

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVIII, 5 — septembre-octobre 1993

Conscience ou consensus ?

*Dossier :
le Comité consultatif national d'éthique*

*«La raison, en tant qu'elle nous détourne du vrai mal de
l'homme, qui est le péché, s'appelle conscience.*

Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, I, 7.

Sommaire

(entendue comme autonomie absolue). Toutes deux ignorent que la conscience est l'exigence d'un bien en soi, et non seulement de règles de conduite toutes faites, ou du bien pour moi. Elle est aussi une disposition, à éduquer et à développer, qui sera alors un indicateur précieux de la rectitude morale de nos actions.

Éditorial

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL : **Y a-t-il une conscience chrétienne**

- 5** La conscience est un principe commun à tous les hommes. Mais, pour le chrétien elle est la vie la plus intime de l'Esprit en l'homme. Elle est alors au cœur de l'action morale, et dépasse la prétendue opposition du droit et de la morale : la conscience est le pouvoir d'incarner les principes à l'épreuve de cas particuliers. Elle n'est ni une loi abstraite, ni une subjectivité vague.

Questions : La conscience au cœur de la morale

Olivier O'DONOVAN : **Pour une éthique évangélique**

- 12** Une éthique fondée sur l'Évangile a sa source dans la résurrection du Christ, qui sauve toute la création. Notre action doit s'appuyer sur l'ordre objectif du créé : éviter aussi bien la tentation d'Adam, celle de prétendre créer nos propres lois, que l'obéissance figée à des commandements divins privés de leur contexte. Nous pourrions alors dépasser l'antithèse de la loi et de la liberté, appliquer tout l'Évangile, grâce à la charité.

Servais PINCKAERS : **La conscience et l'erreur**

- 23** Que veut dire saint Thomas, lorsqu'il affirme qu'il faut toujours suivre sa conscience, même erronée ? Souvent mal interprétée, l'invocation de la conscience contre la loi risque de favoriser la conviction personnelle au détriment de la morale. L'auteur rappelle les fondements de la doctrine de saint Thomas : si la conscience peut être erronée, sa source, la syndérèse, sens naturel et infaillible du bien et du mal, nous conduira toujours vers la vérité.

Reinhard LOW : **L'intériorisation des normes : un problème naturaliste**

- 36** Pour le chrétien, la conscience est un juste milieu entre deux interprétations : déterministe (la conscience ne fait qu'intérioriser des fonctions naturelles), et subjective

Arguments : Y a-t-il une éducation de la conscience ?

Stéphane ROBILLIARD : **La formation morale de la conscience : le discernement et le témoignage**

- 43** La conscience doit apprendre le discernement, mais celui-ci n'est possible que s'il découle de la reconnaissance de ce qui nous fait être. Le bonheur de voir en autrui cette adéquation que nous recherchons est un moment essentiel, qui permet à la conscience d'échapper à la pure subjectivité. Mais le témoignage n'a de valeur que s'il est reconnu, et non s'il s'impose. C'est en ce sens qu'il faut penser la neutralité de l'enseignant vis-à-vis de ses élèves.

Françoise BRAGUE : **Le goût du bien**

- 59** La tâche des parents passe-t-elle par une éducation de la conscience de leurs enfants ? Certainement pas si l'accent mis sur la conscience conduit à une subjectivité triomphante, ou à une culpabilité sans issue. Il faut ramener l'éducation morale à la source qui dépasse et fonde les règles humaines de comportement. Il ne s'agit pas alors de dire à nos enfants le bien et le mal, mais de tenter de leur offrir l'exemple d'une vie inspirée par l'amour du Christ.

Dossier : Débat autour de l'éthique consensuelle : Le Comité consultatif national d'éthique

Jean MICHAUD : **Éthique et conscience**

- 67** L'auteur, vice-président du CCNE, rappelle les raisons qui ont conduit à sa création, et dégage, à partir de deux situations concrètes, la procréation médicalement assistée et le diagnostic prénatal, les principes qui inspirent les avis du comité. L'éthique ainsi progressivement élaborée doit beaucoup à la conscience de chacun et s'efforce d'harmoniser principes, convictions personnelles, et situations données.

Nicolas AUMONIER avec la collaboration d'Anne FAGOT-LARGEAULT :
L'éthique consensuelle au CCNE

Marie-Christine GILLET-CHALLIOL

72 Il s'agit d'analyser, à partir des documents publiés par le Comité lui-même, les principes qui guident ses avis, leur mise en application, et la portée pratique de leur éventuelle critique. Surgissent alors des tensions entre le critère d'universalisation, seul acceptable par des représentants de courants de pensée si différents, et sa mise en oeuvre, souvent plus pragmatique. Cette voie de prudence oscille entre deux risques : celui d'enterrer les faits acquis, celui de rechercher le minimum éthique admis par consensus.

Nicolas AUMONIER : **Les limites d'une éthique consensuelle**

99 Les ambiguïtés des termes « consultatif » et « éthique » font courir au CCNE le risque d'apparaître comme la seule instance éthique de référence. La norme de la conscience universelle contredit cette interprétation, et donne au Comité les limites qui lui sont nécessaires pour continuer à jouer le rôle très utilement consultatif qui est le sien, en maintenant toujours claire la distinction qui sépare l'éthique de la morale.

Éthique et déontologie _____

Isabelle ZALESKI : **La conscience du médecin
entre éthique individuelle et éthique collective**

127 Le médecin affronte deux impératifs contraires : l'intérêt individuel du malade, qui nécessite parfois des techniques coûteuses, l'intérêt collectif, qui exige de ménager l'assurance maladie, pour que le plus grand nombre puisse en bénéficier. La notion d'intérêt du prochain, telle qu'elle peut être éclairée par le christianisme, offre une troisième voie entre l'égoïsme de l'individu et l'universalité abstraite de la société.

Signet _____

François ROULEAU : **Religion et idéologie**

131 Religion et idéologie sont antithétiques, mais l'écologie est souvent un *ersatz* de religion : elle fait de Dieu une idole et de l'homme un esclave de son système. Érigeant en dogme d'authentiques valeurs, l'idéologie est toujours susceptible de renaître sur les décombres du nazisme et du communisme.

Y a-t-il une conscience chrétienne ?

LA CONSCIENCE a bien souvent, de nos jours, mauvaise réputation parmi les chrétiens. Voilà qui est sans aucun doute justifié, si l'on se souvient que la plupart des critiques adressées au magistère qu'affirme toujours exercer l'Église, en particulier dans le domaine moral, le sont au nom d'une liberté de conscience d'autant plus sensible qu'elle ne peut être que souveraine¹. Il est indéniable que l'appel à la conscience n'est le plus souvent que l'affirmation d'une subjectivité qui n'est autre qu'opinion, et qui n'a d'autre justification — elle n'en a d'ailleurs pas besoin — que de *me* convaincre.

Faut-il pour autant refuser à la conscience tout rôle dans une morale catholique ? A-t-on le droit de se priver d'un concept largement utilisé par la théologie, et qui risque fort de resurgir dès que nous réfléchissons sur le caractère moral de telle ou telle action ? Qui pourra affirmer qu'une action que notre conscience réproche, même si elle paraît s'accorder avec des règles de morale objectives, est morale ? Le sophisme serait bien évidemment de dire que toute action que notre conscience approuve est par là même morale. Il n'en demeure pas moins que la conscience semble bien jouer le rôle d'une irréfragable instance intime de jugement ou de justification. Sans aucun doute, il ne faut pas identifier la conscience à la mauvaise conscience, à cet œil qui accompagne Caïn jusque dans la

1. Voir par exemple l'article de Jean-Robert Armogathe, dans *Le Figaro* du 26 mai 1993. Il dénonce l'incohérence de cette contestation qui repose implicitement sur l'allergie de la conscience à toute autorité : « On accuse l'Église de vouloir substituer une parole d'autorité au choix de la conscience et de manquer ainsi au respect des personnes. »

tombe — sous peine précisément de ne pouvoir sortir de cette prison d'autant plus angoissante que je suis à moi-même mon propre geôlier —, oubliant ainsi que le christianisme est *d'abord* une morale du pardon¹. Il n'en demeure pas moins que le succès rencontré par cette vision partielle de la conscience permet d'insister sur l'importance, au plus intime de nous-mêmes, de ce pouvoir — et ce terme doit ici être compris en son sens potentiel, avec la nécessité de formation et de développement qu'il implique — de savoir ce qui est bien et ce qui est mal.

Que la conscience soit susceptible d'interprétations diverses et opposées, voilà qui est certain. Ce qui nous intéressera ici, ce qui peut sans doute être conclu des différents articles de ce cahier, c'est que la conscience peut aussi — et surtout — être comprise au sein de la morale chrétienne comme ce qui, dans la décision morale, relie ce qui est absolument inséparable, Dieu et la liberté humaine, et ce qui, au plus intime de l'homme, manifeste et reconnaît l'action rédemptrice du Christ, en tentant d'y répondre de son mieux.

La conscience peut alors être le cœur de notre action — qui se situe toujours, que nous le voulions ou non, au sein d'une société —, puisqu'elle permet de supprimer la prétendue opposition du droit et de la morale. Le droit ne peut être l'expression de règles abstraites et intangibles, pas plus que la morale ne se réduit à la pure subjectivité de ma conviction. Que la conscience ait quelque chose à dire pour contester le droit positif, en tant que ce dernier peut apparaître comme une instance extérieure parfois immorale, voilà qui semble clair. La conscience pourrait là n'être que l'autre nom d'un droit naturel dont, par définition, les principes seraient reconnaissables en chacun de nous. La conscience serait ainsi le lieu de justification du droit². Mais il ne s'agit pas pour autant de dresser la conscience contre le droit, qu'il soit positif ou naturel, pas plus qu'il ne s'agit de dresser la conscience contre la morale. Car la conscience ne saurait signifier la simple subjectivité individuelle, mais la présence en nous-mêmes de ce qui n'est pas seulement nous-mêmes. Il est en effet

facile de constater que la conception simplement individualiste de la conscience se contredit elle-même : comment pouvons-nous être la source de ce qui a pour nous force d'obligation, que certes nous pouvons ne pas suivre, mais qui nous poursuit alors d'un remords, sinon aussi éternel que celui que Victor Hugo attribue à Caïn, du moins désagréable, et qui, s'il ne dépendait que de nous, serait bien plus aisément réduit au silence ? La porte est alors ouverte à des interprétations, très prisées avec le développement de la sociologie et des sciences humaines en général, de la conscience comme fruit du déterminisme social. Il reste encore à se demander si une telle compréhension rend bien compte de tous les aspects de ce phénomène, notamment de l'absolu vers lequel il semble tendre¹.

La conscience a joué, dans le développement de la pensée chrétienne, un rôle sinon toujours central, du moins non négligeable. Il ne saurait ici être question de retracer une histoire complète des sens, multiples et nuancés, qu'a pu revêtir ce concept dans les différentes interprétations théologiques², mais, à travers quelques brefs rappels, de se demander pourquoi et comment ce concept fut peu à peu christianisé. C'est la *syneidèsis* grecque qui est le lointain ancêtre de notre conscience, elle-même héritière directe de la *conscientia latine*. Les termes latin et français sont en un sens plus fidèles au terme grec que le dédoublement allemand de *Gewissen* (conscience morale) et *Bewusstsein* (conscience de soi). La *syneidèsis* est en effet d'abord un savoir que l'on partage avec d'autres, ou que l'on a de soi-même. Il acquiert, au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ, la signification morale d'une évaluation de mes propres actions, mais pour autant qu'elles sont négatives. Ce sens n'exclura jamais, même aux premiers siècles du christianisme, le sens non moral, qui continue à être attesté. On s'accorde aujourd'hui généralement à reconnaître que c'est dans l'un ou l'autre des sens courants du terme que Paul emploie la *syneidèsis*³. Il faut attendre les Pères de l'Église pour voir apparaître une théorie spécifiquement chrétienne de la conscience. Ainsi naîtra peu à peu une conception

1. On se reportera, ici même, à l'article de F. Brague (p. 60), qui décrit cet enfermement comme l'une des figures de la conscience.

2. Cette affirmation peut tout autant être maintenue lorsque la conscience semble s'élever contre les règles du droit positif, comme c'est par exemple le cas de l'objecteur de conscience qui refuse de se plier aux obligations militaires. Le droit intègre en quelque sorte cette contestation en offrant des possibilités de rechange, et, plus généralement, en reconnaissant sa légitimité et sa légalité. La conscience ne peut jamais être comprise comme un simple pouvoir négatif de contestation à moins de supposer, là encore, une pure autonomie du sujet individuel, qui pourrait se passer de tout état de droit.

I. Cf. ici même l'article de R. Low, p. 36.

2. Pour un tel exposé, on peut se reporter à la *Theologische Realenzyklopädie*, Band XIII, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1984, article a *Gewissen* ».

3. 1 *Corinthiens* 8, 7-13 ; 10, 23-30 ; 1 *Corinthiens* 4, 2 ; 5, 11 ; *Romains* 13, 5 ; *Romains* 2, 15. Sur cette question, voire C. SPICQ, *Connaissance et morale dans la Bible*, Fribourg, 1985, ch. VI, a *La Conscience* », pp. 68-87, ses *Notes de lexicographie néotestamentaire*, Fribourg-Göttingen, 1978 pp. 854-858, et son article fondamental, « La Conscience dans le Nouveau Testament », *Revue biblique* 47 (1938), pp. 50-80.

de la conscience comme une «étincelle» non pervertie par le péché, qui nous donne encore accès au principe de la vérité, du bien et du mal. Notons simplement que c'est bien à une «christianisation» de la *syneidèsis* que nous assistons là. Origène l'identifie à l'Esprit qui, selon 1 *Corinthiens* 2, 11, habite en l'homme; il en fait ce qui éduque l'âme et la conduit¹. Il sera suivi par Jérôme, qui pense lui aussi pouvoir parler de *syneidèsis* là où *Romains* 8, 26, 1 *Corinthiens* 2, 11 et 1 *Thessaloniens* 5, 23 emploient le terme d'esprit. Par ailleurs, c'est vraisemblablement une erreur de copiste, ou du moins une glose, qui, à partir d'un manuscrit de Jérôme², fut à l'origine de la différence (qui connaîtra maints développements scolastiques) entre la *syntérèsis*, syndérèse, et la *syneidèsis*, ou *conscientia*³. La syndérèse devint plus particulièrement la source de la conscience, ce qui en nous a échappé au péché⁴. À partir de là est ouverte la voie pour les différentes interprétations scolastiques de la conscience : doit-elle être placée plutôt du côté de la raison, ou de la volonté ? Est-elle une disposition, un acte, une puissance ? Quelle place accorder, en vertu ou en dépit de ce guide, à la liberté humaine ? En d'autres termes, comment accorder le sentiment subjectif de la vérité et la vérité objective, qui, tout en nous étant présente, doit nous dépasser ?

L'une des questions centrales quant à la valeur de la conscience est assurément celle de savoir s'il faut suivre une conscience erronée. Saint Thomas y répond par l'affirmative, mais, comme le montre ici même l'article de S. Pinckaers, cela n'est véritablement compréhensible que grâce à la «garantie» qu'apporte la syndérèse, qui, elle, est toujours préservée de l'erreur et qui guidera en définitive toujours la conscience vers le bien. Pourtant, on peut sans doute aussi retenir de cette affirmation célèbre — et trop facilement détournée de son sens — que l'erreur, en toute bonne foi, est toujours possible : c'est-à-dire que la meilleure intention possible d'accomplir, dans tel cas particulier, ce qui me paraît le plus conforme à la volonté divine (elle-même supposée connue autant qu'il est possible par la Révélation) ne peut jamais être objectivement sûre qu'elle agit bien. Le seul critère de la rectitude de mon action, une fois toutes les

conditions énoncées supposées remplies, sera le recours à ma conscience — puisque je ne peux jamais, au moment où j'agis, connaître objectivement la valeur morale de mon action. Si les commandements divins, dans leur généralité et leur abstraction, sont facilement connaissables, en revanche leur application à la particularité, parfois complexe, de mon action n'est pas toujours nettement discernable.

Ajoutons que l'idéal d'un code de morale *si* détaillé qu'il nous présenterait des solutions applicables à la multiplicité et à la variété des cas concrets, tel qu'il fut parfois le fait d'une certaine casuistique, ne nous tirerait ici pas davantage d'affaire : la conscience serait non pas éclairée, mais étouffée ; la liberté et la responsabilité, sans lesquelles il est bien difficile de parler d'action morale, seraient ainsi supprimées. Cela ne signifie bien évidemment pas que la morale n'a pas à se préoccuper de cas concrets, car elle n'est faite que de cela, mais bien plutôt qu'elle ne peut jamais en être la solution toute faite : elle doit être l'incitation à les résoudre dans un certain esprit — et précisément avec l'aide de l'Esprit, que nous avons vu si tôt identifié à la conscience. C'est grâce à cela que la conscience a pu, dans les pays de l'Est, se révolter contre des systèmes que l'idéologie présentait comme scientifiques et irréfutables. En se révoltant contre le pouvoir de fait et de droit positif, la conscience peut renouveler le droit.

Là est sans doute la différence essentielle qui permet de séparer la compréhension chrétienne de la conscience de toute autre définition. Nous avons vu que l'idée d'un jugement de soi sur soi n'est pas originairement chrétienne. Nous aurions pu, pour renforcer le sens grec non philosophique de la *syneidèsis*, évoquer la *conscientia latine*, très présente chez les stoïciens, pour qui elle n'est autre que, présente au plus intime de chacun d'entre nous, l'ultime autorité de la pensée et de l'action. Il est même possible d'aller plus loin, de dire que toute conscience qui se veut véritablement telle, qui se veut une instance contraignante, doit faire d'une manière ou d'une autre référence au divin. Le monde stoïcien n'en était évidemment pas dépourvu ; songeons aussi par exemple à l'« *instinct divin* » célébré par Rousseau¹. Tout le problème est de savoir quelle relation entretient ce

1. Commentaire de l'Épître aux Romains, *Patrologia Graeca*, éd. J.-P. Migne, Paris, 1857, 14, 893b.

2. La *syneidèsis est en effet*, selon 1 *Thessaloniens* 5, 23, ce qui est « gardé sans reproche », conservé (*servari*, d'où *syntérèsis*).

3. Cf. *Theologische Realenzyklopädie*, Bd XIII, p. 219.

4. Cf. l'article de S. Pinckaers, p. 23.

1. « Profession de foi d'un vicaire savoyard », *Émile*, Garnier-Flammarion, p. 378 : « Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions... » Rappelons que, quelle que soit en définitive la compréhension rousseauiste de Dieu, il n'hésite pas à l'identifier aussi à la nature, faisant ainsi de la conscience l'expression

divin avec le monde dans lequel — et sur lequel — nous agissons. S'il est trop lointain, ou au contraire trop présent, s'il est un principe abstrait, ou au contraire s'il est toutes choses, s'il ne nous a parlé que par la voix de commandements généraux et morts, ou s'il se confond avec le sentiment et ses exaltations, il sera alors bien difficile à la conscience d'y trouver une source de ses jugements concrets et particuliers. C'est parce que les commandements de Dieu ne peuvent être compris que dans leur application à tel ou tel cas, qui oblige à les approfondir, à les préciser, *et* parce que nous avons, dans l'action rédemptrice du Christ, dans la présence de l'Esprit qu'elle nous assure et dans la rédemption du monde déjà commencée qui en est la conséquence, autant de repères objectifs, que notre conscience peut être morale, qu'elle n'est pas abandonnée à elle-même — sans pour autant être déchargée de toute responsabilité ¹.

C'est pourquoi on ne peut évoquer la conscience morale sans parler de sa formation, de son éducation, sans rappeler que, potentiellement présente en tout homme, elle peut ne pas être développée, demeurer lettre morte ². Il faut insister sur le fait que cette potentialité est sa force bien plus que sa faiblesse. Elle comporte sans aucun doute des risques d'égarement, mais il sont l'autre face de l'engagement, de l'attention, parfois de la confrontation à ce monde, sans lesquels la conscience ne pourrait plus nous être d'aucun secours. La conscience se forme par les autres, à leur contact ou à leur exemple. C'est cette adhérence à l'action qui fait de son incessante formation la formation même de la personnalité : la conscience n'est pas un élément isolé, qui pourrait s'abstraire de celui qui agit, de son acte ³. Il y a certes une dimension réflexive dans la conscience, et c'est cela qui permet d'en faire une instance, un juge ou un témoin. Mais elle est inséparable de l'action en ce sens qu'elle se forme dans l'action, et ne se comportera pas dans l'action à venir exactement comme dans celle qui vient de s'achever.

Cette conscience dont nous venons d'esquisser les principales caractéristiques, cette conscience qui peut, ainsi comprise, être le foyer de la

d'un ordre naturel qui nous dépasse : « On nous dit que la conscience est l'ouvrage des préjugés; cependant, je sais par mon expérience qu'elle s'obstine à suivre l'ordre de la nature contre toutes les lois des hommes. » (*Ibid.*, p. 346.)

1. Cf. l'article de Oliver O'Donovan (p. 12), qui insiste tout particulièrement sur l'objectivité de l'oeuvre de Dieu et son rôle dans la compréhension d'une morale chrétienne.
2. Cf. les articles de S. Robilliard (p. 44) et F. Brague (p. 60).
3. Cf. l'article de F. Brague, qui met en question la possibilité d'une éducation de la *seule* conscience.

morale, est-elle d'une, quelconque utilité dans la solution de cas concrets, tels qu'ils sont évoqués par l'article d'Isabelle Zaleski d'une part, par le dossier sur le Comité d'éthique de l'autre ? Il ne s'agit certainement pas de fournir ici des réponses toutes faites ; cela irait précisément à l'encontre de l'exercice responsable de la conscience. L'impossible conciliation, de plus en plus fréquente dans la pratique médicale, de deux types d'exigence éthique — le respect de la personne individuelle et celui du bien commun — invite précisément, non pas à repenser les principes de la pratique médicale — comment contester que le médecin doit tout mettre en œuvre pour soigner son patient ? — mais à trouver des applications nouvelles de ces mêmes principes. Là où semble reparaître le conflit des devoirs, épineuse question de toute la réflexion sur la morale, c'est précisément à la conscience, et à sa faculté d'adaptation des principes — et non de création *ex nihilo* — que doit revenir le dernier mot.

Le dossier consacré au Comité consultatif national d'éthique, et à l'éthique consensuelle qu'il a l'ambition de mettre en œuvre, nous invite quant à lui à nous demander si une telle éthique n'est pas l'aboutissement de la conception individualiste d'une conscience, qui doit être conciliée avec les autres individualités en vue du bon fonctionnement de la société. Le bien commun peut-il être simplement le plus petit commun dénominateur de toutes les individualités qui composent la société ? La tentative de ménager autant qu'il est possible des intérêts ou des convictions nécessairement contradictoires ne risque-t-elle pas de ne plus produire qu'une volonté minimale, et non générale ¹ ? La conception chrétienne de la conscience et de la morale peut sans doute servir le monde et la société. Entre le rêve d'une société chrétienne, sans conflit entre la conscience et le droit, et l'illusion d'un consensus, où la conscience se plie aux exigences de la société civile, le respect de la conscience est un juste milieu. C'est même la seule voie qui permette à la société de sortir de l'impasse.

M.-C. Gillet-Challiol, née en 1964, mariée, attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'université de Tours, termine une thèse sur la notion d'extase dans la dernière philosophie de Schelling. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

1. Il ne s'agit pas d'attribuer à Rousseau lui-même cette dérive du principe du *Contrat social*. La volonté générale est là le moyen de ce qui la dépasse : la liberté, c'est-à-dire la réalisation d'un être intelligent et moral. Rousseau, par ailleurs, était pleinement conscient des limites de la solution qu'il envisage ; le chapitre consacré au législateur en est l'une des preuves.

Oliver O'DONOVAN

Une éthique évangélique

COMMENT peut-on tirer une morale chrétienne de l'Évangile? Si nous pesons bien le sens des mots, voici comment nous comprenons cette question : comment la connaissance de ce que nous devons faire peut-elle nous rendre heureux, joyeux de la joie de l'Évangile ?

« *Les disciples furent remplis de joie à la vue du Seigneur* » (Jean 20,20). C'est ce qui distingue la joie évangélique de toute autre forme de satisfaction que l'Église, comme le reste de l'humanité, peut ressentir quand les choses vont bien : cette joie jaillit de la résurrection du Christ. Eusèbe rapporte que l'Église fut remplie de joie « *quand l'empereur Constantin invita à un grand banquet les évêques qui avaient participé au concile de Nicée* ». La fête fut si belle et si joyeuse que l'historien ajoute : « *On aurait pu croire à une figuration du royaume du Christ.* » L'Église avait alors beaucoup de choses à célébrer. Elle venait de surgir, comme de nos jours dans l'Europe de l'Est, avec une soudaineté stupéfiante, de l'obscurité de la persécution à la lumière de la faveur publique. Elle venait d'éviter, semblait-il, un schisme doctrinal menaçant. Mais nous ne pouvons pas savoir si cette joie était la véritable joie de l'Église du Christ, car il aurait fallu déterminer quelle place le Christ ressuscité tenait au milieu des chrétiens. L'objet de la joie évangélique, c'est Jésus; Jésus justifié par son Père qui n'a pas voulu laisser son âme aux enfers et qui n'a pas toléré que son Fils connaisse la corruption.

Nous devons affirmer avant tout que l'Église se réjouit tout particulièrement dans la résurrection *du Christ*. Cet événement serait une source de joie même s'il n'avait pas des conséquences universelles. Mais nous

devons ajouter que ses disciples virent, dans la résurrection de Jésus, la rédemption de tout le genre humain. Ils crurent qu'il était le Fils de l'Homme, représentant de toute l'humanité devant Dieu. Que sa résurrection soit un fait isolé, une simple affaire personnelle par laquelle il aurait été enlevé dans les airs, hors de la vie et de la destinée des êtres humains, cela était impensable. Si son représentant était ressuscité, toute l'espèce le suivrait. C'est la résurrection, et non la croix, qui inspire à saint Paul son commentaire lumineux sur le rôle du Christ représentant de l'humanité :

Car de même que la mort est venue par un seul homme, par un seul homme aussi vient la résurrection. Tous sont morts par Adam, tous seront ressuscités par le Christ (1 Corinthiens 15, 21).

Ce passage nous incite à voir plus loin. La résurrection de l'humanité dans le Christ inverse le mouvement de chute dans la corruption qui commença avec la désobéissance d'Adam. La résurrection du genre humain manifeste que nous pouvons vivre, et non pas seulement vivre dans notre désordre, mais dans un ordre régénéré. Cette régénération n'est pas l'espoir des seuls individus, elle entraîne la participation à un monde qui a été renouvelé.

Ainsi, la joie dans la résurrection nous amène à nous réjouir de la restauration du monde créé. Nous ne pouvons éprouver cette joie en simples spectateurs : il nous faut en être les acteurs. La joie appartient aux créatures de Dieu, et la gloire appartient au Créateur. L'Église est dans la joie quand elle peut prendre la place assignée, dans l'ordre du monde, à la descendance d'Adam, où elle témoigne de la joie de la création. Ainsi l'humanité, et avec elle toute la création, célèbrent le culte rationnel d'un nouvel ordre du monde, restauré dans la résurrection du Christ. Dans le Christ ressuscité se trouvent ensemble la joie et la gloire : la joie de la créature vivante, présente à Dieu, consciente de Dieu, et la gloire de Dieu qui a ressuscité le Christ de la mort. Nous pourrions aussi parler de la gloire de l'Église et de l'élévation de l'humanité dans le Christ, de sa participation à la gloire de Dieu, à la droite de Dieu. Mais nous pouvons aussi bien ne pas connaître tout cela. C'est assez que la créature ait retrouvé la joie qui lui est propre, louant la gloire de son Créateur et reconnaissant et elle la puissance de son œuvre. Les premiers réformés ont rappelé le sens de la force salvatrice de Dieu, manifeste dans la conversion des personnes et dans la restauration d'une société brisée. Une réflexion sur la morale évangélique y trouve un point de départ stimulant.

L'objectivité de l'œuvre de Dieu

Le culte joyeux est le centre même de l'attitude morale du chrétien, une disposition des sentiments et de la volonté qui jaillit de la reconnaissance de l'œuvre puissante de Dieu. Nous parlerons d'abord des sentiments, de la satisfaction que nous ressentons à contempler ce que Dieu fait, et ce qu'il nous montre de lui. Jonathan Edwards peut être présenté comme le spécialiste de la théorie des *evangelicals* du XVIII^e siècle. Il donne une importance particulière au rôle des « *sentiments saints* » qui « *sont d'abord fondés sur le charme et la douceur (loveliness) de la supériorité morale des choses divines* ». Il les décrit comme « *un sens du cœur de la beauté spirituelle* » et « *comme un goût divin (...) où l'esprit, non seulement étudie et contemple, mais aussi goûte et ressent* » (*Religious Affections* III, 3, 4).

Les décisions de la volonté résultent des sentiments. C'est un sentiment mal orienté qui conduisit le premier couple à décider que ses propres volontés détermineraient son existence. Meilleures sont les décisions qui résultent d'une joie véritable. La joie conduit à agir et à faire, et non seulement à goûter et à jouir. Par l'action, nous prenons la place que Dieu nous a assignée dans l'ordre de la création afin de parachever son œuvre. « *La bonté morale, dit Edwards, est ce bien, chez les êtres doués de volonté et de liberté, par lequel, agents volontaires, ils sont et agissent comme il convient qu'ils soient et agissent, ou comme c'est le plus adapté, approprié ou digne d'amour.* » De toute façon, nos choix ont leur source dans nos joies ; et tout acte qui en vaut la peine trouve son origine dans la joie de l'auto-révélation de Dieu. Il y a là la joie de l'action de Dieu et de sa création, qui attire notre consentement et notre ravissement. L'action qui n'est pas fondée sur le consentement est destructrice.

Mais dire cela seulement constitue une remise en cause de la tendance persistante de la pensée occidentale à séparer la connaissance de la volonté. La décision de la volonté produit un acte. Nous faisons quelque chose, quelque chose qui n'existait pas avant que nous ne le fassions. Mais comment un acte qui introduit une réalité nouvelle dans le monde peut-il être déterminé de quelque façon par la connaissance de la réalité préexistante ? Quel est le cheminement de la raison qui nous fait penser que Dieu est notre rédempteur et que, *par conséquent*, il nous faut le servir ? Les apôtres vont sans cesse d'une proclamation à un ordre, en jouant sur la notion de conséquence : que faire de ce « par conséquent » ? La logique formelle, aussi ancienne qu'Aristote, a été ranimée vigoureuse-

ment par la philosophie moderne, et certains ont contesté qu'il y eût un lien logique permettant de relier le *est* (du verbe être) et le *devrait* (du verbe devoir). Nous ne discuterons pas la revendication selon laquelle cette logique n'est pas *déductive*. Mais toute inférence rationnelle n'est pas déductive. Il est possible de parler de l'adéquation ou de l'inadéquation d'actes donnés à des réalités données. Un acte de volonté peut être un élément nouveau dans une réalité, mais il ne peut pas être un élément *sans objet*. Notre conduite a toujours le caractère d'une réponse à ce qui était là auparavant, réponse qui peut accepter ou rejeter le monde dans lequel nous agissons. Pour Edwards, les sentiments qui, au même instant, distinguent la réalité et nous orientent vers elle forment le pont entre la puissance de raison et la puissance de volonté de l'esprit humain.

Une éthique évangélique se gardera de deux erreurs opposées dans leurs effets, bien qu'identiques dans leur conception qui résulte de la séparation volontariste de l'acte de la volonté et de la connaissance.

La première erreur est de concevoir notre action comme une nouveauté radicale, répétition de la création divine *ex nihilo*. Quand nous agissons, nous ne sommes pas confrontés au néant. Ce n'est pas nous qui donnons forme et matière au vide, au néant. Notre créativité s'exerce sur la base des actes de création et de rédemption accomplis par Dieu. Il faut rester méfiant devant la présentation séduisante de l'engagement politique pour « *faire un monde nouveau et meilleur* ». Nous devons voir, dans cette fascination d'un monde à faire, une réminiscence de l'ancienne tentation d'Adam : « *Vous serez comme des dieux.* » Un univers en création, indéterminé encore, même dans le caractère de ses dieux ! Comment une telle perspective pouvait-elle ne pas donner lieu à un déchaînement d'idées sur le pouvoir et la destinée des hommes ? Si l'action humaine n'est pas un culte rendu à Dieu, elle sera un orgueil démesuré. Nos actes (car il est bien certain que nous faisons des choses, mais pas des mondes !) ont deux débouchés : ou bien s'accrocher à l'illusion de possibilités illimitées, qui nous détruiraient d'ailleurs si elles étaient vraiment illimitées, ou bien accepter avec joie les possibilités limitées, déterminées, qui nous sont offertes dans l'œuvre de Dieu. « *Le monde est fondé, il demeurera inébranlable* » (*Psaumes* 91, 1; 96, 10). Cette stabilité nous rend libres d'agir ; nos actes ont leur place dans ce monde, et peuvent permettre d'explorer et de dévoiler ses mystères. C'est précisément parce que nous n'agissons pas dans le vide qu'il nous est possible d'agir. Mais agir dans un monde signifiant exige un amour lucide pour ce monde, et la joie devant ce qu'il signifie.

La seconde erreur est de croire qu'il nous faut un intermédiaire entre les vérités de l'Évangile et l'action qui leur correspond, comme si ce que

Dieu a fait n'était pas suffisant pour guider l'action, mais avait besoin d'être soutenu par un acte divin d'un autre genre, un commandement qui engagerait notre conscience. Quand nous avons dit : « *Loué soit Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui nous a fait naître à une vivante espérance...* » nous avons dit tout ce qu'il faut pour comprendre la conclusion : « *Rendez donc votre esprit vigilant et sobre* » (1 Pierre 1, 3-13).

Cela ne signifie pas le rejet de la notion de commandement divin, notion scellée dans l'éthique biblique. L'Écriture nous informe d'une loi donnée au Sinaï, et de l'enseignement moral normatif de Jésus à ses disciples. La catéchèse morale courante de l'Église a souvent procédé simplement par la répétition de ces commandements et des injonctions des apôtres — et, ainsi, elle a pu insister à la fois sur l'événement d'où est venu le commandement et sur l'exigence présentée maintenant au disciple. Les anglicans *evangelicals* du XIX^e siècle agirent ainsi, et nous devons être prudents avant d'affirmer qu'ils ne connaissaient pas leur affaire. Ils étaient confrontés à un moralisme religieux austère qui semblait prisonnier des usages ; et, dans les textes des commandements, ils cherchaient à présenter un modèle d'objectivité biblique.

Cependant, quand les commandements bibliques sont isolés de leur contexte dans le récit de l'oeuvre de Dieu, leur exigence n'en devient pas plus intelligible, bien au contraire. Car, une fois donné, un commandement est un fait historique ; lorsque l'autorité est devenue action, le commandement est comme un feu d'artifice consommé. Le fait qu'il ait été prononcé ne lui donne pas autorité pour tous les croyants de tous les temps. Une culture aussi consciente de l'histoire que la nôtre est mal à l'aise à la pensée que nous pouvons être soumis aux commandements de Jésus à ses disciples simplement parce que, pour ainsi dire, leur rumeur est parvenue jusqu'à nous.

Mais cette hésitation nous ramène à ce qui nous lie, c'est-à-dire à l'oeuvre de Dieu. Et la particularité des commandements est qu'ils donnent une présentation morale de la réponse tirée des actes rédempteurs de Dieu. Ils tiennent leur autorité des actes de Dieu ; ils n'apportent pas une autorité que les actes auraient, en quelque sorte, *échoué* à présenter. La réalité est digne de confiance et pousse à l'action.

Par ses actes, Dieu a établi la réalité qui nous conditionne maintenant ; il a expliqué ce que cette réalité exige de nous. C'est pourquoi, lorsque nous employons les textes de prescription des Écritures pour nos propres délibérations, nous sommes censés le faire intelligemment.

L'éthique normative a mauvaise réputation, mais cette réputation vient du mauvais usage des commandements. Les commandements doivent être compris. Ils témoignent d'un enchaînement d'idées qui nous ramène à la réalité même. Si nous n'avons pas compris leur témoignage, la simple observance ne nous dira pas comment leur obéir. Certes, si nous nous voyons contraints, il est bon que nous obéissions dans une compréhension partielle : mais nous ne devrions jamais renoncer à comprendre et retomber dans la simple obéissance de routine. Il faut réfléchir à l'application des commandements bibliques à nos décisions personnelles, comme au lien des commandements entre eux, car la variété de ces commandements exprime l'unité telle qu'elle est conçue par l'intelligence divine, un plan simple et unique pour la vie humaine dans ce monde.

La Loi

Il y a quelque chose, dans la loi morale, qui nous incite à la considérer comme un fardeau. Ce n'est pas simplement qu'elle est difficile. Bien sûr, certaines de nos obligations sont difficiles ; d'autres peuvent être faciles et agréables. Mais ce qui est difficile n'est pas forcément un fardeau. Cela peut le devenir, si quelque chose d'important dépend de son succès : les mots croisés ne sont pas un fardeau, mais un examen l'est — et les mots croisés peuvent être beaucoup plus difficiles que l'examen. La moralité est un fardeau à cause de tout ce qui dépend de notre conduite. Nous sommes responsables de nous-mêmes. Le fardeau de la moralité, c'est le jugement dernier, la dernière sentence, planant au-dessus de nous comme un vautour, révélant la vanité de notre vie terrestre. Les décisions morales sont graves parce qu'elles nous remettent devant nos responsabilités envers nous-mêmes, et suscitent de nouvelles angoisses à propos de ce que nous faisons dans la vie. C'est le terrain de la discussion paulienne de la Loi.

Selon saint Paul, l'effet de la Loi est de « *rendre le péché encore plus coupable* » (Romains 7, 13), ou, autrement dit, de souligner la notion de responsabilité. L'Ancien Testament avait deux traditions d'appréciation de la Loi, chacune scrutant la responsabilité de façon différente. Dans le *Deutéronome* et les *Psaumes*, la Loi est une solution à notre angoisse. Elle clarifie les questions qui restaient obscures, dissipant la crainte diffuse de nous perdre nous-mêmes en nous conduisant de façon inconsidérée. C'est une lampe qui éclaire nos pas, une lumière sur notre chemin (*Psaumes* 119, 105). Dans son angoisse mortelle, l'âme palpète, avide de

voir les commandements de Dieu « *guider ses pas* » si bien que « *le mal n'aura pas prise sur elle* » (*Psaumes* 119, 131-133). En revanche, les prophètes du VI^e siècle, Jérémie et Ézéchiel en particulier, estiment que la Loi n'a pas été suffisante pour conjurer le désastre de la nation. L'angoisse est devenue faute. La Loi doit être revue d'une façon nouvelle, et spirituellement revigorante. Dans la célèbre discussion de la Loi (*Romains* 7), ces deux thèmes sont entremêlés. La Loi est une grâce qui, dans l'histoire de l'humanité et dans les vies personnelles, est devenue une malédiction non parce qu'elle a changé, mais parce que notre relation à elle a changé. Mais ce changement de la grâce en malédiction entre dans le plan de Dieu, qui accomplira la grâce « *au-dessus de la Loi* ».

Une grande part de la difficulté de l'éthique protestante vient de la tentative hardie et novatrice de Martin Luther de réviser ce thème de la pensée de saint Paul. Dans la tradition catholique, la tension entre la justification « *au-dessus de la Loi* » et le devoir du jugement moral n'a pas été ressentie aussi fortement. L'éthique chrétienne a souvent été présentée comme la « *Loi évangélique* », expression qui, pour des oreilles protestantes, contient une contradiction interne. Les critiques de la réforme catholique tridentine peuvent dénoncer légitimement, je pense, cette perte de tension, comme la perte d'une part importante de l'expérience évangélique. Cependant, il est difficile de résister au soupçon que Luther a forcé la tension plus que saint Paul ne fit jamais. Dans un passage passionnant, de 1535, du *Commentaire des Galates*, Luther dit que la distinction médiévale des vies active et contemplative est comprise correctement comme la distinction entre la Loi et la foi. « *La vie spéculative serait incluse dans la parole de Dieu et dirigée par elle, mais la vie serait cherchée à partir de la Loi qui ne comprend pas le Christ* » (Ed. Weimar, 401, 446). Ainsi, toute notre existence active semble coupée de l'inspiration évangélique.

La tradition réformée tente de parler de façon plus favorable du contenu moral de la vie chrétienne. Mais la façon dont la moralité est reliée au salut n'est pas pleinement satisfaisante. La doctrine de Calvin — du troisième usage de la Loi —, tout en contenant un avertissement contre la menace d'antilégalisme, situe cependant l'éthique chrétienne (dans les termes de l'antithèse Loi-Évangile de saint Paul) comme un fardeau et une discipline, un souvenir lancinant de la malédiction de Dieu et du péché. Cela nous place dans l'impossibilité de concevoir la théologie morale comme une théologie évangélique. La théologie morale peut être utile à la vie chrétienne, mais seulement comme un aiguillon. Vous n'en attendrez rien qui vous réjouisse le cœur.

Or, saint Paul parle aussi de « *vie dans l'Esprit* », non pas comme d'une vie purement intérieure, mais comme d'une vie active, et non pas comme une vie d'élan informe, mais comme d'une vie ayant son domaine et sa règle. Le devoir de la théologie morale est de s'intéresser à cette vie, de la décrire, et de l'honorer comme don de Dieu à l'humanité. Elle n'a pas à parler de mauvaises nouvelles opposées dialectiquement aux bonnes. Par l'un de ses aspects, elle proclame les bonnes nouvelles. Elle décrit la vie vécue dans le Christ et dans l'influence de l'Esprit, elle nous en ouvre l'intelligence et nous apprend à nous réjouir en elle. Il y a aussi, naturellement, un aspect ascétique et disciplinaire dans la théologie morale, mais qui ne doit pas être d'abord une ascèse — de même que la conversion chrétienne implique une participation à la croix du Christ, qui ne doit pas être d'abord crucifixion, mais résurrection.

Ainsi, l'Évangile rétablit la grâce de la Loi, telle qu'elle était comprise dans la tradition des *Psaumes* et de la *Sagesse*. L'ordre créé par Dieu ne nous menace plus. Nous pouvons le comprendre comme contribuant à libérer la vie, plutôt que comme une charge de condamnation et de désespérance. Quand Paul parle d'accomplir la loi du Christ (*Galates* 6, 2), il vise à la transformation d'une exigence morale en quelque chose qui n'a rien de la «Loi» au sens de la condamnation, mais qui est cependant un commandement de Dieu pour notre vie. L'opposition classique entre le légalisme et l'antilégalisme, les imprécations de l'éthique protestante résultent de l'impossibilité à saisir l'ordre moral *lui-même*, renouvelé dans le Christ. Nous n'avons pas à choisir pour ou contre la Loi fondamentalement hostile à la liberté évangélique, mais à suivre simplement « *La Loi parfaite de la liberté* » (*Jacques* 1, 25).

La lutte pour la justice

La désaffection générale envers la moralité chrétienne dans l'Église contemporaine a rapport avec l'idée fautive selon laquelle la tâche de l'Église dans le domaine moral est d'abord celle d'un enseignant, et non pas celle d'un acteur. Elle donne toujours des conseils moraux et n'en reçoit jamais. Mais, bien comprise, l'« éthique » de l'Église (pour employer le mot qui exprime la tradition de la *pensée* qui réfléchit sur la morale) est la compréhension de la vie qu'elle-même est appelée à vivre.

Les étudiants en théologie qui pensent étudier l'éthique pour avoir quelque chose à dire doivent d'abord découvrir que quelque chose leur est dit à eux-mêmes. Le moraliste, lui aussi, doit quelquefois se demander

si il (ou elle) doit partir à la guerre ou si elle doit se faire avorter ! La morale n'est pas une élaboration au seul bénéfice des autres.

Cela dit, l'Église doit préserver sa compréhension de la vie future telle qu'elle est vécue dans sa propre communauté. Elle doit indiquer aux autres, sans ambiguïté, la vie future à laquelle ils sont promis. L'idée d'un enseignement moral ne doit pas être ignorée, mais placée dans son contexte : la vie future est vie *de* l'Évangile même. Ce n'est pas une excroissance. Pour cette raison, elle doit être pleinement consciente dans la communauté et, si nécessaire, elle doit être défendue comme la lettre même de l'Évangile doit parfois être défendue. Bien sûr, dans un monde avili par l'équivoque, l'Église ne peut pas prétendre maintenir un témoignage pur dont toutes les pensées soient connues de tous. Il y a toutefois des voies fausses qu'il faut signaler, quelques poteaux indicateurs mal mis qu'il faut remplacer. Et si l'Église ne le fait pas, elle omet de prêcher la plénitude de la résurrection.

La proclamation de la résurrection pourra aussi échouer pour d'autres raisons : cela si, à partir de scrupules protestants erronés à propos de la « Loi » ou pour toute autre raison, elle n'est pas préparée à exposer le caractère de la vie nouvelle, de la lumière pascalle, en lutte ouverte avec les valeurs fausses qui dominent maintenant la société. C'est là qu'il est fondé de parler de fardeau et de souffrance, et de la Loi dans son ancienne acception de condamnation. La vie chrétienne, qui n'est pas d'abord crucifixion mais résurrection, est aussi la lutte de la croix en vue de la résurrection. Il ne peut y avoir de retenue dans la lutte que le royaume de Dieu engage avec les principautés et les puissances de ce monde. Nous sommes appelés à combattre pour la justice, qu'elle soit personnelle ou publique et générale.

Le combat pour la justice sociale présente des risques. Nous pouvons donner de l'Évangile une lecture profane parce que nous avons conclu quelque accord provisoire pour combattre un mal donné, ou parce que nous sommes attachés sans discernement à un programme de changement. Ces dangers ne s'évitent que par la prédication de l'Évangile, de tout l'Évangile, car l'Évangile dépasse toujours les engagements et programmes particuliers discutables dans lesquels, de tout temps, l'Église se retrouve impliquée. La menace n'est sérieuse que si l'Église perd son point d'appui de l'Évangile même, et si l'armée d'Israël est, en fait, sur le point d'être séduite par les dieux des Cananéens qu'elle était partie combattre. Qu'une telle séduction, jamais complètement impossible, soit parfois d'une terrible vraisemblance, nous ne pouvons le nier. Mais nous

n'appellerons pas l'Église à la fidélité en lui épargnant les luttes et en lui conseillant de se satisfaire d'une existence repliée sur elle-même.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, les anglicans *evangelicals* furent très en vue dans les controverses publiques, et leur influence à propos des enfants abandonnés, de l'esclavage colonial ou du traitement des prisonniers appartient à l'histoire sociale anglaise. Ils se firent des ennemis, et les ricaneurs de Charles Dickens contre la « mode » de défendre la condition des prisonniers nous choquent maintenant. Mais, pour leurs contemporains, il n'était pas évident qu'il s'agit de luttes pour le « progrès » : nous pouvons le comprendre aujourd'hui. En particulier, l'opposition à l'esclavage paraissait être une résistance conservatrice contre le nouvel ordre économique mondial, contre le « grand système » colonial. Mais là n'est pas la question. Il n'est pas donné à tous de décider si la lutte qu'ils entreprennent sera « réformatrice » ou « conservatrice ». L'emploi de ces mots est soumis à la mode. Ces conditions peuvent changer en une nuit, comme beaucoup d'idées « de gauche » l'ont découvert à leurs dépens. L'ambition de s'engager dans une lutte à la mode n'est que l'ambition de prendre une pose sans avoir à payer le prix d'un conflit avec la société. La lutte de la croix ne doit son attrait qu'à la joie qu'elle annonce : l'espérance de la résurrection dans sa plénitude.

Mais on ne dira jamais avec assez de force que la lutte de l'Église, et d'ailleurs toute son existence, doivent tendre à la rédemption de l'humanité comme un tout. L'Église, en polémique *contre le monde*, cesserait d'être l'Église de Jésus-Christ si en même temps elle ne lutta pas *pour* le monde. Toute cause qui n'envisage pas la guérison de tous les enfants d'Adam est une cause sectaire, une vulgaire bagarre d'un clan pour triompher d'un autre. Mais il est difficile de lutter avec l'esprit libre, de résister aux adversaires sans refermer sur eux les portes de l'amour et de l'espérance. L'Église est au cœur de la contradiction des derniers temps, avec d'un côté l'ordre nouveau restauré par le Christ et, de l'autre, les vieilles troupes de la révolte, du chaos, de la mort. Elle doit vivre dans la joie de la résurrection pendant qu'elle souffre encore de l'hostilité de la croix. Elle doit en même temps mourir et vivre avec le Christ, ressentir la résurrection sur le lieu même de l'échec. Soutenir cette contradiction peut être si exigeant que l'Église pourrait bien être tentée de se retirer pour mener des manœuvres purement temporelles et provisoires, encaissant les gains, amortissant les pertes, cherchant à déjouer plutôt qu'à vaincre, à contourner les obstacles plutôt qu'à les affronter.

Mais alors, comment pourrait-elle rappeler que sa lutte est contre les principautés et puissances de ce monde, que son succès définitif est assuré

et qu'elle vaincra pour le compte de toute l'humanité ? Comment peut-elle garder, dans le combat, la force de Pâques, signe eschatologique de la résurrection de tout le genre humain ? Elle peut le faire en pardonnant à ses ennemis.

Ces trois dernières années, nous avons sans cesse réfléchi aux événements de l'Europe de l'Est, à la nouvelle revendication de la liberté, la liberté du culte n'étant pas la moindre, et à la chute d'un pouvoir « démodé » à force de tromperie et d'oppression. L'Église a eu un intérêt très intime à cette révolution, comme sa bénéficiaire et comme son inspiratrice. Mais, comme les autres révolutions, celle-ci a commencé dans la joie et a continué dans la colère. L'enthousiasme lui donna son premier élan, mais la revendication fut son moteur pour aller plus loin. Les *Psaumes* nous disent qu'en Dieu la colère est brève et fait place à la joie. Pour nous, c'est l'inverse : la joie s'use trop vite, pour laisser place à un ressentiment féroce. Notre joie manque de la constance nécessaire pour nous arracher ce souvenir obsédant du passé et pour tracer notre route future ; et nous nous fions à l'indignation pour faire le travail.

Mais Jésus a dit : « *Il y aura de la joie dans le ciel pour un pécheur qui se repent* » (Luc 15,7). Une révolution guidée par l'indignation s'intéressera peu au repentir. S'il est quelqu'un que vous n'auriez pas aimé être, ces dernières années et ces derniers mois dans l'ex-Europe communiste, c'est bien un communiste réformateur, qui commençait à douter et à espérer du changement. Ces gens ont été balayés, dans la recherche d'une rupture radicale avec le passé. Mais au ciel, il y a plus de joie pour un *apparatchik* qui commence à douter de la vérité du régime que pour quatre-vingt-dix-neuf dissidents libéraux. L'Église peut-elle s'identifier à la joie de Dieu ? Peut-elle accueillir son grand adversaire avec joie parce qu'il est lui aussi libéré des puissances de méchanceté spirituelle contre lesquelles elle luttait ? C'est seulement ainsi qu'elle peut être l'Église de Jésus-Christ, la communauté de salut. Peut-être, si nous revenons aux évêques de Nicée avec cette idée en tête, toute la révolution constantinienne nous apparaîtra-t-elle sous un nouveau jour.

Traduit de l'anglais par F. Mathieu.

Titre original : *Evangelical ethics*.

Oliver O'Donovan, prêtre de l'Église anglicane, marié, deux enfants. *Regius professor* de théologie morale et pastorale à Christ Church, Oxford. Dernière publication en français : *Résurrection et Expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique*, PUF, coll. (« Théologiques », 1993.

Servais PINCKAERS

La conscience et l'erreur

LA CONSCIENCE joue un rôle de premier plan dans la réponse aux questions morales qui se posent à nous aujourd'hui et qui sont débattues dans le public ou entre experts. La tendance est actuellement de s'en remettre à la conscience personnelle comme au juge en dernier ressort de la conduite à suivre par chacun dans les circonstances concrètes. Notre esprit démocratique, habitué à la diversité et au mouvement des opinions, favorise cette façon de voir, en morale comme en politique. Le danger est évidemment d'en arriver à confondre la conscience avec l'opinion. Le cardinal Newman constatait déjà, au siècle dernier, ce glissement de sens :

Quand nos compatriotes invoquent les droits de la conscience, ils ne songent plus aux droits du Créateur, ni aux devoirs des créatures envers lui (comme dans la tradition chrétienne) [...] ; ils songent au droit de parler, d'écrire et d'agir selon leur avis ou leur humeur sans se soucier le moins du monde de Dieu [...] (ou) de suivre la loi morale (*Lettre au duc de Norfolk*, ch. V).

La conscience a évidemment un rôle essentiel à remplir dans le jugement moral ; mais tout dépend de ce qu'on met sous le mot : la conscience est-elle la voix de Dieu et de sa loi, la voix de la vérité et du bien au fond de moi, ou signifie-t-elle surtout le droit que j'ai de faire entendre ma voix parmi les autres ?

Les moralistes étaient devenus traditionnellement les défenseurs de la loi et les directeurs de la conscience dans la tâche qu'ils lui attribuaient : faire connaître la loi morale et montrer comment la mettre en application dans les circonstances concrètes, en distinguant le bien et le mal, le

permis et le défendu. Leur rôle consistait particulièrement à examiner et à résoudre les cas douteux. À l'heure actuelle, les moralistes sont plutôt devenus les soutiens de la liberté en face de la loi et s'appuient assez volontiers sur les cas difficiles, sur l'expérience personnelle et sur l'opinion majoritaire, quitte à faire la critique de l'autorité ecclésiastique, gardienne de la loi. Ici aussi on constate le danger de confondre la conscience avec les opinions et d'abandonner finalement chacun à sa propre conscience.

Dans ces débats sur la conscience, la doctrine de saint Thomas soutenant qu'il faut toujours suivre sa conscience, même si elle est erronée et, en fait, contraire à la loi, s'est peu à peu imposée parmi les moralistes et a joué un rôle important. On l'a progressivement appliquée au cas des païens, puis des Indiens d'Amérique et des juifs, enfin, très prudemment, au problème des hérétiques, à la suite de la Réforme. Cette doctrine offrait un fondement à la tolérance envers ceux qu'on estimait être objectivement dans l'erreur : ils pouvaient être de bonne foi et excusés, s'ils suivaient leur conscience¹. Aujourd'hui, nous sommes passés de la tolérance à l'œcuménisme et à la proclamation de la liberté de conscience en matière de religion. Le progrès dans la compréhension est sensible, mais on peut craindre qu'un usage inconsidéré de l'idée de la liberté de conscience ne fasse perdre le sens des exigences de la vérité, ainsi que des devoirs qui vont de pair avec les droits de la conscience.

Il est donc important pour nous de réfléchir à la doctrine de saint Thomas sur l'obéissance à la conscience, même erronée. Cependant, pour bien la comprendre, il nous paraît indispensable de la replacer dans le contexte de la théologie morale que notre Docteur a construite et de faire la comparaison avec la systématisation, de fait très différente, des manuels modernes de morale qu'on a pu qualifier de morale de la conscience. Nous commencerons par ce dernier point, parce que nous avons été formés, dans la catéchèse et la prédication, par cette conception des derniers siècles d'une morale centrée sur la conscience et les obligations, si bien que nous employons spontanément ses catégories et adoptons sa façon de poser les problèmes moraux comme des cas de conscience. La découverte d'un autre type de morale, que nous présente saint Thomas, nous aidera à mieux cerner la question de la conscience en l'inscrivant dans un horizon plus large.

1. Cf. J.-P. MASSAUX, dans *La Liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècle)*, Genève, 1991, pp. 237-255.

Le système des morales de la conscience

Les théologiens qui ont composé les manuels de morale après le concile de Trente, avec le souci de les adapter aux idées de leur temps et aux besoins de la pastorale, ont plus innové qu'ils ne semblaient le penser eux-mêmes. Ils ont notamment introduit un nouveau traité consacré à la conscience dans la morale fondamentale, à côté des traités de la loi, des actes humains et des péchés, alors qu'ils écartaient le traité du bonheur et réduisaient l'étude des vertus. En même temps, leur intérêt pour l'examen des cas faisait de la morale le domaine des « cas de conscience », ce qui lui valut le nom de « casuistique ». En mettant ainsi la conscience à l'avant-plan, ils ont vraiment fait d'elle le lieu central de la morale. La morale est devenue une affaire de conscience.

Notons simplement que la *Somme* de saint Thomas ne comporte pas de traité de la conscience dans sa partie morale et qu'on n'y rencontre pratiquement pas d'examen de cas de conscience. C'est la vertu de prudence qui occupe chez lui la place décisive dans le jugement moral concret. Nous sommes dans un autre univers.

Le rôle de la conscience

Quel est exactement le rôle de la conscience dans le nouveau système ? Il est entièrement déterminé par le débat entre la loi et la liberté, dont on a pu dire qu'elles sont comme deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains. Les actes sont considérés comme la propriété naturelle de la liberté (la liberté d'indifférence, comme pouvoir de choisir entre des contraires) et moralement indifférents jusqu'à ce qu'intervienne la loi, expression de la volonté divine souveraine. La loi limite la liberté sous la forme du commandement ou de l'interdit. Elle s'impose avec la force de l'obligation et crée ainsi la moralité. La qualité morale advient donc aux actes de l'extérieur avec l'obligation légale. On dira que la loi possède un acte quand il tombe sous une obligation fixée par elle.

Dans ce cadre, la question morale consistera essentiellement à tracer la délimitation entre ce que possède la loi et ce que possède la liberté, c'est-à-dire à déterminer aussi exactement que possible ce qui est obligatoire dans les circonstances concrètes et ce qui ne l'est pas, ce qui est permis et ce qui est défendu.

Tel est précisément le problème qui se pose à la conscience : placée au plus près de l'action à faire, ayant derrière elle la loi et devant elle la liberté, il lui revient de notifier et d'appliquer la loi dans telle ou telle

situation, de décréter par suite ce qu'on peut faire et ce qu'on ne peut pas faire, ce qu'on est tenu de faire et ce qu'on reste libre de faire.

La question de la conscience douteuse

Le problème prend de l'acuité lorsque survient le doute dans l'application de la loi. C'est le cas de la conscience douteuse, ce qu'on nomme proprement le cas de conscience.

Comment sortir du doute sur la loi, telle sera la question majeure qui occupera les moralistes et les divisera en probabilistes, probabilioristes, équiprobabilistes, tutioristes, etc., selon les critères qu'ils utilisent pour résoudre le doute. Nous sommes bien au siècle de Descartes. Le doute est au centre des préoccupations tant morales qu'intellectuelles ; il se fixe ici dans la conscience.

Comment fera-t-on pour traiter les cas de conscience ? Nous sommes, de fait, dans une conception de type juridique, qui se retrouve, remarquons-le, dans la représentation du sacrement de la pénitence, auquel préparent les manuels, où le prêtre joue le rôle du juge appliquant la sentence de la loi morale à l'aveu du pénitent. En morale, vis-à-vis de la conscience, la loi, comme en droit positif, remplit une fonction de principe dans la formulation précise qui en assure la promulgation. Il faut donc d'abord connaître et interpréter la loi dans sa littéralité. Pour ce faire, la conscience aura besoin d'experts : ce seront les moralistes, dont les jugements constitueront une manière de jurisprudence. Ainsi s'introduira l'habitude de juger des cas de conscience moins pour des raisons internes, qui tiennent à la matière en cause, que pour des raisons externes, c'est-à-dire par les avis des moralistes selon leur autorité et selon leur nombre, pour ou contre telle opinion. Nous retrouverons en casuistique toutes les subtilités du droit, toute l'habileté et les raffinements des experts.

La conscience entre la loi et la liberté

Ainsi comprise, la moralité apparaît comme extérieure à l'homme par la loi qui la constitue et par la manière juridique de traiter ses problèmes. La conscience cependant, tout en étant l'agent de la loi et son interprète, reste bien intérieure au sujet humain. Dans la tension qui règne entre la liberté et la loi, où prédomine la question du rapport à l'autorité qui dicte la loi et du fondement des normes, la conscience est sur la balance : elle représente la loi à l'intérieur du sujet, mais, en même temps, elle

représente celui-ci devant la loi et incline à favoriser la liberté, soit pour empêcher que la loi n'impose un fardeau trop lourd et que son application ne devienne dommageable (on dira qu'une loi n'oblige pas *cum magno incommodo*, « si elle entraîne un dommage important »), soit par un souci de miséricorde qui tempère la stricte justice dans la pastorale sacramentelle.

Actuellement le fléau de la balance penche assez nettement, dans l'opinion de beaucoup, en faveur de la liberté au nom de la conscience personnelle, au point de donner à certains l'impression qu'il n'y a plus de loi, plus de morale. Il ne reste plus que la conscience, elle-même bien embarrassée de sa solitude. De toute manière, en se plaçant plutôt du côté de la liberté, la conscience en vient à partager la tension qui oppose celle-ci à la loi et à l'autorité, avec le risque de manquer à sa fonction première d'être le témoin de la loi morale dans le cœur de l'homme.

Il faut toujours suivre la conscience, même erronée

Tel est le système de morale où s'inscrit, à l'époque moderne, la thèse reprise à saint Thomas qu'il faut toujours suivre sa conscience, même si elle est dans l'erreur. Si on la comprend dans le sens des moralistes traditionnels, elle sert de confirmation à l'obligation de conscience, car celle-ci se maintient même si la conscience se trompe sur la loi qui est pourtant l'origine de l'obligation. Dans cette conception légaliste de la morale, l'erreur devrait enlever à la conscience sa force obligatoire, ce qui pourrait étendre le doute même à la conscience certaine — car de celle-ci on peut toujours se demander si, sans le savoir, elle n'est pas dans l'erreur par suite d'une ignorance ou d'une inadvertance concernant la loi ou les circonstances. L'opinion de saint Thomas vient opportunément refermer la brèche : même si elle se trompe sur la loi, la conscience garde la force d'obliger, non sans doute parce que telle est la loi, mais parce qu'on la pense telle, et qu'on enfreindrait du moins l'idée de la loi si on agissait contre la conscience erronée.

Cependant, l'affirmation qu'il faut toujours suivre sa conscience, même quand elle se trompe, comporte un risque pour ceux qui favorisent la liberté au détriment de la loi. Elle peut les conduire à détacher la conscience du souci de la vérité et contribuer à établir dans leur esprit une égalité générale entre les consciences, quelle que soit leur opinion, vraie ou fausse. On n'aura plus d'autre critère pour les départager que le nombre, le calcul de la majorité.

Le système de saint Thomas : une morale de la béatitude et des vertus

Il est temps que nous abordions saint Thomas. La base de sa doctrine morale réside dans sa conception de l'homme créé à l'image de Dieu et doté par lui des inclinations naturelles à la vérité, au bien, au bonheur et à la vie en société, lesquelles correspondent au sens d'autrui et à l'aspiration vers Dieu selon les deux premiers commandements placés par le Christ en tête de la Loi. C'est à cause de l'ouverture de ces inclinations spirituelles à l'universalité du vrai et du bien que nous sommes libres. Nous jouissons d'une liberté non d'indifférence, mais d'attrait à l'égard du bien, qui nous rend capables de dépasser tout bien limité et nous fait rechercher le progrès et la perfection dans nos actes. Cette liberté, qu'on peut appeler une liberté de qualité, nous est donnée en germe ; elle se développe en nous par l'éducation et par l'acquisition des vertus. Les vertus ne sont pas de simples habitudes, mais des qualités dynamiques de l'esprit et du cœur, des lumières et des énergies intérieures en vue de l'action. La Loi, qui a charge de nous guider, est avant tout une oeuvre de sagesse. Venant d'au-dessus de nous, elle pénètre en nous comme la loi naturelle, inscrite dans le cœur de chaque homme en conformité avec ses inclinations spirituelles, comme aussi la Loi nouvelle qui est la grâce même de l'Esprit-Saint présente et active dans l'âme des croyants, leur servant de guide intérieur et de soutien. Alors que le Décalogue portait surtout sur des actes extérieurs, le meurtre, l'adultère, etc., la Loi nouvelle est la règle des actes intérieurs, des mouvements du cœur de l'homme, à la racine de ses actions, comme la colère ou les désirs mauvais.

La morale de saint Thomas partira donc de la spontanéité spirituelle qui s'exprime dans la question du bonheur, placée en premier lieu, dont la meilleure réponse provient des béatitudes évangéliques. L'étude se poursuit par l'analyse des actes humains, sans négliger l'apport de la sensibilité, en vue d'assurer leur qualité et leur perfection, bien au-delà donc du permis et du défendu légalement. Thomas organisera ensuite l'ensemble de sa morale autour des vertus théologiques et cardinales, auxquelles il associera — on n'y a pas été assez attentif — les dons du Saint-Esprit. Il analysera aussi les vices et les péchés d'une façon réaliste et précise, mais comme l'envers des vertus, comme des maladies ; ils n'occuperont pas l'avant-plan chez lui. Son étude des lois est très diversifiée. Partant, dans l'homme, de la loi naturelle, elle atteint son sommet dans la Loi nouvelle définie par la grâce du Saint-Esprit reçue dans la foi et opérant par la

charité ; le sermon du Seigneur est son texte et les sacrements sont ses pourvoyeurs.

Dans cet organisme riche et complexe, groupé autour des vertus et des dons, saint Thomas met en évidence deux centres de connexion : la charité d'abord, qui noue entre elles et vivifie toutes les vertus — car, sans cet amour, elles seraient comme mortes — ; la prudence ensuite, qui est le cocher du char des vertus, selon l'image familière aux anciens, le guide des vertus théologiques elles-mêmes, par son discernement de la mesure à observer dans l'agir concret. Sans la prudence, toutes les vertus s'égareront, même les plus généreuses.

Notons que la prudence dont nous parlons n'est pas la vertu précautionneuse qu'on imagine souvent. La véritable prudence réside dans la perspicacité de l'esprit qui, usant de la science et de l'expérience acquises, recherche avec soin et détermine avec justesse ce qu'il convient de faire pour le bien, pour le mieux. La prudence est, en outre, la vertu du faire ; elle ne se limite pas à nous conseiller, elle nous fait agir — car n'est pas vraiment prudent celui qui se borne à discuter, si habilement que ce soit, sans oser passer à l'action. La prudence est à la fois une vertu intellectuelle, car elle recherche la vérité pratique, et existentielle, car elle met en pratique.

La place de la conscience

C'est aux côtés de la prudence, pour l'aider dans son jugement sur l'action, que prendra place la conscience. Saint Thomas cependant n'étudiera pas la conscience dans le traité de la prudence. Il ne la considère pas, en effet, comme une vertu, mais comme une activité de la raison pratique, ainsi qu'en témoigne l'usage courant qui énumère les différents actes de la conscience : elle oblige ou défend, elle excuse ou accuse, elle témoigne de ce qu'on a bien fait ou mal fait, etc. Saint Thomas traitera donc de la conscience parmi les facultés intellectuelles (I^a, q. 79, a. 13) et dans l'étude de la moralité des actes humains, où nous trouvons précisément la question de la conscience erronée (I^a II^{ae}, q. 19, a. 5-6) 1.

Quand il étudie la conscience, les préoccupations de notre auteur sont très différentes de celles des casuistes. Il est en train de bâtir une théologie

1. Saint Thomas avait déjà abordé la question de la conscience erronée à plusieurs reprises dans ses oeuvres antérieures : dans le *Commentaire des Sentences*, liv. II, d. 24, q. 2 ; dans les *Questions de veritate*, q. 17 ; dans les *Questions quodlibétiques*, q. 3, a. 1-2.

comme on édifie une cathédrale. Son premier souci est de bien tailler les pierres qu'il emploie, c'est-à-dire de définir exactement puis d'agencer entre elles les réalités dont il parle, les notions qu'il utilise. Les problèmes discutés entre théologiens, à l'époque, concernent la nature et la distinction-des facultés de l'homme, des vertus et des dons, des péchés et des lois. On en vient ainsi à se demander à quelle faculté se rattache la conscience, si elle est un *habitus* ou un acte.

La syndérèse, étincelle de la conscience

Dans cette recherche très pénétrante, où concourent l'analyse aristotélicienne et la tradition chrétienne qui a véhiculé l'idée de la conscience, nous rencontrons un élément très intéressant pour nous, mais qu'il faut savoir extraire.

Pour saint Thomas, la conscience comporte, en fait, un double niveau : elle est la plus visible au plan de la sentence qu'elle émet sur les actes, faits ou à faire ; mais, en sa profondeur, la conscience met en œuvre un sens naturel et radical du bien et du mal que notre Docteur définit, dans son langage technique, comme *l'habitus* naturel des premiers principes de la raison pratique et qu'il nomme, avec la tradition, la syndérèse. Rarement, en voulant la définir, on a recouvert d'autant de mots abstraits une réalité plus précieuse pour nous.

Heureusement, saint Thomas lui-même nous rapporte, en marge de son exposé, une image très éclairante pour manifester cette source de la conscience. Elle nous vient de saint Jérôme. Dans son commentaire sur la vision des quatre animaux d'Ézéchiel, ce Père parle en effet de la syndérèse comme de « *l'étincelle de la conscience* » qui ne s'éteint pas même dans le cœur de Caïn, après son crime, et il la compare à l'aigle qui corrige de haut, quand elles se trompent, la raison et la sensibilité symbolisées dans la vision par l'homme, le lion et le taureau. Saint Thomas s'est donné la peine d'expliquer l'expression de saint Jérôme en faisant la distinction entre l'étincelle, comme ce qu'il y a de plus pur dans un feu et qui vole au-dessus de la flamme, et le feu lui-même, mêlé à de la matière étrangère qui en altère la pureté. L'étincelle, c'est la syndérèse, pure lumière de vérité ; le feu, c'est la conscience qui peut accidentellement se tromper en s'appliquant à une matière particulière, inférieure à la raison (*De veritate* q. 17, a. 2, o. 3). Ainsi, la syndérèse est proprement l'étincelle de la conscience, le foyer de lumière qui l'illumine.

Malgré la comparaison avec l'étincelle si mobile, la syndérèse, d'après saint Thomas, n'est pas une lumière intermittente en nous ; elle est

constante, elle est même indestructible, car elle tient à la nature de notre esprit. C'est un *habitus* naturel. L'exemple de Caïn après son forfait illustre bien cette permanence. Aussi notre Docteur estime-t-il que la syndérèse, entendue comme la lumière originelle sur le bien et sur le mal dans le cœur de l'homme, ne peut pas se tromper, ni pécher, et qu'on ne peut l'éteindre. Voici comment il l'explique :

Pour que les oeuvres humaines puissent avoir de la rectitude, il est nécessaire qu'il y ait en elles un principe permanent, d'une rectitude immuable, qui serve de mesure pour toutes les oeuvres de l'homme, de sorte que ce principe résiste à tout ce qui est mal et accorde son assentiment à tout ce qui est bon. Telle est la syndérèse, dont la fonction est de reprocher le mal et d'incliner au bien ; aussi faut-il concéder que la syndérèse ne peut pas pécher (*De veritate* q. 17, a. 2).

Cela signifie qu'au fond de la conscience de tout homme subsiste, quoi qu'il puisse faire, un sens naturel du bien et du mal, une petite lumière tenace qui rend témoignage au bien et proteste contre le mal.

Nous avons là, notons-le, une base solide pour édifier un dialogue avec les autres hommes, malgré les erreurs, les péchés, les contrariétés. Elle tient à la connexion de l'aspiration au bien avec le sens de la vérité qui persiste en nous dans l'intimité de la conscience, comme une étincelle toujours capable de propager la lumière et le feu dans le cœur et dans la vie. On peut aussi comparer la syndérèse à une corde secrète, d'une sensibilité profonde, que peuvent émouvoir une parole juste et bonne, un exemple frappant, un geste d'amitié ou de pardon.

Remarquons en passant que saint Thomas se représente la conscience sous la forme d'une lumière plutôt que comme une voix. Ainsi, il appliquera volontiers à la syndérèse la parole du psaume IV : « *La lumière de ta face s'est empreinte sur nous.* » La syndérèse est une participation directe à la lumière de Dieu, rayonnant en nous qui sommes créés à son image. La conscience qu'elle éclaire sera donc le reflet de la lumière de Dieu dans nos jugements d'action.

La conscience et son Jugement sur nos actes : une possibilité d'erreur

Passons au niveau de la conscience proprement dite. Se fiant à la manière dont on en parle communément, saint Thomas la considère comme un acte issu de la syndérèse. Pour en expliquer les mouvements, il la rapporte à la raison pratique, conformément à son analyse des facultés

héritée d'Aristote. La syndérèse est la lumière des premiers principes sur le bien et sur le mal ; la conscience met ces principes en application à l'aide du raisonnement, par la réflexion, la recherche et la délibération sur nos actes selon leur matière, leur fin et leurs circonstances ; elle aboutit à un jugement sur la qualité des actes, à faire ou déjà faits, qui s'exprime sous la forme de l'obligation, de l'interdit ou dans le remords.

C'est dans ce travail d'investigation et d'évaluation des matériaux de nos actes, où entrent aussi nos dispositions personnelles avec nos limites et nos faiblesses, que peut se glisser l'erreur de jugement sur la qualité morale, sur la conformité de nos actions à la loi de Dieu. Par suite d'une ignorance, dont on peut être responsable au moins par négligence, il arrivera qu'on estime bon en conscience ce qui ne l'est pas, ou mauvais ce qui est bon ou indifférent, comme, pour des chrétiens, de manger de la viande offerte aux idoles, selon le cas traité par saint Paul dans sa première lettre aux Corinthiens. Saint Thomas avance l'exemple, que les moralistes ne reprendront guère après lui, d'un païen qui verrait dans la foi au Christ un acte mauvais, contraire à la raison.

La conscience est une chercheuse de vérité

Il convient ici de nous rappeler le contexte de la morale de saint Thomas. Elle a sa racine dans nos aspirations à la vérité, au bien et au bonheur que développent les vertus, comme des énergies intérieures. La question morale ne se limitera donc pas à la détermination du permis et du défendu ; elle visera à assurer la bonne qualité de l'action, le progrès, la perfection. La conscience suivra ce dynamisme qui lui vient des profondeurs de la nature spirituelle de l'homme ; elle se consacrera au service de la vérité et du meilleur bien et en sera le témoin en nous ; elle pourra ainsi devenir la source de la joie la plus véritable et de la paix la plus sûre selon le verset du psaume IV appliqué plus haut à la syndérèse et qu'il convient de compléter :

Beaucoup disent : « Qui nous fera voir le bonheur ? » Fais lever sur nous (dans notre conscience) la lumière de ta face. Seigneur, tu as mis en mon cœur plus de joie qu'aux jours où leur froment, leur vin nouveau débordent. En paix, tout aussitôt, je me couche et je m'endors parce que c'est toi, Seigneur, qui m'établis à part, en sûreté.

Il n'existe donc pas de faille entre la conscience et la vérité. Comme un rayon de lumière intérieure, la conscience est tout ordonnée à la vérité ; elle cherche à faire la vérité en nous, selon l'expression de saint Jean. Le premier devoir qu'elle nous impose est de chercher la vérité et d'y con-

former nos actes. Elle est comme une poussée intérieure vers le vrai bien.

L'erreur est donc une donnée accidentelle et anormale dans la conscience ; elle est contraire à sa nature et s'explique par nos limites, nos ignorances et nos paresse, par nos péchés qui forment un voile plus ou moins opaque devant la lumière, par l'attrait enfin et la pression du monde extérieur qui détourne notre attention de la petite étincelle qui luit en nous. La conscience est une chercheuse de vérité ; elle ne peut pas, sciemment, composer avec l'erreur et le mal qui la nient et la corrompent.

La conscience, porteuse de vérité

L'intransigeance de la conscience sur la question de la vérité et de la droiture — saint Paul ne dit-il pas : « *Que votre charité déteste le mal et soit solidement attachée au bien* » ? = peut parfaitement s'allier avec la plus large compréhension et miséricorde à l'égard des personnes, y compris envers nous-mêmes. Quels que soient l'erreur et le péché que nous constatons en autrui, notre conscience nous avertit que subsiste toujours au fond de lui l'étincelle que nous avons nommée la syndérèse, ce rayonnement secret qui vient de la face de Dieu, plus puissant que les ténèbres de la faute. C'est pourquoi saint Paul nous recommande : « *Bénissez, ne maudissez pas (...). Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien* » (Romains 12). En faisant le bien, notamment dans le pardon, nous pouvons toucher, avec la grâce de Dieu, la fibre de la conscience en ceux qui nous ont fait du mal ou qui paraissent les plus égarés dans le péché. Ainsi, la conscience nous incline à œuvrer au service de la vérité et du bien autour de nous.

Mais la question de l'erreur de conscience nous concerne, nous aussi. Quelle que soit notre bonne volonté, ne nous arrive-t-il pas de faire du mal, alors même que nous voulions faire le bien ? Nul n'est à l'abri de telles erreurs et notre conscience nous semble parfois bien obscure. Comme dit le psaume : « *Qui peut discerner ses erreurs ? Purifie-moi de celles qui m'échappent* » (18, 13). Nous devons donc commencer par nous accepter nous-mêmes avec la possibilité de nous tromper, avec le souvenir parfois cuisant de nos bévues, de nos contradictions et de nos chutes, dans la miséricorde ; non point par une tolérance commode qui efface la différence entre le bien et le mal, mais par le sursaut exigeant de la confiance en la petite lumière que Dieu a mise au fond de nous, en sa capacité de répandre la vérité dans toutes les parties de notre être et d'en

chasser peu à peu l'erreur et le péché. Tel est le combat de la conscience chrétienne éveillée par la lumière du Christ, dont nous parle saint Paul :

C'est l'heure de vous arracher au sommeil (...). Le jour est arrivé. Laissons jà les oeuvres de ténèbres et revêtons les armes de lumière (...). Revêtez-vous du Seigneur et ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises (*Romains* 13, 11-14).

Aussi devons-nous toujours suivre la lumière de la conscience pour qu'elle nous conduise sur le chemin de la vérité, sans nous laisser arrêter par l'idée des erreurs ou des manquements qui peuvent survenir et dont le Seigneur peut, d'ailleurs, nous faire tirer profit pour nous former à l'humilité, sans laquelle on ne peut recevoir la vérité.

Telle est bien l'expérience dont témoignait Newman quand il enseignait à ses paroissiens que l'obéissance à la conscience conduit à la vérité, et quand il avouait à un de ses amis :

Une conscience fautive, suivie fidèlement, par la miséricorde de Dieu, m'a, à la longue, mené au droit chemin.

Ou encore, peu avant sa conversion :

Certainement j'ai toujours constaté que l'obéissance à une conscience même dans l'erreur était le chemin pour parvenir à la lumière.

Ce n'est évidemment pas, Newman le savait fort bien, l'erreur qui conduit à la lumière, mais l'obéissance à la conscience, parce qu'au fond de celle-ci, au-delà de nos obscurités, brille un rayon de la clarté de Dieu, qui a charge de nous guider vers la vérité entière si nous lui restons fidèles et dociles à travers les épreuves et les détours de la vie.

N'est-ce pas ainsi que nous pouvons réaliser la définition du chrétien que nous propose saint Paul :

Vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres (...); tous vous êtes des fils de la lumière, des fils du jour (...). Alors ne nous endormons pas comme font les autres, mais restons éveillés et sobres (*1 Thessaloniens* 5, 4-6).

Notre conscience n'est pas seule

Ajoutons une dernière note. La conscience est en nous une étincelle chercheuse de vérité et de bien. Dans sa tâche d'illumination, elle ne nous laisse pas seuls ; elle nous pousse à nous servir de toutes les sources de vérité mises à notre disposition : les enseignements de la Révélation et de l'Église dans son magistère, la doctrine et les exemples des saints, auréolés ou non, les réflexions des théologiens et les conseils des gens

d'expérience ou de rios amis, car nous avons besoin les uns des autres dans la quête du bien. Mais, par-dessus tout, la conscience nous incite à nous tenir à l'écoute du Maître intérieur, le Christ, notre Lumière, par la méditation assidue de sa Parole et dans l'entretien de la prière. Ici encore saint Paul nous montre le chemin : c'est par la référence à l'amour du Christ et à son exemple qu'il résolvait principalement les cas de conscience qui lui étaient soumis. Aussi recommandait-il dans ce genre de débat : « *Soyez accueillants les uns pour les autres, comme le Christ le fut pour vous à la gloire de Dieu* » (*Romains* 15, 7).

Les temps sont durs

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir condition page 141)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Servais (Théodore) Pinckaers, né à Liège en 1925. Entré chez les dominicains en 1945. Études au studium de La Sarte, Huy (Belgique) et à Rome. Doctorat, puis maîtrise en théologie. Enseigne la théologie morale à l'université de Fribourg (Suisse) depuis 1973. Publications : *Le Renouveau de la morale* (Tournai, 1964), *Les Sources de la morale chrétienne* (Fribourg, 1985, 1990), *La Prière chrétienne* (Fribourg, 1989), *La Grâce de Marie* (Paris, 1939), *L'Évangile et la morale* (Fribourg, 1990), *La Morale catholique* (Paris, 1991).

Reinhard LOW

L'intériorisation des normes : un problème naturaliste

L'EXISTENCE de ce que nous nommerons pour l'instant la conscience¹ est de nos jours à peine contestée, même dans la perspective d'une vision du monde naturaliste (évolutionniste).

On entend par là un catalogue de normes et de tabous, qu'un homme s'approprie peu à peu au cours des premières années de son développement, et qui est surtout influencé par les parents, les camarades, les professeurs, ainsi que par d'autres éléments, comme par exemple la télévision ou encore tel ou tel livre. Dans une telle perspective, la conscience se développe comme une instance qui a pour fin (apparente) l'optimisation de l'action à l'intérieur d'un groupe ou d'une lignée, ainsi que de ses capacités de défense vers l'extérieur. Cela signifie : la conscience (dans son développement formel) représente, dans le cadre de la *kin-selection* (sélection préférentielle de gènes semblables), une élévation ou même une optimisation des avantages communs à un groupe spécifique d'individus unis par la ressemblance. Dans le cas contraire, elle ne se serait même pas développée². Par ailleurs, la conscience représente une valeur de sélection individuelle, en ce sens qu'elle décharge celui qui agit, lorsqu'il agit, de réflexions incessantes quant à sa justification. Nous en trouvons chez Konrad Lorenz un amusant exemple : un homme, du haut d'un pont,

1. Le terme *Gewissen* désigne la conscience morale, à la différence de *Benutzsein*, conscience en son sens simplement réflexif. Nous traduirons cependant seulement par « conscience », l'ambiguïté n'étant pas à craindre ici. (N.d.T.)

2. Cette structure d'argumentation se retrouve chez H. VON DITFURTH : *Der Gels: fiel nicht vom Himmel* (L'esprit n'est pas tombé du ciel), Hambourg, 1976, ainsi que chez d'autres auteurs qui ont vulgarisé la théorie évolutionniste.

entend hurler» un bébé qui se noie ; il saute dans le fleuve, et le sauve. C'est là exactement, selon Lorenz, ce qu'aurait fait un chimpanzé. En revanche, si l'homme avait tout d'abord testé la capacité de généralisation de la maxime de son action, comme l'indique Kant, l'enfant, pendant ce temps-là, se serait noyé¹.

Ces remarques préalables permettent de dégager l'articulation des réflexions qui vont suivre. La première partie est consacrée au problème de l'« intériorisation » des normes dans la conscience. La deuxième s'occupe de la généalogie de la conscience. La troisième affirme l'incommensurabilité de la conscience aux règles de l'action fondées sur une théorie naturaliste.

L'intériorisation des normes

La compréhension moderne du monde, centrée sur les sciences naturelles, n'est plus, depuis longtemps déjà, une hypothèse, mais une vision du monde parfois fanatique, dont des convictions massives constituent le fondement ou la trame. Son principe le plus haut est celui d'une explication intégrale, par les sciences de la nature, de tous les phénomènes de la réalité. Au rang de ces phénomènes, il faut aussi compter la conscience, qui, chez les mammifères les plus évolués, formes préalables de *l'homo sapiens*, s'est développée comme une instance de libération². Cette fonction de libération fut d'une part favorisée par les effets positifs qu'elle exerçait sur la survie, et put, d'autre part, avoir été volontairement ancrée et développée par des « hommes-médecine », des prêtres ou des chefs de tribu astucieux. Elle se caractérisait de toute façon par une réduction de la complexité. Un canon de commandements ou d'interdictions — telles par exemple les lois de Moïse, qui connurent un si grand succès —, qui coupait court à toute discussion exégétique en renvoyant à un décret divin, donnait non seulement aux adultes les règles de leur action, mais constituait aussi le cœur de l'éducation des enfants et des jeunes gens.

La thèse de l'« explication naturelle » de la conscience fut particulièrement confortée par les recherches éthologiques, et cela non seulement

1. K. LORENZ: *Das sogenannte Böse* (Ce que l'on appelle le mal), Munich, 1974, p. 240 sq.

2. Nous traduisons ainsi *Entlastungsinstanz*, qui signifie plus précisément « instance de déchargement, de soulagement ». (N.d.T.)

chez les hommes, mais aussi chez les singes, les chiens et les oies. C'est à Konrad Lorenz que revient le mérite d'avoir porté un éclairage scientifique sur les complexes structures de l'action chez ces derniers animaux. C'est ainsi que les oies se refusent, après un conditionnement approprié, à monter un escalier, qu'elles montrent, comme les chiens, une mauvaise conscience, elles poussent des cris, etc. Il reste à se demander ce que signifie véritablement le concept d'intériorisation des normes de l'action. La réponse, grossièrement résumée, est la suivante. La plupart des modèles de l'action chez les animaux supérieurs, y compris chez l'homme, sont innés (comme l'instinct, mentionné plus haut, de sauver l'enfant). Même les hommes ne sont pas tout à fait libres de s'y conformer ou non ; pour agir « en opposition à », il faut toujours surmonter un seuil de blocage. Les espaces qui demeurent libres pour les conditionnements sont à vrai dire si grands chez l'homme par rapport aux autres espèces que la phase de conditionnement en elle-même est complètement oubliée. Mais ce fait est au plus haut point générateur de conflit, puisque la rencontre de deux normes opposées, l'une et l'autre intériorisées, produit généralement non pas la tolérance, mais le combat.

D'un point de vue philosophique, le problème se pose de la façon suivante : il est vrai que le conditionnement aux normes, à l'intérieur d'un groupe (d'une société, mais aussi d'une famille) est grand et en principe susceptible d'être révisé lorsque l'individu a atteint un certain âge (un certain niveau d'intelligence). Mais il est caractéristique des normes qu'elles s'émancipent de leur propre origine : l'homme ne sait plus comment il en est arrivé aux normes qu'il suit. Il faut de toute façon insister sur le caractère providentiel de cet allègement de l'action par l'oubli de ses fondements. Il y a là une liberté — au sens philosophique du terme — manifeste, en ceci que la conscience agit, en tant qu'insistance inconditionnée, avec le plus grand succès, dès lors qu'elle dissimule son propre conditionnement.

Il faut alors être particulièrement attentif au concept d'intériorisation des normes. En bref, l'intérieur est en réalité l'extérieur ! Une espèce se différencie des autres en ordonnant une classe d'actions selon une norme : c'est ainsi que le phénotype, la forme de l'action, a son corrélat, certes beaucoup plus « restreint », mais tout aussi extérieur, dans le génotype. Dans les deux cas, il s'agit de faits compris de façon positiviste, qui ne sont pas *explicitement* quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. Le non-être, ou encore l'être autre n'apparaît pas dans la vision du monde naturaliste, même lorsque l'homme se décide à agir contre une norme (un animal ne le peut pas). Il n'y a pas de pur négatif, d'être « en opposition

à », qui ne soit en même temps un « mais à cause de » positif. C'est ce que confirme ce qui suit.

La conscience et la faute

On trouve, à côté de l'explication naturaliste de la conscience et de sa genèse, des considérations psychologiques incomparablement plus subtiles, qui sont liées au nom de Frédéric Nietzsche, et plus particulièrement à son ouvrage *La Généalogie de la morale*. Nietzsche distingue deux sortes de conscience : l'une est caractérisée par l'intériorisation de la faute commise contre des commandements divins (c'est là la *mauvaise* conscience), commandements provenant bien évidemment d'hommes qui ont de leur côté un intérêt à ce que l'instinct de liberté se retourne contre lui-même. Là encore, la conscience apparaît comme une instance de libération — libération vis-à-vis de la nécessité de produire, à partir de la volonté de puissance, quelque chose de grand, de mener une vie forte. La volonté de se punir soi-même à cause de la mauvaise grâce à vivre d'une vie consacrée à Dieu est présente dans la mauvaise conscience ; le châtiement et la pénitence qui en sont les conséquences permettent de reprendre souffle : on est de nouveau dans le troupeau, on s'était rendu coupable d'une faute, on a expié, on peut de nouveau être pris en compte.

Nietzsche oppose à cela un deuxième type de conscience, qui ne mérite à vrai dire ce nom que par analogie : cette conscience est « *la fière connaissance du privilège extraordinaire de la responsabilité, la prise de conscience de cette rare liberté, de cette puissance sur lui-même et sur le destin (...) — comment l'appellera-t-il, cet instinct dominant ? (...) Aucun doute : cet homme souverain l'appelle sa conscience...* » (*Généalogie de la morale*, II, 2.)

La première sorte de conscience pourrait être caractérisée comme une variante répressive, dont la différence avec la sphère animale consiste dans le total arrachement à l'explication naturaliste (qui existait tout autant en 1880 !). Elle apparaît de façon paradigmatique comme « *le remords' (...) chez le coupable...* » (*Généalogie de la morale*, II, 14), mais est alors particulièrement rare. Le grand criminel, placé devant son méfait, ne devrait en effet pas, selon Nietzsche, dire : « *Je suis méchant* », mais : « *Il s'est produit là un accident imprévu.* » La deuxième sorte de

1. Littéralement « morsure de conscience », *Gewissensbiß*. (N.d.T.)

conscience dépasse la dimension de la faute, de l'expiation et de la moralité, elle se donne à elle-même des lois, s'accorde les pleins pouvoirs, n'est responsable que vis-à-vis du puissant projet de vie qui lui est propre. De façon ambiguë, c'est-à-dire en un sens provocateur, Nietzsche prend l'exemple évoqué d'un grand et cruel malfaiteur — ce qui conduisit l'auteur d'une recension à lui reprocher de vouloir « *supprimer tous les sentiments honnêtes* ». C'est le contraire qui est vrai : Nietzsche pensait seulement que ce n'est pas la maîtrise de certaines règles hétéronomes, ni le fait de leur obéir, qui rendent possible l'honnêteté, mais la libre prise en charge, par soi-même, d'une absolue responsabilité. « *Un animal qui peut tenir ses promesses* », telle est la proposition centrale de son anthropologie. Quant à savoir si l'hétéronomie est alors prise en charge par l'autonomie, ce n'est pas, vis-à-vis du commandement de l'être pour la liberté, une question pertinente.

Incommensurabilité de la conscience

Notre première réflexion a fait apparaître la conscience, comprise de façon naturaliste, comme conditionnée aussi bien que commensurable — on peut comparer entre elles les consciences individuelles, tout comme le catalogue des normes de différentes entités ethniques. La « *mauvaise conscience* » semble également chez Nietzsche le résultat d'une explication psychologique, tandis que sa « *conscience libre* » se soustrait à toute réglementation. Avant que nous ne nous tournions vers la critique de ces deux pôles que sont le déterminisme et l'absolue responsabilité, il faut quelque peu rappeler ce que l'on attend, d'un point de vue philosophique, de la conscience. « *Parler de la conscience, c'est parler de la dignité de l'homme. La conscience est la présence d'un point de vue absolu dans un être fini*¹. » La conscience ne dit pas que ceci, ici et maintenant, est bon pour moi, mais elle nous appelle à faire ce qui est bon « en soi », et non seulement « pour moi », à ne pas éviter seulement ce qui est mauvais « pour moi ». C'est là l'aspect positif de la conscience. Mais il en est un négatif : la conscience peut se tromper. Nous savons par expérience non seulement que nous pouvons nous décider contre notre conscience (et que nous le faisons souvent), mais aussi que, même lorsque nous suivons notre conscience, ce que nous faisons apparaît parfois, après coup,

1. R. SPAEMANN : *Moralische Grundbegriffe (Les Concepts fondamentaux de la morale)*, Munich, 1982, p. 74.

comme faux. Comment cela est-il possible, si la conscience représente un point de vue absolu ?

La conscience est d'abord en chaque homme une disposition. Elle doit déjà être formée chez les enfants, qui ont un sens très fin des valeurs, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Mais l'éducation de la conscience ne se termine pas avec l'enfance. Une conscience en éveil, attentive, ne peut éviter de s'informer toujours davantage, d'augmenter sa connaissance du monde comme des hommes. C'est ainsi qu'un médecin ne pourrait, en gardant bonne conscience, renoncer à poursuivre sa formation, puisque la relation de confiance qui l'unit à son patient suppose une connaissance actualisée de l'art médical. Mieux la conscience est informée, moins elle court le risque de se tromper. Il faut cependant tracer une limite : il ne peut y avoir de critère définitif pour savoir si une conscience se trompe ou non. Cela signifierait en effet qu'il n'y a plus d'erreur morale. Mais on peut très bien distinguer si telle personne agit selon sa conscience ou pas, c'est-à-dire si elle est prête, alors que sa conscience l'exige, à s'accommoder même d'une alternative désagréable.

Ce n'est donc pas l'appel à la conscience qui fait qu'une action est morale, car si tout le monde peut l'invoquer, personne ne peut savoir si elle ordonne vraiment. La conscience, lorsqu'elle est formée et en éveil, est un sismographe très fin de la rectitude morale de nos propres actions. Dans tous les cas douteux, elle doit être complétée par la raison et par son examen attentif des arguments et des valeurs, et rien ne conforte davantage la conscience que l'accomplissement répété de l'action juste et l'habitude qui en résulte. C'est ainsi que la vertu n'est pas, selon Aristote, une disposition, mais une attitude. Et, en définitive, on pourrait dire (et le moyen âge l'a dit) que ce ne sont pas les actions qui sont bonnes, mais les hommes. Nous revenons ainsi, d'une part, au complexe de l'explication naturaliste ou psychologico-génétique de la conscience, et d'autre part à sa totale neutralisation par l'appel à la maîtrise de soi-même par soi-même que constitue la volonté de puissance. Dans les deux cas, il faut admettre un triste constat : ceux qui se réclament de cette « explication » ou de cette neutralisation ne peuvent être théoriquement réfutés. Que pourrait-on en effet répondre à celui qui affirme que, après avoir examiné de façon naturaliste, le phénomène « conscience », il ne se laisse plus influencer, et encore moins conduire, par aucun des aspects de la conscience ? On peut peut-être discuter avec lui de n'importe quel sujet — mais dans les relations que nous pouvons, du point de vue pratique, entretenir avec lui, doit régner la prudence. Nous trouvons là l'équivalent, du point de vue pratique, du solipsiste transcendantal : un éthologiste

naturaliste que l'on ne peut, avec Hegel, que laisser dans un coin, tourné vers le mur, occupé à ressasser ses pensées.

Il en va autrement de celui qui prétend avoir entendu l'appel à la maîtrise—de soi de sa volonté de puissance, et à qui sa conscience ordonne une absolue autonomie. En bref, il est le protagoniste, le héros tragique sur la scène. Et il n'y a pas de scène, *cette* conscience s'empare de lui, qui peut lui faire dire avec Hamlet : « *Cette époque est déshonorée. Maudit soit le souci d'être né, moi, pour la faire rentrer dans l'ordre* » (1, 5).

La conscience maîtresse d'elle-même n'offre prise à aucune réduction de la complexité, mais englobe elle-même des actions élémentaires et atomistiques dans un mécanisme de justification aux prétentions téléologiques universelles¹— et sombre par là même nécessairement. Mais ni le caractère fonctionnel de la conscience ni sa surévaluation ne rendent justice à ce qu'elle est, même si l'une et l'autre compréhension expriment des moments qui lui sont essentiels : la fonctionnalisation explique la libération (de la bonne action à l'homme bon), l'autonomie met l'accent sur l'exigence adressée à chacun de nous en théorie comme en pratique. Seul le fait de s'en tenir, de façon abstraite, à l'un ou l'autre de ces pôles déforme d'abord l'autre pôle, puis la conscience elle-même. La conscience comprise de façon chrétienne est la médiation entre ces deux aspects, la *mesotès* aristotélicienne, un don de Dieu ; et c'est l'affaire de notre éducation et de notre vie tout entière que de nous en montrer dignes.

Traduit de l'allemand
par Marie-Christine Gillet-Challirol.
Titre original : *Die Verinnerlichung
der Normen als naturalistisches Problem.*

¹ Cf. R. SPAEMANN, R. LOW : *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens (La Question «à quelle fin?». Histoire et redécouverte de la pensée téléologique)*, Munich, 1991.

Stéphane ROBILLIARD

La formation morale de la conscience : le discernement et le témoignage

DU DE MAGISTRO de saint Augustin à *l'Émile* de Rousseau, des contes de fées aux pérégrinations du Wilhelm Meister de Goethe ou du « bon à rien » d'Eichendorff, les traités qui théorisent la formation de la conscience, ou les romans qui en évoquent l'histoire et les péripéties, montrent que la qualité de cet itinéraire réside dans la façon dont le sujet qui se forme intègre à sa démarche intérieure les rencontres plus ou moins favorables qui jalonnent son chemin. Plusieurs attitudes sont alors possibles : l'une consiste à tirer de cette expérience acquise les «leçons» pragmatiques qui constituent la ruse et la prudence ; une autre s'efforcera de reprendre réflexivement cette croisée des chemins afin de méditer la façon dont une conscience peut à mesure accéder à la vérité de son être. C'est, on s'en doute, cette seconde voie qui à mon sens permet de parler d'une formation spécifiquement *morale* de la conscience, et cette double dimension de cheminement intérieur et de rencontres privilégiées y prend une importance particulière, ne serait-ce qu'en raison de l'ambivalence du concept de formation : la conscience se forme, mais *reçoit* également une formation.

Sans tomber dans une alternative trop schématique ou trop figée entre l'intérieur et l'extérieur, l'activité et la passivité, et sans oublier qu'il est pour chaque cas concret bien difficile de faire la part des choses, je voudrais envisager successivement ces deux aspects de la formation au gré de quelques interrogations qui ne prétendent pas renouveler une problématique si abondamment travaillée¹, mais en creuser certains aspects, guidé

¹ Cf. notamment Marguerite LENA (dir.) : *Honneur aux maîtres*, Paris, 1991.

par la lecture des *Éléments pour une éthique* de Jean Nabert (1881-1960), et, modestement, par les questions qu'en tant qu'enseignant débutant je suis amené à me poser d'une façon très concrète.

La genèse du discernement

Quand on envisage la formation morale de la conscience sous l'angle de la progression du sujet on s'aperçoit que tôt ou tard revient à l'esprit la question de Socrate dans le *Ménon* : la vertu peut-elle être enseignée ? Nous ne reprendrons pas ici les tours et détours de l'argumentation socratique, mais cette question initiale nous invite à nous interroger sur le caractère toujours surprenant du développement d'une conscience ; sa singularité se dessine en grande partie dans la question du *discernement*.

Qu'est-ce en effet que le discernement moral ? On pourrait dans un premier temps le définir comme la capacité d'appliquer aux situations concrètes une loi reconnue comme universelle. Le discernement ne serait alors rien d'autre qu'une capacité de bien juger, et la formation morale de la conscience coïnciderait alors avec l'apprentissage et l'exercice de ce jugement.

C'est, nous semble-t-il, essentiellement sous cette forme que Kant présente l'idée d'une formation morale du sujet. Si la loi morale est, en effet, donnée à tous et à chacun *a priori* et tout entière sous la forme de l'impératif catégorique, et si donc chacun en tant qu'être raisonnable peut et doit être reconnu porteur de la loi et responsable de ses actes, si l'impératif s'impose à tout sujet comme fait de la conscience, alors il ne saurait y avoir, concernant la loi elle-même, de formation ni de différence de degré entre les sujets. Où situer, dès lors, le progrès de la conscience entre l'enfance et l'âge adulte, et au cours de toute l'existence du sujet moral, qui, sauf à pratiquer un pharisaïsme notoire, ne peut estimer avoir atteint la perfection ?

Discernement et conscience morale

C'est dans l'exercice de la faculté de juger, autrement dit dans le développement du discernement, que réside ce progrès. Kant se heurte cependant ici à un paradoxe : le discernement est une qualité à cultiver, mais semble aussi échapper en grande partie à toute intervention formatrice extérieure. Précisons cela : le problème ne se pose d'ailleurs pas uniquement à propos de la formation morale, mais est évoqué par Kant dès la

première *Critique*¹. « La faculté de juger, dit Kant, est un talent particulier qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé. Aussi la faculté de juger est-elle la marque spécifique de ce que l'on nomme le bon sens, au manque de quoi aucune école ne peut suppléer. » Kant ne semble donc pas partager l'optimisme méthodologique cartésien ; l'absence de jugement, qu'en note il caractérise comme « sottise », n'est certes pas le cas général, mais un médecin ou un juge incompetents, possédant un grand savoir intellectuel mais incapables de l'appliquer de façon adéquate, semblent ne pouvoir totalement pallier l'absence de talent par une méthode. Kant est d'ailleurs assez sévère à l'égard d'auxiliaires peu fiables ; ainsi, les exemples pédagogiques sont dans ce même texte critiqués comme n'étant que les « béquilles du jugement ».

Qu'en est-il de la faculté de juger lorsqu'elle doit discerner les actions ou situations qui correspondent au devoir ? Kant analyse cette question dans la « Typique » et la « Méthodologie » de la *Critique de la raison pratique*. Il s'agit en effet, après qu'a été énoncée la règle en sa rigueur formelle (l'impératif catégorique), et avant d'étudier le seul motif qui doit l'imposer (le respect), de savoir comment le sujet pourra appliquer cette règle aux situations concrètes. Kant commence par préciser que la médiation instaurée par la faculté de juger n'est pas la même que pour l'usage théorique de la raison : elle fournissait alors à l'entendement un procédé général de l'imagination (le schème) qui permettait la subsomption de phénomènes singuliers sous des concepts généraux. Dans le cas de l'usage *pratique* de la raison, c'est la volonté qu'il s'agit de déterminer. Le « type » de la raison pratique se formule ainsi : « *Demande-toi si l'action que tu projettes, à supposer qu'elle dût arriver d'après une loi de nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais encore la regarder comme possible pour ta volonté*². »

Mais une fois formulé ce type, la question du discernement lui-même reste entière : dans quelle mesure peut-il être formé ? Kant, qui à la suite de Rousseau était conscient de l'importance d'une pensée de l'éducation, aborde ce problème dans la « Méthodologie de la raison pure pratique », à la fin de la deuxième *Critique*. Conformément à la visée critique qui donne à l'ouvrage son unité, il souligne en fait essentiellement l'importance du choix des exemples proposés pour l'exercice du discernement moral : ces derniers doivent affermir l'idée que seule vaut l'action

1. *Critique de la raison pure*, « Analytique des principes », introduction.

2. *Critique de la raison pratique*, « Analytique », ch. II, « Typique ».

accomplie *par devoir*, et éviter la tentation de l'enthousiasme sentimental, vieil ennemi du rigorisme.

Ici encore la question du discernement reste ouverte, car si Kant réfléchit sur les outils méthodologiques destinés à affermir le jugement, il semble renoncer à déterminer son mode de progression et de formation. De même que l'impératif constitue l'ultime point de repère de la raison pratique, puisqu'une intuition intellectuelle de la loi elle-même nous est interdite, de même la conscience morale constitue-t-elle un fait en deçà duquel la réflexion ne semble pouvoir aller. Cette idée est d'ailleurs confirmée dans l'« examen critique » qui conclut *L'Analytique de la raison pure pratique*, puisque Kant y parle de la conscience comme d'un « *merveilleux pouvoir* » qui se fait juge impitoyable quelles que soient les subtilités sophistiques que déploie le coupable : « *L'avocat qui parle en sa faveur ne peut réduire au silence l'accusateur qui est en lui s'il a conscience qu'au temps où il commettait l'injustice, il était dans son bon sens, c'est-à-dire, qu'il avait l'usage de sa liberté.* » Le but principal poursuivi par Kant est ici de garantir la totalité de la responsabilité au-delà de la diversité des caractères : l'ouverture de la conscience, la finesse de son sens moral, ou au contraire la tendance à inverser la hiérarchie qui place la raison au-dessus de la sensibilité, bref tout ce qui est du domaine des différences de degrés entre individus, tombe en fait sous la législation des sciences particulières, psychologie ou anthropologie, et ne doit pas nuire à l'universelle autorité de ce fait métaphysique qu'est la conscience morale.

Devra-t-on alors faire de l'idée de formation morale de la conscience une pure question de psychologie appliquée à la pédagogie ? Il ne faut certes pas nier purement et simplement l'utilité de ces disciplines, sous peine de vouer la réflexion à un isolement stérile. Je pense cependant qu'une réflexion proprement philosophique a quelque chose de plus à tirer de cette notion, à condition toutefois d'en assouplir le sens.

Nous avons en effet, à la suite de Kant, considéré la conscience essentiellement dans son aspect judiciaire, comme faculté de détermination du prédicat de valeur d'une action. Mais un problème se pose ici : malgré la volonté de Kant de distinguer les usages théorique et pratique de la faculté de juger, ce statut de juge qui est conféré à la conscience ne reproduit-il pas la scission sujet-objet, où le sujet serait alors comme détaché de ses actions ?

C'est le problème que tente de dépasser Jean Nabert dans les *Éléments pour une éthique*, dont le parcours peut être considéré comme une vaste réflexion sur ce thème de la formation morale de la conscience. Il importe

cependant de bien maintenir les termes de l'expression dans cet ordre : il ne s'agit pas de la formation de la conscience morale *stricto sensu*, mais bien de la formation morale de la conscience.

La découverte du désir d'être

Quelle va donc être alors la compréhension de cette formation ? Sans pour autant résumer tout l'ouvrage de Nabert, nous voudrions proposer quelques directions pour la réflexion. La première est le passage de la notion de conscience morale à celle de conscience, qui ne revient pas cependant à quitter la sphère morale pour une description, phénoménologique par exemple, des actes de conscience en général. L'idée directrice est ici que la conscience morale sous sa forme de tribunal intérieur, telle que nous l'avons vue se mettre en place chez Kant, constitue certes un moment essentiel de « *l'itinéraire de la conscience* », mais non son tout. Tel est le sens, selon Nabert, de la distinction entre la morale et l'éthique : « *L'ordre du devoir contribue à révéler au moi un désir d'être dont l'approfondissement se confond avec l'éthique elle-même*¹ » Il s'agit donc d'assouplir cette représentation de la conscience comme ce « *merveilleux pouvoir* » de juger ; l'idée de formation morale de la conscience rejoindra alors l'histoire de l'approfondissement dont parle Nabert.

Cette transposition est loin d'être gratuite : car nous allons voir que l'histoire de la subjectivité se constitue, pour Nabert, à la croisée de la réflexion de la conscience sur soi et de l'accueil qu'elle réserve à des « *témoignages* » extérieurs. Nous retrouvons ainsi les orientations que nous distinguons en introduction.

Examinons tout d'abord l'itinéraire intérieur de la conscience. Nous allons retrouver la notion de discernement, mais davantage comme effort de compréhension de soi que comme talent du jugement. Il s'agit pour le sujet de parvenir à une reprise réflexive de ses actes, non pour leur attribuer un prédicat de valeur déterminé, ce qui reviendrait encore à rétablir la scission sujet-objet, mais plutôt, à travers ce prédicat et au-delà de lui, pour lire dans ces actes la trace de ce que Nabert nomme le « *désir d'être* », tendance absolue à être dont le sujet n'a pas d'intuition intellectuelle, et qui par conséquent ne peut s'assurer de soi qu'en s'investissant dans des actes concrets, dans lesquels elle ne peut s'épuiser. La formation morale de la conscience consiste pour Nabert en un travail constant qui peut être ana-

1. Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Paris, 1971 ; ch. VIII.

lysé en trois moments : la reprise des actes accomplis, le renouvellement de l'« *affirmation originale* », et l'indispensable retour à l'action qui doit concrétiser la « *régénération* » du sujet et tenter une nouvelle « *vérification* » de la certitude originale que la conscience a découverte au fond de ses actes et qui guide tout son mouvement.

Reprise, affirmation, vérification sont donc les moments qui rythment la formation morale de la conscience. Précisons rapidement ces termes, avant de voir en quoi ils permettent de reprendre de façon plus souple le rapport au devoir.

Quand Nabert parle de reprise réflexive, il répond en fait à la question suivante : Comment la réflexion peut-elle éclairer l'action sans en trahir la vie et sans verser dans le pathétique ? Il s'agit de déterminer non psychologiquement mais philosophiquement ce qui survient lorsque l'expansion naturelle de l'action subit une rupture, non pas nécessairement parce qu'elle serait immorale, mais à tous les niveaux de moralité. En consacrant les trois premiers chapitres des *Éléments pour une éthique* aux expériences de la faute, de l'échec et de la solitude, Nabert tente de montrer que la donnée la plus fondamentale de la réflexion morale est un sentiment d'inadéquation de soi à soi, la conscience de ne jamais égaler un désir qui s'esquisse à travers chaque action. Ici apparaît très clairement en quoi l'idée d'un discernement qui ne serait qu'attribution de prédicats doit être dépassée : Nabert montre en effet que ce sentiment d'inégalité de soi à soi, du moi que mes actions dessinent au moi qui cherche à s'exprimer par elles, ne survient pas simplement à l'occasion d'une faute caractérisée, mais pèse aussi sur la conscience lors même que le « cahier des charges » de la moralité se trouve rempli. Tout l'effort de la conscience consiste alors à rechercher non pas un prédicat pour l'action accomplie, mais la source de l'acte qui l'a suscitée.

C'est le moment de l'*affirmation originale* : la conscience ne tend pas en effet vers une *connaissance* de la source de l'action, mais vers un renouvellement de son affirmation. En cela la réflexion est déjà éthiquement orientée. Ce que le sujet cherche à discerner au cœur de l'action, c'est la tendance que la réflexion concentre dans l'affirmation absolue « *je suis* », affirmation qui aussitôt se convertit en un « *sois !* » qui exige une vérification dans une nouvelle action.

Tout cela peut paraître bien abstrait ; et pourtant la méditation de Nabert sur l'action et la réflexion est porteuse d'éléments fort importants pour l'idée de formation de la conscience. Son premier mérite est d'attirer l'attention sur la notion d'*acte* par opposition à celle d'être : l'idée

même de formation de la conscience, on l'a vu avec Kant, qui pourtant déjà critiquait l'idée d'un sujet substantiel, cette idée donc invite à penser l'exercice d'un talent, d'un pouvoir, s'appliquant à des actions qui se trouvent alors fatalement objectivées. Ramener au centre de la pensée la notion d'acte, c'est affirmer que la réflexion procède du même mouvement que l'action, à savoir l'expression d'une tendance fondamentale qui ne subsiste pas en dehors de son investissement dans des actes concrets ou de sa reprise au sein de la réflexion.

On comprendra mieux la portée de cette attention à l'acte en étudiant ses conséquences en ce qui concerne le moment de la morale proprement dite, c'est-à-dire du devoir ¹. L'objectif de Nabert est de montrer que la formation véritable de la morale ne s'arrête pas à une reconnaissance, si fine soit-elle, du devoir. Celle-ci est bien entendu nécessaire pour structurer la vie morale, et, dit Nabert, « *obtenir un premier succès sur la nature en instituant un ordre qui détermine autour de chaque personne une zone de protection et demande à toutes un effort pour modifier dans le même sens la motivation de leurs actes* ». Mais une pensée de la formation qui limiterait là ses ambitions serait sans doute mal protégée contre la tentation du pharisaïsme. Nabert au contraire insiste sur le fait que la formation d'une conscience ne peut se limiter à un apprentissage des normes et de leur discernement ; doit-elle alors viser d'emblée un absolu qui pousserait le sujet au fanatisme ? En aucun cas, et Nabert multiplie les mises en garde contre l'« *impatience* » que crée l'expérience renouvelée de l'inégalité de soi à soi. Cette dernière ne peut être comblée d'un coup par un acte absolu visé comme tel, elle ne peut s'épargner les médiations du devoir et des institutions qui l'accompagnent.

En quoi la réflexion dépasse-t-elle donc ce stade ? En ce que la formation d'une conscience se déroule en permanence sur un double front. Le sujet apprend à discerner dans la sphère de l'action les directions qui permettent une promotion de l'existence et des relations entre les consciences, mais il doit aussi maintenir et affiner la qualité de sa réflexion sur ses actes. Le discernement ne doit pas seulement servir à déterminer où se trouve le devoir, il doit également permettre au sujet de découvrir peu à peu et d'approfondir la raison d'être du cadre du devoir et des institutions. Cette remarque rejoint celles de Bergson sur l'« *obligation morale* » dans la morale close ² : le « *il faut parce qu'il faut* », qui

1. *Éléments pour une éthique*, ch. VIII.

2. Henri BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

résume la compréhension statique de la morale, exprime sa fonction de maintien de la cohésion communautaire, substitut intelligent de l'instinct, mais ne saurait dire le tout de la destination humaine. De même, pour Nabert, la réflexion qui permet au sujet de redresser la courbe de son action doit dans le même temps chercher à découvrir sous les cadres qui permettent un tel redressement non des fins en soi mais précisément les formes proposées pour que s'exprime et s'affermisse un désir qui les dépasse.

C'est ce caractère transitoire qui apparaît dans l'analyse par Nabert des conflits de devoirs. Cette situation, souvent transformée en cas d'école destiné à exercer la perception des hiérarchies entre les devoirs, illustre bien la nécessité de ne pas les figer en essences. Précisons : dans l'opuscule *Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, Kant essaie de montrer qu'aucune situation ne doit détourner la conscience de son devoir le plus prochain. Un homme, pris entre le désir de sauver son ami et le devoir d'être véridique, devra privilégier ce dernier ; il ne sera tenu pour responsable que des conséquences mauvaises d'un manquement au devoir, et ne pourra s'attribuer le mérite d'avoir sauvé son ami si c'est au prix d'un mensonge. Mais n'est-ce pas oublier au profit du devoir lui-même ce que recherche la conscience à travers lui ? C'est ce que suggère Nabert lorsqu'il affirme qu'un conflit de devoirs doit être moins l'occasion d'un choix toujours déchirant entre des obligations figées que celle d'une « *décision créatrice* » par laquelle le sujet retrouve la source la plus profonde de sa vie morale. Le fait que des obligations, facilement tenues pour des en-soi lorsque leur application ne soulève pas de problème, puissent entrer en conflit, doit permettre à la conscience non pas de les tenir pour illusoire, mais de faire retour à leur source, qui est le désir d'être de la conscience. L'idée bergsonienne selon laquelle les valeurs sont les traces, sédimentées dans la société, d'actes individuels et créateurs va dans la même direction.

Cette pensée, selon laquelle la formation de la conscience consiste moins à reconnaître et observer des normes qu'à en comprendre la source et à les mettre au service d'une promotion du sens et de l'amour, est je pense d'une grande actualité, en un temps où tant de discours, religieux ou politiques, prennent appui sur l'idée de crise des valeurs pour proposer un « *retour* » à des normes d'une rigidité suspecte. Un des écueils de la méditation sur la formation morale est sans doute la tentation de « *mettre sur le droit chemin* ». Mais la conscience morale doit bien plutôt, comme le voyageur cartésien du *Discours de la méthode*, tracer elle-même son chemin. La vigilance ouverte que propose la pensée

nabertienne de l'acte fait de la formation morale une aventure, au sens fort du terme, où le risque d'un cheminement novateur doit être couru sans frénésie, mais avec sérénité.

Grandeur et misère de la communication indirecte

Nous venons de voir que la formation morale de la conscience, au sens le plus plein, consiste à approfondir la signification de l'expression «répondre de soi». Il s'agit moins pour le sujet d'apprendre à faire «bon usage» de sa liberté, à bien «appliquer» son jugement, que de chercher, à travers ces actes, à unifier le sens de son existence.

On méconnaîtrait cependant gravement la réalité si l'on se représentait un parcours uniquement intérieur. Certes, le concept kantien d'autonomie n'est pas un vain mot, et exige du sujet qu'il trouve en lui-même la loi de son action ; de même, la compréhension plus large que nous avons proposée du concept de formation morale fait de celle-ci le mouvement par lequel le sujet, en reprenant de façon réflexive des expériences dans lesquelles, sans pouvoir les renier, il ne peut pas non plus se reconnaître pleinement, découvre peu à peu l'aspiration absolue qui est au cœur de sa subjectivité et qui cherche à rythmer toute son existence. Respect d'un impératif donné *a priori* à la raison, découverte du «moi pur» au fond de la manifestation du moi empirique, quoi de plus personnel, quelle quête semble davantage devoir fuir toute tutelle extérieure ?

Mais de même qu'une attention trop obstinée à la rigueur du devoir risque de faire oublier que la fonction de ce dernier est avant tout de préparer la voie à l'amour, de même une exigence trop orgueilleuse d'autonomie risque d'orienter la réflexion sur une voie solitaire qui méconnaîtrait que l'approfondissement de la subjectivité doit aussi être indissociable d'un renouvellement du «commerce des consciences», et qu'apprendre à répondre de soi c'est aussi apprendre à recevoir des autres. De même que la perception du devoir doit être affinée au fur et à mesure, de même l'autonomie ne doit pas fermer la conscience à l'accueil reconnaissant des dons venant d'autrui.

C'est cette dimension d'accueil que nous voudrions à présent envisager, avant de proposer quelques réflexions sur son pendant, l'activité d'enseignement, et plus précisément autour du problème d'un enseignement « neutre ».

Formation et témoignage

La dimension d'ouverture aux témoignages extérieurs est à double titre essentielle pour la formation morale de la conscience. D'une part, nous venons de l'évoquer, l'attention initiale à l'intériorité du devoir ne doit pas oblitérer la communication des consciences dans sa *réciprocité*; d'autre part, nous indiquions en fin de première partie que l'aventure d'un regard moral novateur avait besoin, afin de ne pas verser dans la frénésie d'un relativisme subjectif, de rechercher la sérénité. A la source de cette dernière est le témoignage de l'autre, accueilli dans ce que Nabert nomme la « *vénération*¹ ».

Cette vénération, ou quel que soit le nom qu'on donne au sentiment de cette reconnaissance envers une figure privilégiée, est un des éléments clés de la formation de la conscience : chacun peut reconnaître pour chaque étape de son existence les « phares » qui l'ont guidée et orientée. Il suffit pour s'en convaincre de lire des autobiographies ou des récits de souvenirs : sauf cas de nombrilisme incurable, ils sont ponctués d'exercices de gratitude. Mais la conscience ne se forme pas qu'à la lumière de la vénération : plus humblement, elle doit associer la découverte de son aspiration la plus essentielle et l'apprentissage de l'accueil de l'autre, qui ne doit pas être seulement exercice d'attention à l'autre, d'écoute ou d'amour de l'autre, mais aussi, ce qui n'est pas forcément plus facile, acceptation d'une heureuse *dépendance* vis-à-vis d'autrui.

Pourquoi et comment cette dépendance ? Elle naît en fait du même mouvement qui pousse la conscience à assouplir la compréhension du devoir au profit de relations plus profondes et plus personnelles. De même, si un sujet n'a pas à attendre de geste de la part d'autrui pour accomplir son devoir, il n'en reste pas moins que seul ce geste pourra véritablement libérer une conscience coupable. L'exigence d'autonomie morale me fait un devoir d'agir conformément à l'impératif catégorique quel que soit l'accueil rencontré par mes actions dans le monde ; le souci critique incitera même le pédagogue à privilégier les exemples de persévérance dans la vertu en dépit de l'indifférence ou de l'hostilité, afin de préserver le respect pour la loi des contrefaçons mondaines. Et pourtant : ces exigences ne pourront empêcher la conscience malheureuse d'attendre l'acte d'une autre qui lui pardonnera ou partagera sa souffrance.

1. *Éléments pour une éthique*, ch. XI.

Mais ne doit-on pas ici se contenter de soupirer en songeant à la contingence qui marque les rapports humains, ou de s'émerveiller de certaines rencontres salvatrices, et est-il nécessaire d'évoquer cette dimension à propos de la formation morale de la conscience ? Je pense que c'est important à plus d'un titre.

Tout d'abord, le rôle d'autrui commence où finit l'intuition du sujet. Je veux dire par là que, n'ayant pas accès, par une intuition intellectuelle, au principe même de son action, le sujet ne peut décider pour soi de sa valeur ou de son pardon. Clamence, le « juge pénitent » de *La Chute* de Camus, offre à cet égard un long sujet de méditation : isolée, la conscience reste prisonnière d'actes qui semblent condamner tout son être et interdire tout renouveau. La reprise réflexive peut lui permettre de régénérer l'aspiration originaire, mais non de se libérer totalement. La fausse confession de Clamence met en relief une des caractéristiques de la vraie, celle qui est un aveu et non un jeu de miroirs ; elle montre que la conscience ne peut accéder à sa propre causalité que par le geste d'une autre. L'inclusion de la présence d'autrui dans le parcours de formation de la conscience est donc un des éléments qui doivent contrer la tentation toujours renaissante du pharisaïsme.

D'autre part, et la référence à la confession le suggère, l'attention à la présence, toujours contingente mais essentielle, de l'autre, vient à la fois pondérer et compléter la dimension de réflexion sur soi que nous avons dégagée en première partie. Pondérer, car outre le pharisaïsme que nous venons d'évoquer, une réflexion trop exclusivement soucieuse d'intériorité risquerait d'aboutir à une absolutisation du sujet. La pensée de Nabert présente au contraire cette richesse de se fonder sur l'immanence aux actes du sujet d'une aspiration absolue, tout en veillant à un accueil de l'autre qui ne soit pas assimilation mais découverte de sa différence. Compléter aussi, car la présence de l'autre et ma dépendance vis-à-vis de lui m'invitent à donner une dimension supplémentaire à la recherche éthique qui fait du devoir non un en-soi définitif mais une médiation. En plaçant l'affirmation originaire au premier plan de la réflexion, Nabert ouvre à l'éthique une voie infinie ; en montrant que l'acte gratuit d'une autre conscience est indispensable pour me permettre d'accéder librement à mon être le plus propre, il l'oriente vers une méditation du témoignage et de la rédemption. Nabert, agnostique, veut cependant aller aussi loin que le peut la réflexion rationnelle dans la pensée d'une présence divine¹. Partant de la réflexion du sujet sur ses actes, et passant par une

1. Cf. « Le Divin et Dieu », *Les Études philosophiques*, Paris, 1959.

pensée de la conversion de la volonté, la pensée de la formation morale de la conscience peut ainsi s'orienter vers une méditation de la rédemption, et d'une présence absolue. Précisons enfin qu'il ne s'agit ici *que* d'une orientation, car on dépasse ensuite le cadre d'une « formation morale ».

La formation de la conscience a donc été envisagée comme l'approfondissement de l'aspiration qui fonde la subjectivité, et comme ouverture progressive à l'accueil de l'autre dans la reconnaissance de ma dépendance à son égard ; elle est enfin découverte et affirmation de l'appartenance du sujet à un monde spirituel qu'il s'agit de promouvoir : c'est ce qu'indique une double dimension du sentiment de vénération que nous évoquions il y a un instant.

Ce qui fait tout d'abord l'importance du sentiment de vénération, c'est sa fécondité éthique. Je veux dire par là (en suivant la pensée de Nabert) qu'il ne faudrait surtout pas le réduire à une admiration purement esthétique, de celles qui font les images d'Épinal. La vénération consiste dans l'affirmation qu'une action ou une vie a témoigné d'une coïncidence du moi pur et du moi empirique, que l'on poursuit soi-même sans jamais pouvoir l'affirmer pour soi. Nabert parle à propos de la vénération de l'affirmation d'une « *alliance de la doctrine et de l'acte* » ou d'une « *constatualité entre l'idée et son acte* ». Nous avons montré il y a un instant qu'en l'absence d'intuition intellectuelle la conscience ne pouvait se dispenser de l'intercession de l'autre pour découvrir pleinement la vérité de son être : c'est en raison de la même absence que jamais je ne peux pour moi affirmer que j'ai véritablement réduit l'écart, constitutif de ma subjectivité, entre mon moi pur et mon moi empirique. C'est au contraire ce que je fais à propos du témoignage des figures que je vénère.

Nabert prend bien soin de préciser qu'il ne s'agit pas là d'un acte de croyance plus ou moins arbitraire, d'une espèce de pari : « *C'est précisément l'identité de notre être le plus intérieur et du principe suprême qui lève la contradiction en nous autorisant à affirmer, plus encore en nous faisant un devoir d'affirmer, l'actualité de ce qui ne peut être pour nous qu'une espérance.* » Le travail critique effectué à propos du discernement moral trouve ici un prolongement : la vénération ne consiste pas à attribuer un prédicat de sainteté à une action ou à une personne, elle se trouve à la rencontre de deux actes de même nature, et c'est en cela qu'elle dépasse l'esthétique pour acquérir une véritable portée éthique, que la conscience devra veiller à ne pas laisser se figer en représentation morte.

Ce trait nous conduit vers une seconde dimension de la vénération, que nous ne ferons qu'effleurer pour ne pas perdre de vue notre perspective initiale. Elle est suggérée par l'idée, que nous venons de citer, selon laquelle l'affirmation de la sainteté de la personne vénérée est pour nous « *un devoir* ». De ce devoir nous trouvons un écho dans l'exergue *d'Autrement qu'être* de Lévinas :

Et quand le juste se sera détourné de sa vertu pour faire le mal, je mettrai un obstacle devant lui et il mourra : parce que tu ne l'auras pas averti, il mourra dans son péché et les actes de vertu qu'il a accomplis ne seront pas mentionnés mais de son sang, je te demanderai compte (*Ézéchiel* 3, 20).

Ce qui me frappe ici, c'est la désignation de l'oubli des « *actes de vertu* » comme élément de la damnation. Si la vénération a pour la conscience qui vénère une portée morale en ce qu'elle éclaire et soutient ses efforts, et la relève aux jours de découragement, réciproquement la vénération vient « *faire mention* » d'actes qui ne visaient pas la postérité comme telle, mais qui attendaient d'être repris et transmis par d'autres consciences.

La formation morale de la conscience, disions-nous en introduction, se situe à la rencontre d'une progression intérieure et de rencontres privilégiées : on voit ici comment cette rencontre est tout autre chose qu'une conjonction fortuite ; même si son effectivité est toujours contingente, la rencontre, pour surprenante et inattendue qu'elle soit souvent, ne doit pas moins s'approfondir en un « aller vers » réciproque.

Témoignage et enseignement

J'en viens maintenant à la dernière interrogation que suscite pour moi le thème de la formation morale de la conscience. Nous l'avons jusqu'à présent envisagé du point de vue de la conscience qui réfléchit sur son avancée, ou plus humblement sur son progrès dans l'existence. Mais nous venons de rappeler la fonction centrale et essentielle de la *rencontre avec* d'autres consciences. Au premier rang de celles-ci, dans le quotidien concret tout du moins, figurent les éducateurs que l'on pourrait appeler institutionnels : parents et professeurs. Le statut le plus problématique à l'égard de la formation morale de la conscience est sans doute celui du professeur, et peut-être tout spécialement lorsque la matière enseignée est la philosophie. Qu'on me permette donc quelques remarques qui paraîtront paraître naïves à des professeurs chevronnés, mais qui correspondent à mon expérience d'enseignant débutant.

La question centrale découle en fait assez naturellement des réflexions que je viens de développer à propos du témoignage et de son accueil. Un des points essentiels de cette rencontre est que le témoignage n'est tel que par l'acte de la conscience qui le reconnaît et le vénère ; visé comme tel par là conscience qui le produit, il ne serait que tartufferie. Même si l'on peut voir aujourd'hui des actions généreuses incluant dans leur préparation leur mise en scène médiatique, la notion bergsonienne d'« *appel du héros* » a ceci de problématique que le héros de l'éthique, à la différence de celui de l'épopée, ne se bat pas d'entrée de jeu pour qu'un jour on chante ses exploits.

Le témoignage tombe donc, à l'image de la maïeutique socratique, sous la catégorie, développée par Kierkegaard ¹, de la communication indirecte. Le témoin est l'occasion, non la condition de ce qu'il éveille chez la conscience qui recueille son témoignage.

À l'égard de l'objet de son enseignement, le maître se doit de pratiquer le même retrait. Simple occasion pour l'élève ou l'étudiant, il doit chercher à éveiller un intérêt pour la matière enseignée et à permettre une pleine appropriation de la part de l'élève, afin que celui-ci dépasse au plus vite le « *magister dixit* ». Parce que la tentation est sans doute plus grande, l'enseignant a de quoi méditer cette remarque du colonel Ximénès dans *L'Espoir* de Malraux : « *Un officier doit être aimé dans la nature de son commandement — plus juste, plus efficace, meilleur — et non dans les particularités de sa personne. Mon enfant, me comprenez-vous si je vous dis qu'un officier ne doit jamais séduire ?* » Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de martialiser l'enseignement, et de faire du chef de guerre le nouveau paradigme de l'enseignant ! Mais l'enseignement est, après tout, un office, et son but est en effet de gagner le public à une cause, non à une personne. On ne saurait trop dire la mécompréhension sournoise du maître qu'exprime le trop fameux *Cercle des poètes disparus*.

J'enfonce ici sans aucun doute des portes ouvertes ; mais cet éloge de la communication indirecte, auquel probablement la plupart des enseignants adhèrent, en s'octroyant de pieuses entorses, n'était qu'un préalable à une question qui me semble moins simple à résoudre.

Un maître enseigne une matière ; de sa conduite, les élèves pourront éventuellement retenir un témoignage d'honnêteté intellectuelle, ou d'ouverture d'esprit, de liberté de pensée, vertus pratiquées sans être thématiques.

1. Notamment dans les *Miettes philosophiques*, Paris, 1967.

La position devient plus embarrassante, d'un point de vue déontologique, lorsque la matière enseignée vient coïncider avec des impératifs de vie. Je veux parler, en l'occurrence, de la philosophie morale. Il n'est évidemment pas question de se demander si l'enseignant doit se proposer comme modèle de vertu. Ce qui est en revanche plus délicat, c'est de déterminer dans quelle mesure le professeur peut se permettre de faire état de ses convictions personnelles, particulièrement dans un cadre laïque où une « neutralité » certaine semble de bon ton. L'idéal universitaire étant de permettre aux étudiants de penser par eux-mêmes, le professeur est fondé à se méfier de l'autorité inhérente à sa fonction, et qui, déteignant en quelque sorte sur ses propos, risque de transformer l'expression d'une conviction personnelle en dogme accepté sans examen critique ou rejeté *a priori*.

On peut certes porter au crédit des étudiants des réactions plus nuancées ; l'enseignant n'en a pas moins le devoir de se poser la question. Une stricte neutralité peut sembler conforme au respect de l'indépendance d'esprit des étudiants et à la vocation pluraliste de l'université. Mais il faudrait aussi se demander si la pluralité de convictions des étudiants doit rencontrer celle des enseignants ou un silence qui peut passer non pour une abstention scrupuleuse mais pour une indifférence. Le strict respect de la neutralité entraîne deux effets pervers : d'une part il condamne l'enseignant à épeler sans relief l'histoire de la philosophie, ce qui est fastidieux. D'autre part, les travaux des élèves reflètent cette prudence : c'est le syndrome du supermarché, où le rayon « philosophie » est garni de produits plus ou moins alléchants mais tous en libre service au même titre ; le plus grave est qu'au milieu de cette insipide tolérance peuvent se dissimuler, au même niveau que les autres, les germes de dogmatismes violents et intolérants. La forme scolaire des exercices, faits pour développer une réflexion tout en donnant la preuve d'une culture si possible vaste et diversifiée, y est probablement pour quelque chose ; mais il peut sembler bien vain d'exposer que la réflexion éthique procède de la même source que l'action, et d'espérer faire comprendre que dans l'existence tout ne se vaut pas, tout en laissant croire que toutes les philosophies peuvent être envisagées avec une égale neutralité.

Conclusion

Je suis tenté, pour ma part, de trancher ce dilemme dans le même sens que la question du cheminement intérieur de la conscience : qu'elle soit

vécue ou proposée, la formation morale de la conscience ne va pas sans une part de risque qu'il faut courir avec sérénité et humour. La conscience doit s'ouvrir à une compréhension créatrice de l'ordre du devoir, à un accueil plus humble ou plus bienveillant des témoignages extérieurs ; de même l'enseignant doit-il sans doute désapprendre la rondeur consensuelle des concours de recrutement pour oser la hardiesse et la conviction. Il faut bien ici parler de risque : une telle résolution aura sans cesse tendance à s'infléchir vers un dogmatisme paresseux ou une manie de la provocation qui peut être blessante ; l'exigence de neutralité devra faire place à une exigence d'écoute et de respect. Ce risque mérite d'être couru, tout comme ceux liés à l'ouverture du discernement et à l'approfondissement des relations.

Autre risque à courir, et que pour ma part j'assume avec une certaine joie : celui de rentrer en conflit avec les utopies de la communication lisse et intégrale, parées de barbarismes en *-igue* : elles laissent trop peu de place aux traces de la formation en devenir, avec ses hésitations et ses remords. L'impératif industriel du « *zéro défaut* » et du management du risque font mauvais ménage avec l'aventure que représente, sous ses multiples facettes, la formation morale de la conscience.

Envoyez-nous des adresses de personnes qui pourraient s'intéresser à Communio.

Nous leur adresserons un spécimen gratuit.

Françoise BRAGUE

Le goût du bien

PEU-ON affirmer sans risques que les parents ont à éduquer la conscience de leurs enfants ? La réponse semble à l'évidence oui, et cependant le terme même d'éduquer une conscience me semble recouvrir un certain nombre d'ambiguïtés que j'aimerais, dans la mesure du possible, lever ici.

La première est la réduction que suppose cette terminologie : parler d'éducation de la conscience de nos enfants, n'est-ce pas considérer celle-ci comme coupée de sa personne ? Peut-on, doit-on donner la priorité à l'éducation de leur conscience sur le reste ? Je ne le pense pas, car il ne nous viendrait pas à l'idée d'habiller nos enfants comme des petits princes en négligeant de les laver ou de les nourrir convenablement. C'est en effet le développement de toute leur personne qui nous est confié. C'est avec toute leur personne que nous entrons en relation, et c'est cette relation globale, multiple, variée, qui leur permettra de construire leur personnalité et de voler un jour de leurs propres ailes — car, comme l'écrit M. Léna, « *l'autorité est un pouvoir qui ne s'exerce pas pour durer, mais pour permettre l'accès à ce point où il devient inutile*¹ ».

La deuxième ambiguïté porte sur le terme même de conscience. En effet, on peut faire entrer sous ce mot un peu n'importe quoi.

Si nous considérons la conscience comme cette voix intérieure qui nous accompagne et nous permet de juger de la moralité de nos actions, nous nous apercevons rapidement qu'elle est capable de justifier toutes

1. *L'Esprit de l'éducation*, Desclée, Paris, 1991 (2^e éd.), p.117.

sortes de comportements. Que de crimes sont commis en toute bonne conscience, et que ne peut-on faire si l'on a «sa conscience pour soi» ! Il suffit de ne pas voir juste. Si les juifs sont des sous-hommes et de surcroît des êtres nuisibles, on peut les supprimer sur ordre des autorités supérieures et passer d'excellentes nuits. Mais, inversement, ce regard porté sur nous-mêmes, auquel nous n'échappons pas, peut ne pas nous renvoyer de nous-mêmes une image très positive (il suffit que nous fassions preuve, parfois, d'un minimum de lucidité). Et cette image, véritable œil de Caïn, peut nous poursuivre, nous paralyser, et nous faire entrer dans la ronde infernale du «*j'aurais pu, j'aurais dû*».

Éduquer nos enfants consistera-t-il alors à refuser jusqu'au terme de conscience, pour leur éviter d'avoir à se culpabiliser, ou à tenter de trouver une voie moyenne et fort instable entre un laxisme coupable et un autoritarisme culpabilisant ? À l'évidence, nous nous trouvons dans une impasse. Mais la question vaut la peine d'être approfondie, car il doit exister un point d'ancrage à partir duquel celle-ci prend vraiment son sens.

Considérons encore une fois ce qui vient d'être dit sur la «bonne» et la «mauvaise» conscience. Ce qui caractérise ces deux cas de figure, c'est l'enfermement. Celui qui a «sa conscience pour soi» ne se remet pas en question parce qu'il ignore, de fait, l'existence de ce qui l'entoure et ne peut donc le respecter. Plein de lui-même, il n'a pas de place en lui pour un autre que lui. Celui qui se culpabilise s'enferme aussi en lui-même, puisque la conscience même de sa culpabilité l'empêche d'entreprendre vraiment quelque chose et de le mener à bien, de s'ouvrir en toute confiance à autre chose ou à quelqu'un d'autre que lui-même, occupé qu'il est à se battre contre ou à fuir devant cet autre lui-même qui le condamne. Dans les deux cas, la relation de la personne avec le monde extérieur et les autres personnes est perturbée. Chacun vit, dans son genre, à l'intérieur d'un monde clos, d'une monade. Il est donc exclu qu'éduquer nos enfants consiste à leur apprendre à passer, selon les circonstances, d'un de ces mondes clos à l'autre.

Au contraire, la seule chose vraiment intéressante que nous puissions transmettre à nos enfants — même si nous ne sommes pas nous-mêmes experts en la matière — est de leur apprendre à sortir d'eux-mêmes, à prendre conscience du monde autour d'eux et du poids de sa réalité. Si l'expression «éduquer la conscience» a un sens, c'est seulement celui-ci : apprendre à prendre conscience.

Mais apprendre à prendre conscience de quoi ? Tout d'abord, de choses toutes simples : qu'il existe par exemple autour d'eux un monde qui se trouve aussi en dehors d'eux-mêmes et qu'ils ne peuvent s'assimiler

(pensons au bébé qui porte tout à sa bouche) ; qu'il n'est pas soumis à leur caprice, mais obéit à ses lois propres (ce qui brûle brûle, ce qui leur fait mal leur fait mal, qu'ils le veulent ou non). Ils doivent également prendre conscience que dans ce monde vivent aussi des personnes, dont les rapports sont régis par des lois objectives, et qu'ils doivent s'y soumettre pour vivre en harmonie avec elles comme nous nous y soumettons nous-mêmes. À ce propos, et surtout en ce qui concerne les relations humaines, il est fondamental que notre comportement soit en adéquation avec ce que nous tentons de faire considérer comme nécessaire à nos enfants. En effet, nous ne pourrions obtenir de nos enfants qu'ils acceptent ces lois et la conduite à tenir en conséquence que s'ils se rendent compte que nous nous y soumettons aussi. Bien plus, comme nous sommes au départ la référence absolue, c'est notre obéissance à ces lois qui est le garant de l'objectivité et de la valeur de celles-ci. Si nous nous tenons, déjà, à cette règle de conduite, nous structurons le monde dans lequel vivent nos enfants et nous leur donnons des points d'appui pour les aider à explorer ce qui les entoure.

Nous devrions toujours garder en mémoire à cet effet ce passage de la lettre de Kafka à son père, où il tente de trouver une origine à ses angoisses. À propos de l'attitude de son père à table, il fait les remarques suivantes :

Je t'en prie, père, comprends-moi bien, toutes ces choses étaient des détails sans importance, elles ne devenaient accablantes pour moi que dans la mesure où toi, qui faisais si prodigieusement autorité à mes yeux, tu ne respectais pas les ordres que tu m'imposais (...). J'étais constamment plongé dans la honte, car, ou bien j'obéissais à tes ordres, mais c'était honteux, puisqu'ils n'étaient valables que pour moi ; ou bien je te défiais, et c'était encore honteux, car comment pouvais-je me permettre de te défier ¹ ?

Mais nos rapports avec notre prochain ne sont pas, tant s'en faut, réductibles à l'application bien comprise du Code civil. A nous de mener nos enfants vers une meilleure perception des personnes qui sont en face d'eux. Ils doivent percevoir assez vite que celles-ci existent vraiment, non seulement par leur présence ou leur parole, mais avec le poids de leur histoire personnelle, leurs difficultés, leurs espoirs, leur manière de percevoir le monde et leur prochain — et que, selon la manière dont ils se comportent vis-à-vis d'elles, ils peuvent les aider ou leur faire mal. Ils

1. KAFKA, « Lettre au père », dans *Préparatifs de noce à la campagne*, Folio, p. 212 sq. Édition allemande dans *Das Kafka-Buch*, Fischer, p. 20.

s'apercevront ainsi qu'ils sont au centre d'un réseau de relations humaines, qu'ils y jouent un rôle et que l'harmonie de cette communauté dépend aussi de leur attitude. En bref, ils prendront conscience peu à peu de la multiplicité de ces réactions en miroir que constitue la vie de leur famille et plus largement de la société. A nous de les aider à prendre la mesure de la répercussion que peut avoir leur action sur le monde qui les entoure et à désirer, à leur niveau, « *la transformation spirituelle de leur jugement* » (*Éphésiens* 4, 23).

Mais quoi de plus banal que ce qui vient d'être énoncé ? Les païens n'en font-ils pas autant ? Et en même temps, quoi de moins facile à réaliser ? Nous savons trop bien nous-mêmes combien il nous est difficile ne serait-ce que de voir notre prochain, de tenter de nous glisser dans sa propre expérience pour nous le rendre plus présent, de discerner et de désirer ce qui est bien pour lui. Combien dur en effet est le chemin de la désappropriation de soi-même, la mise en oeuvre véritable du refus de la mainmise sur ceux qui nous sont proches ! C'est pourtant là que se situe la véritable action morale et la forme du véritable amour.

Si nous voulons éduquer nos enfants « jusqu'au bout », nous devons leur proposer d'avancer jusqu'à ce point-là. En effet, si nous nous contentons de vouloir faire d'eux d'honnêtes citoyens, travailleurs et consciencieux, nous risquons de ne pas nous montrer, lorsqu'ils grandiront, à la hauteur de leurs espérances, même si nous leur démontrons que cela fait partie de leur intérêt bien compris. D'un autre côté, nous ne pouvons leur proposer comme but cet amour absolu, cette désappropriation d'eux-mêmes, que s'ils proviennent d'une source ou s'ils sont ordonnés à un but qui les dépasse. Sinon, nous risquons de provoquer en eux la révolte ou la prolifération d'un masochisme latent.

Quels peuvent donc être cette source ou ce but ? C'est la prise de conscience que nous sommes bien plus que ce que nous croyons et destinés à bien plus que nous ne pouvons nous l'imaginer, et cela pour l'éternité, parce que nous sommes infiniment aimés de Dieu depuis le premier jour et pour l'éternité. C'est cette prise de conscience-là qui est centrale dans la manière dont nous nous voyons et dont nous voyons nos enfants, et par là même dont ils se verront et verront le monde. C'est à partir de ce centre que nous devons leur apprendre à voir le monde et à s'y situer.

En effet, si nous devons éduquer nos enfants à quelque chose, c'est avant tout à se faire à l'idée que la source première de leur existence est Dieu ; qu'il a voulu qu'ils existent pour pouvoir les aimer et qu'il leur propose d'accéder, avec son aide, à un bonheur infini — et à leur apprendre

à désirer ce bonheur. Car le vrai bonheur ou la vraie joie — seules choses vraiment désirables — ne se trouvent pas dans la satisfaction du travail bien fait, ni même dans l'amitié ou l'amour partagés, mais dans la promesse qui nous est faite de partager en plénitude la vie et l'amour de Dieu. Comme saint Paul l'évoque au début de la lettre aux Éphésiens, « *c'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant par avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ* » (1, 4 sq.).

C'est dans la lumière de cet éblouissement initial et dans l'attente de cette gloire finale que toute éducation — et par là toute éducation morale — prend son sens. En effet, la contemplation de la richesse de Dieu nous fait tout d'abord mesurer la distance qui nous sépare encore du but final ; mais, en même temps, l'assurance qu'elle nous est prodiguée déclenche en nous cette dynamique du désir de progresser dans l'amour. D'autant plus que, comme le dit saint Paul, cette distance infranchissable a déjà été franchie dans le Christ par son incarnation et sa croix, et que sa résurrection nous a ouvert le chemin vers le Père. En effet, s'ils sont d'avance destinés à cette vie de relation aimante avec Dieu dans toute sa plénitude, et que le Christ, qui est « *le chemin, la vérité et la vie* », peut leur montrer la voie, la prise de conscience de leurs limites, de leur incapacité à aimer vraiment ne tournera pas en mauvaise conscience destructrice, mais en désir d'être libérés de ces zones d'ombre en eux, pour pénétrer plus avant dans le mystère et, autant que faire se peut, conformer leur attitude à celle du Christ.

Dans cette perspective, et seulement dans celle-ci, les efforts que nous leur demandons peuvent être pleinement acceptés par eux, car il ne s'agira plus seulement de « faire un effort pour faire plaisir à papa et à maman », mais de renoncer à la satisfaction immédiate de leur désir en vue d'un bien plus grand, qui leur permet d'aimer mieux, de grandir et de participer ainsi à la progression de toute la communauté humaine vers ce pourquoi elle a été créée : le bonheur éternel avec Dieu.

C'est à cette condition que nous permettrons à nos enfants d'échapper à l'enfermement dans l'un ou l'autre monde évoqués plus haut. En effet, s'ils sont conscients que Dieu les aime infiniment et pour l'éternité, ils percevront tout d'abord qu'ils ne peuvent pas faire n'importe quoi, parce qu'ils se doivent à eux-mêmes le respect, et ensuite que, si Dieu les aime à ce point, il aime de la même façon tout être humain. Ainsi, toutes les relations tissées avec leur prochain le seront avec des fils bien-aimés du Père, donc lestées d'un poids d'éternité.

Mais, d'un autre côté, la reconnaissance de leurs manquements et de leurs insuffisances, de frein qu'elle pouvait être, deviendra moteur du désir de devenir meilleurs dans la certitude du pardon donné, puisque « *la preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous* » (Romains 5, 8). C'est aussi à l'intérieur de cet amour que nous pouvons faire comprendre à nos enfants la nécessité du sacrement de pardon, nécessaire à leur développement spirituel. Avouer nos péchés et en demander pardon, c'est reconnaître devant Dieu que nous avons péché, mais c'est aussi reconnaître qu'avec cet aveu, le pardon nous est donné, avec la libération de notre volonté. Ce sacrement aussi devient en quelque sorte nourriture sur le chemin du perfectionnement.

Notre rôle ne consiste donc pas seulement à dire à nos enfants le bien et le mal, mais à leur donner envie de suivre celui qui nous a dit à nous-mêmes : « *Viens et vois.* » Mais nous ne pourrons y parvenir que si nous-mêmes vivons de cette vie avec lui, que s'ils sentent que toute notre vie est fondée sur lui, et que nous-mêmes, avec nos faiblesses et nos limites, nous efforçons de progresser vers un amour toujours plus grand du Christ et de notre prochain. Nos enfants ne pourront prendre au sérieux que ce que nous, nous prenons infiniment au sérieux. À la limite, c'est d'abord à nous regarder vivre qu'ils formeront leur conscience.

Finalement, notre travail de parents ne consiste donc pas à former la conscience de nos enfants, car c'est à Dieu seul que revient cette tâche. C'est lui le potier. La seule chose que nous ayons à faire — mais elle n'est pas des moindres — c'est de leur montrer celui de qui « *toute paternité sur terre comme au ciel tire son nom* » (Éphésiens 3, 15), de leur permettre d'obéir à Dieu, de laisser Dieu libérer leur conscience en vue d'un bien plus grand plutôt que « d'obéir à leur conscience », c'est-à-dire de changer leur regard sur le monde et sur eux-mêmes, en laissant l'Esprit-Saint « *illuminer les yeux de leur cœur* » (ibid. 1, 18). Notre tâche consiste aussi à leur donner l'occasion d'approfondir leur relation personnelle avec le Christ en écoutant et en méditant sa parole, d'aimer pour l'amour du Christ et par amour pour lui.

Mais cela n'est possible que si, dès le départ, nous sommes conscients d'une part et nous acceptons d'autre part de reconnaître que la relation la plus intime et la plus profonde que nos enfants puissent connaître est cette relation avec Dieu. Et que si nous avons à montrer, à faire prendre conscience, notre rôle s'arrête là : le reste se passe dans le secret de la relation particulière de Dieu avec chacun de nos enfants. Nous n'avons pas à interférer. Là s'arrête notre rôle. Nous devons toujours laisser à nos

enfants la liberté du choix — puisque Dieu lui-même nous la donne. C'est ce que dit saint Paul dans l'Épître aux Galates: « *Que chaque homme examine sa propre conduite, alors il trouvera en soi seul et non dans les autres l'occasion de se glorifier, car tout homme devra porter sa charge personnelle* » (6, 5).

Si nous vivons nous-mêmes de cette espérance donnée en Jésus-Christ, si notre foi est communicative, si nous arrivons à faire prendre conscience à nos enfants de la hauteur, de la largeur et de la profondeur de ce que nous vivons, peut-être, alors, s'ils le veulent, deviendront-ils des hommes qui « *adoreront le Père en Esprit et en vérité* ».

Les temps sont durs.

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un ABONNEMENT DE SOUTIEN
(voir condition page 141)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Françoise Brague, née en 1946. Mariée, quatre enfants. Professeur d'allemand en lycée.

Jean MICHAUD

Éthique et conscience

Débat autour de l'éthique consensuelle :

Le Comité consultatif national d'éthique

CE DOSSIER a d'abord pour but de présenter l'esprit, les principes et les règles qui inspirent le travail et l'exigence du Comité, avant d'ouvrir la discussion à des réflexions plus critiques. Les deux premiers articles répondent à ce souci d'information. Jean Michaud, vice-président du Comité consultatif national d'éthique (CCNE), part de deux problèmes, celui de la procréation médicalement assistée et celui du diagnostic prénatal, pour livrer son expérience de l'intérieur, en tant que juriste et en tant que chrétien. Le second article, écrit avec le concours d'Anne Fagot-Largeault, membre du CCNE, tente d'abord de présenter les principes et les règles, aristotéliennes et kantiennes, qui ont inspiré, pendant ses dix premières années de fonctionnement, la théorie et la pratique du Comité en matière d'éthique consensuelle. Enfin, le troisième article, avant d'ouvrir une perspective plus critique, part de quelques ambiguïtés propres au statut et au fonctionnement du Comité, pour poser le problème d'un éventuel conflit de normativité entre la conscience singulière et la conscience qui s'exprime collectivement dans les avis du CCNE.

Je remercie très vivement Jean Michaud et Anne Fagot-Largeault, qui malgré toutes leurs obligations, ont bien voulu participer à ce dossier, et l'éclairer de leur expérience, de leurs conseils et de leur vigilance critiques.

NICOLAS AUMONIER.

LE COMITÉ consultatif national d'éthique a été institué par un décret du 20 février 1983. Les raisons de cette création se trouvent dans une prise de conscience des problèmes de société posés par des progrès, accomplis et à prévoir, de la médecine et de la biologie. On a compris, dès cette époque, que les découvertes obtenues dans ce domaine n'étaient pas simplement une étape dans l'amélioration de la condition humaine, mais qu'elles impliquaient des choix de nature à engager l'avenir. Fallait-il continuer, ou s'en tenir au point où l'on en était arrivé ? Fallait-il observer de la prudence sous bénéfice d'une meilleure réflexion ? Fallait-il modifier et réorienter les objectifs ? Deux exemples de ce dilemme peuvent être proposés.

Deux exemples de problèmes : procréation médicalement assistée et diagnostic prénatal

La procréation médicalement assistée permet à certains couples de remédier à leur stérilité par la constitution, à partir de leurs gamètes ovule et spermatozoïde, d'un embryon *in vitro*. Cette présentation des choses ne soulève, au premier examen, aucune objection fondamentale. Voilà un homme et une femme qui souffrent de ne pas avoir d'enfant. On leur donne la possibilité de fonder une famille. Qui ne pourrait s'en féliciter ? Mais ici, des questions surgissent, issues des modalités et des conséquences d'une avancée stupéfiante due aux efforts et aux travaux combinés des médecins et des biologistes.

Nous retiendrons trois de ces questions. La première est de principe. N'est-ce pas aller trop loin que de substituer au processus naturel de fécondation l'artifice d'une fécondation qui exige l'intervention d'intermédiaires ? Certes, la science vient souvent au secours de la nature. Mais en la circonstance et pour un temps, fût-il bref, elle se substitue à la nature. On est donc en droit de se demander si de la sorte une limite cruciale n'a pas été franchie.

La deuxième question est suscitée par les nécessités invoquées de la technique. La procréation médicalement assistée comporte un taux de réussite restreint. Il serait de l'ordre de quinze pour cent. D'autre part, elle implique pour la *femme* des contraintes pénibles. Aussi ne se borne-t-on pas à la constitution d'un seul embryon. Il est courant d'en former, au cours d'une même opération, un certain nombre et de transférer dans le corps de la femme trois d'entre eux. Il en reste quelques-uns. On les conserve dans l'azote liquide, par voie de congélation. Ainsi, si la tentative de fécondation n'a pas réussi, on peut recommencer avec les embryons conservés sans soumettre la femme à de nouvelles épreuves de stimulation ovocytaire. Si la tentative a réussi, on peut faire de même dans la perspective d'une seconde naissance. La précaution ainsi ménagée est des plus louables. Mais on ne saurait négliger les graves interrogations que la conservation fait surgir. En effet, l'embryon humain est une personne en puissance selon la définition que nombre de bons esprits acceptent. On l'immobilise dans sa durée pendant des mois et peut-être des années. Cependant, il est le frère ou la sœur de celui qui, pendant ce temps, va évoluer naturellement. Au surplus, si un nouveau projet parental ne se forme pas à son sujet, que va-t-il devenir ? Deux sorts lui sont réservés : le don à un autre couple ; la destruction pure et simple ou après expérimentation.

On conviendra qu'il n'est pas aisé de fixer une position sur ce sujet.

Enfin, et en troisième lieu, il arrive que les gamètes du couple, ou de l'un de ses membres, soient inutilisables. Il faut alors avoir recours, si l'on persiste dans le projet, à des ovules ou à des spermatozoïdes de donateurs. L'enfant qui naît dans ces conditions a pour père ou pour mère biologique une personne étrangère au couple. Il en résulte une dissociation entre la maternité génétique, s'agissant d'ovocytes venant d'ailleurs, et la maternité gestationnelle, ou entre la paternité légale et la paternité biologique. On ne fera pas de comparaison stricte avec l'adultère, car il n'y a pas eu en l'espèce tromperie ni rapprochement sexuel. Mais on ne peut s'empêcher de constater certaines similitudes entre les deux situations.

Nous prendrons notre deuxième thème de réflexion dans le diagnostic prénatal. Il ne saurait être contesté que cette méthode, qui va se développant et s'affinant sans cesse, est porteuse de grands bienfaits. On peut désormais, par des techniques d'imagerie médicale ou d'analyse biologique, déceler très tôt et souvent très bien une affection ou une malformation de l'enfant à naître. Si l'on ne peut encore que rarement traiter *in utero*, il est néanmoins possible de soigner ainsi dès la naissance — alors qu'autrefois le diagnostic intervenait souvent trop tard pour permettre d'intervenir utilement. En revanche, la connaissance d'une atteinte de la maladie chez l'embryon ou le fœtus peut provoquer chez sa mère une réaction de rejet et la décision d'interrompre sa grossesse.

Bien plus, comme certaines maladies qui doivent intervenir à longue échéance ou certaines prédispositions sont également décelables avant la naissance, ne met-on pas la femme en situation de refus d'un enfant qui naîtrait parfaitement normal et qui le resterait pendant de longues années ? Les hommes de l'art ont cru trouver un tempérament à ces extrémités en préconisant le diagnostic préimplantatoire qui déboucherait, le cas échéant, sur une destruction d'embryon avant transfert, plutôt que sur un avortement. À cette analyse a été objecté le danger d'une sélection des embryons et d'une dérive en vue de pratiques eugéniques.

Les choix du Comité consultatif

Il serait facile de multiplier les exemples. Mais ceux qui viennent d'être cités suffisent à illustrer la difficulté que provoquent certains progrès scientifiques qui impliquent des choix. Les conséquences sont variées selon la politique adoptée. La direction n'est pas unique. Décider d'une orientation plutôt que d'une autre relève d'une option non pas technique mais philosophique ou plutôt, et c'est ici que le mot trouve sa place, éthique. Le choix revient à la société. Telle est la justification de l'existence du Comité consultatif national d'éthique. Il donne des avis, et seulement des avis, sur les questions telles que celles qui viennent d'être évoquées. Il apprécie les voies qui lui paraissent être les meilleures pour le corps social.

Ce but doit être également celui du législateur mais il se trouve que, dans ces matières, le Parlement n'est pas encore intervenu. Il y travaille, mais on ne connaît pas l'échéance de ces travaux. Dans cette attente, les juridictions n'en doivent pas moins statuer sur des litiges qui sont reliés à la bioéthique et dont la solution ne peut s'appuyer sur aucun texte. La tenta-

tion est forte sans doute, en l'occurrence, de recourir aux avis du Comité national. Mais comme cet organisme ne saurait être source de droit, il lui faut demeurer dans les limites de ses prérogatives. Il revient particulièrement aux juristes qui en font partie de le rappeler.

La recherche du bien social ne peut être efficace que dans la mesure où le Comité, sans être totalement représentatif, reflète quand même les courants qui traversent la société. Certes, il comprend des scientifiques. Mais il est composé aussi de personnes relevant d'autres disciplines : le droit, la sociologie, l'anthropologie..., d'institutions diverses : le Parlement, la magistrature, les médias, et surtout de familles philosophiques et spirituelles différentes. C'est ainsi qu'en tant que tels figurent parmi ses membres un catholique, une protestante, un juif, un musulman, un marxiste. Comment cette diversité nécessaire permet-elle au Comité de proposer des solutions cohérentes, de dégager un consensus suffisant ?

Comme il s'agit de questions qui outrepassent de loin la constatation du progrès pour en évaluer l'opportunité, le bienfait ou la malfaisance, les autres membres ne peuvent que se déterminer eux aussi en fonction, bien plus que de leurs critères professionnels, de leurs options personnelles. Là se situe bien la principale difficulté que rencontre le Comité national, mais qui est aussi sa raison d'être. Nous nous étions demandé, surtout au début de nos travaux, s'il fallait définir d'abord notre doctrine avant d'entrer dans le vif du sujet. Nous avons décidé d'adopter l'ordre inverse.

C'est donc peu à peu que se sont dégagées les lignes de force qui nous ont guidés. Elles ont trouvé leur expression la plus synthétique dans les rapports que nous avons établi en dehors des avis proprement dits : *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, Éthique et connaissance, Éthique et pédiatrie*. Ce n'est pas à dire que l'unanimité ait toujours été obtenue. Elle a cependant toujours été souhaitée en vertu de cet aphorisme que l'éthique ne s'apprécie pas à la majorité des voix. Il demeure que quelques principes ont été nos phares et nous ont aidés à nous comprendre et nous entendre chaque fois que cela a été possible : la dignité, la liberté de l'homme, l'intégralité et la non-commercialisation du corps humain.

Le Comité, le magistère et la conscience personnelle

Il y a eu néanmoins, à propos de certaines questions, des positions minoritaires irréductibles. Ce fut le cas s'agissant de la procréation

médicalement assistée. Une contribution explicitement contraire sur certains points du représentant de l'Église catholique a été formulée et publiée en même temps que le texte principal. Cet avis est de 1986, c'est-à-dire d'une date antérieure à la publication du magistère intitulée *Donum vitae*. Ce document marque une position intransigeante à l'égard des procédures de fécondation artificielle.

Il est certain que, parue un peu plus tôt, elle eût placé les membres du Comité de religion catholique, sans même parler du représentant de la pensée catholique, dans une forte perplexité ; elle les eût même soumis à des cas de conscience délicats à surmonter. Le hasard des dates ne saurait suffire à les en délivrer, et ce d'autant moins qu'est annoncée une encyclique qui traitera vraisemblablement de ces problèmes. On pourrait tenter un rapprochement avec le juge catholique qui doit appliquer une loi non conforme à la leçon de l'Église (sur le divorce ou l'avortement) avec cette différence que, par devoir d'état, il a l'obligation d'appliquer les textes tandis que les membres d'un organisme consultatif conservent toute liberté personnelle d'appréciation.

On tentera d'échapper au dilemme en soutenant que n'est pas en question un comportement moral personnel qui braverait une prescription venue du plus haut degré de la hiérarchie. Ce sur quoi il revient à un membre du CCNE de se prononcer, c'est sur une situation née d'un progrès scientifique. Ce progrès existe ; il est irréversible par définition. Il en faut, par suite, déduire les meilleurs effets pour la société, en compatibilité avec la dignité de l'homme. Lorsque sont écartées toutes les conséquences qui s'opposent à l'évidence et que sont retenues celles que permet la prudence dans la recherche du bien commun, le message de l'Église reste inentamé pour la personne sans se trouver pour autant bafoué par le corps social.

Jean Michaud, marié, trois enfants, conseiller à la Cour de cassation, vice-président du Comité consultatif national d'éthique, président de la Commission nationale de médecine et de biologie de la reproduction, président du Groupe de réflexion éthique sur les transplantations, membre de la Commission de la République française pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO). Ouvrages en collaboration : *Éthique et Connaissance* (La Documentation française, 1990), *Aux débuts de la vie* (La Découverte), *Les États végétatifs chroniques* (éditions de l'École nationale de la santé publique), nombreux articles dans des journaux et revues.

Nicolas AUMONIER avec la collaboration
d'Anne FAGOT-LARGEAULT

L'éthique consensuelle au CCNE

LE COMITÉ consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé (CCNE) a rendu depuis dix ans trente-cinq avis en séance plénière ¹, auxquels s'ajoutent les avis de la commission technique (une quinzaine environ chaque année ²), et publié trois textes ³.

Malgré la très grande diversité de ses membres ⁴, le CCNE a presque ⁵ toujours rendu des avis reflétant un accord unanime de type consensuel.

1. Voir les rapports annuels publiés chaque année depuis 1984 à La Documentation française, 29-31, quai Voltaire, 75007 Paris. Voir également *infra* p. 100 n. 2.

2. Publiés dans les rapports annuels, à la Documentation française.

3. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, document rédigé par Lucien Sève. *Éthique et connaissance*. La Documentation française, Paris, 1990, rapport préparé par Jean Michaud. *Éthique et pédiatrie*, Comité consultatif national d'Éthique, La Documentation française, Paris, 1992.

4. Cinq « *personnalités désignées par le Président de la République et appartenant aux principales familles philosophiques et spirituelles* », quinze « *personnalités qualifiées choisies en raison de leur compétence et de leur intérêt pour les problèmes d'éthique* », et seize « *personnalités appartenant au secteur de la recherche* » forment, avec le président, le secrétariat général et le secrétariat de la section technique, la composition du CCNE. Le Comité fut présidé de 1983, date de sa création, à 1992 par le Professeur Jean Bernard. Il est depuis 1992 présidé par le Professeur Jean-Pierre Changeux.

5. Voir la contribution divergente de M. Jean Gelamur (membre du Comité en sa qualité de catholique, et, à l'époque, président du groupe Bayard Presse) à l'avis du Comité sur « *les recherches sur les embryons humains in vitro et leur utilisation à des fins médicales et scientifiques* », *Éthique et Recherche biomédicale, rapport 1986*, Paris, La Documentation française, 1987, pp. 93-94.

Pour quelles raisons des personnes si différentes ont-elles toujours été d'accord de manière si unanime ? Est-ce grâce à l'adoption de principes réduits au strict minimum ? À l'inévitable prise en compte du fait accompli qui réduit la solution à n'être qu'optimale ? À la notion de respect qui impose une sorte de dénominateur commun ? On examinera tout d'abord les principes sur lesquels s'appuient les avis du Comité, puis sa pratique, avant de se demander si une critique de ces principes est susceptible d'être pratiquement mise en oeuvre.

L'affirmation des principes

Le critère de l'universalisation

Bien qu'il ne puisse pas toujours être appliqué, le premier principe sur lequel s'appuient les avis du Comité est de pouvoir être universalisé sans contradiction, reprenant d'emblée l'injonction kantienne selon laquelle « *je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle* ¹ ». C'est, semble-t-il, la seule application de ce principe qui a permis de trancher unanimement le cas suivant.

Alors que chacun s'accorde à condamner tout dopage endocrinien, la question fut posée au Comité de savoir s'il était ou non licite de compenser les déficits endocriniens gonadiques (hormones sexuelles) induits par un rythme sportif intensif, sans temps de récupération suffisant. *Le Monde* daté du 20 mai 1993 rapporte que le CCNE a donné dans son avis du 18 mai une réponse négative à cette question. Le Comité estime en effet que cela équivaldrait d'une part à supprimer la notion de dopage, remplacée par celle de compensation de déficit endocrinien, et, d'autre part, à négliger des signaux d'alarmes qu'il serait dangereux de ne pas prendre en compte. La solution préconisée par le Comité consiste donc à porter remède aux causes de ces déficits par la reprise d'un rythme plus adapté.

Cet exemple montre qu'il existe des cas, relativement simples, où l'impossible universalisation des principes sur lesquels s'appuie la demande en annule immédiatement la validité. Parce que la distinction entre dopage et compensation d'un déficit endocrinien ne peut être faite dans tous les cas, cette dernière ne saurait être autorisée sans contradiction.

1. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, première section, éd. Delagrave, p. 103.

Dans ce cas, le CCNE a donc bien eu recours à un critère d'universalisation. C'est sur ce critère que se fonde son unanimité. Ce critère, on va le voir, est employé tantôt dans une perspective kantienne, lorsqu'il s'agit de respect, absolu ou appliqué, tantôt dans un sens pragmatique, lorsqu'on se préoccupe de choisir la solution la meilleure ou simplement la moins mauvaise possible.

Le respect de la personne humaine et de sa dignité

Le respect de la personne humaine et de sa dignité est le principe unique que le CCNE formule et reconnaît explicitement dans le document qu'il a rendu public en décembre 1987, intitulé *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine. Explicitation d'une démarche*². La seconde section, « Questions de principe » (au singulier), partant d'une élucidation de la notion de personne, examine les concepts de respect puis de dignité, appliqués à la personne humaine.

La personne est une réalité complexe, au confluent du fait et de la valeur. Elle commence avec la notion d'individualité biologique, puis s'affirme dès que l'on parle de l'organisme comme d'une totalité. Mais cette totalité apparaît bientôt comme faisant partie d'un monde, cherchant à y agir par ses désirs, sa volonté, sa raison, sa liberté. L'être de chair et de sang que nous voyons est également titulaire de droits par rapport à autrui qui, pour voir respecter les siens doit respecter ceux des autres sujets. Enfin, le sujet de la loi juridique est en même temps sujet de la loi morale. Une telle notion se dit donc en un sens tout aussi idéal que matériel, elle qui est « susceptible d'être en quelque mesure détachée du corps périssable mais consubstantielle à ce nous-même qui pourra, peut, pourrait, a pu dire « je » (...). Réalité qui relève au demeurant moins de l'être que du rapport, car si l'individu est une personne, c'est nécessairement qu'il y en a une autre pour la reconnaître telle et s'affirmer

1. Le *Rapport éthique*, joint à l'avis n° 8 du 15 décembre 1986, relatif aux recherches et utilisation des embryons humains *in vitro* à des fins médicales et scientifiques (X^e anniversaire, Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé — les avis de 1983 à 1993, Paris, 1993), mentionne, à la suite de l'« exigence fondamentale du respect de la dignité humaine », le respect de la dignité de la science. Ce dernier principe peut être cependant interprété comme dérivé du principe du respect de la personne humaine et de sa dignité puisque la science est une entreprise humaine.

2. Paris, La Documentation française, avril 1988. Ce modèle de texte consensuel, élaboré à partir d'un groupe de travail, fut rédigé par Lucien Sève, membre du Comité en sa qualité de directeur adjoint de l'Institut d'études marxistes.

elle-même comme personne dans cette reconnaissance¹». Parler de personne revient donc à poser un terme corrélatif de la notion de respect : il n'y a pas de personne sans respect supposé, ni de respect sans que celui-ci n'ait pour objet de respecter une personne. Comment expliciter cette notion de respect?

Le respect est l'exigence que ressent notre conscience en présence de la loi morale. Cette exigence requiert d'un sujet libre qu'il comprenne que sa liberté est, si l'on peut dire, de s'assujettir à la loi morale² d'inscrire sa volonté à l'intérieur de l'universalisation toujours possible de sa maxime (c'est-à-dire de la loi subjective de la volonté), de sorte que ce sujet puisse *aussi* vouloir que sa maxime devienne une loi universelle. De même que la personne renvoie à l'exigence d'une conscience qui la respecte en tant que personne, le respect renvoie, subjectivement, à l'autonomie de la loi morale, et, objectivement, à la liberté, sans lesquelles il ne saurait rien signifier d'absolu. Le respect nous ouvre donc à l'essence de la moralité qui est, selon la distinction kantienne, subjectivement l'autonomie de la volonté, et objectivement la liberté. On, reconnaîtra, très rapidement esquissés, les grands repères de l'analyse kantienne de la moralité. Sous ses traits principaux, la doctrine kantienne de la moralité sous-tend, parfois implicitement, parfois explicitement, l'éthique du CCNE, qu'il s'agisse de la majorité de ses avis ou du texte déjà cité qui explicite sa démarche en matière de moralité, c'est-à-dire de respect de la personne humaine. Or il est tout de même assez remarquable que ce soit pour une bonne part la doctrine kantienne (qui, du haut de son universel, ignore les exceptions) qui ait inspiré, d'une manière aussi consensuelle, l'éthique élaborée par le Comité, dont la fonction est de rendre des avis sur des cas. Nous reviendrons sur ce point. Qu'il suffise pour l'instant de dire que l'inspiration de ce texte est explicitement kantienne, mais « sans œillères », comme le dit l'un de ses sous-titres³.

L'ossature kantienne du respect est alors déclinée en deux principes complémentaires, le principe d'humanité et le principe du respect de la liberté d'autrui. Le principe d'humanité s'énonce de la manière suivante :

Respecter l'identité d'autrui, c'est respecter son irréductible altérité : dissymétrie exigeante mais réciproque, car je tiens à ce qu'il reconnaisse la mienne comme je le fais de la sienne. En ce sens, respecter l'autre en mon

1. *Ibid.*, p. 31.

2. « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose (KANT, F.M.M., *op. cit.*, p. 180).

3. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, p. 36: « Un respect sans œillères »

semblable est me respecter aussi moi-même. (...) Principe de moralité, le respect de la personne est ainsi principe d'humanité ¹.

Le principe d'humanité tel que l'énonce le Comité signifie que la personne humaine doit être respectée. Quant au principe de respect de la liberté d'autrui, il est l'application concrète du précédent. Ainsi, par exemple, le geste qui affecte l'être humain dans son intégrité corporelle ou spirituelle doit avoir préalablement fait l'objet d'une demande de consentement libre et éclairé. Citant tour à tour le patient, le volontaire sain, le malade physiquement ou psychiquement incapable de donner son consentement auquel supplée sa famille, ou encore l'embryon, en ce qu'il doit être considéré comme une personne humaine potentielle, le Comité déclare avoir « *pour tâche d'être le tuteur de ces libertés délaissées* » et « *en appelle au droit pour rendre leur respect inaliénable* ² ». Or, parce qu'il s'applique à une personne, parce qu'il commande absolument, le respect dont il s'agit ici est inséparable de la notion de dignité.

Reprenant la fameuse distinction kantienne entre ce qui a un prix (ce qui admet un équivalent) et ce qui a une dignité (ce qui n'admet pas d'équivalent ³), le Comité déclare qu'il ne suffit pas, pour se tenir quitte de toute obligation, de se substituer à la liberté de la personne empêchée ou défaillante en lui prêtant la nôtre, mais qu'il faut « *un supplément d'obligation* » que la langue de la morale nomme la dignité. La dignité, dès lors, à la fois manifeste la hauteur de l'exigence morale et constitue un rempart contre toute chosification par l'argent. D'une part, en effet, la dignité est une idée :

... à vrai dire inséparable en un sens de celle de la liberté, car la dignité n'est pas un fait dont le constat me contraigne, c'est une valeur que je décide de reconnaître. Idée qui porte plus loin pourtant qu'aux extrémités de la personne l'estime due à tout ce qui relève de l'homme. Si elle étend le principe d'humanité au-delà même du strict devoir, c'est pour mieux entendre les réquisitions d'une conscience civilisée, car à la marge de l'irrespect, il y a encore l'inconvenance. L'étymologie latine fait de la dignité la cousine de la décence. Loin cependant qu'elle se réduise au décor. Jadis notion tout aristocratique et d'apparat, elle devient aujourd'hui la criante revendication d'innombrables êtres humains à qui précisément on refuse de la liberté, débordant ainsi jusqu'à la personne de droit (...). C'est cette qualité incorporelle

1. Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, p. 37.

2. Ibid. p. 38.

3. KANT, F.M.M., p.160: « *Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité.* »

qu'il faut attacher rigoureusement au corps de l'homme si l'on veut tracer en tout ce qui le concerne la ligne montante de l'humanisme ¹.

D'autre part, continue le texte :

Ce distinguo classique des moralistes entre la dignité et le prix a pour notre éthique une importance capitale. Car s'il est au monde bien des facteurs possibles d'irrespect de la personne, de la misère qui l'écrase à l'idéologie qui la nie, d'inhumaines coutumes ancestrales à d'inquiétantes technologies modernes, dans les questions qui nous occupent, il n'en est guère chez nous d'aussi omniprésent ni omnipotent que l'argent ².

En matière d'argent, « *la morale ne peut faire bon ménage avec l'accommodement* ³ ». Le fait est là, fondamental aux yeux de l'ensemble du CCNE : « *L'argent chosifie tout ce qu'il achète et met un signe d'égalité entre tout ce qu'il a chosifié, non par accident mais par essence. C'est le secret de sa puissance* ⁴. »

Le corrélat concret de la dignité de la personne humaine est donc le principe intangible de la non-commercialisation du corps humain.

Le principe sur lequel nous ne transigeons pas est limpide : la plus simple morale aussi bien que notre droit excluent que le corps humain puisse être approprié comme une chose. Tels ne sont manifestement ni le but ni l'effet d'une indemnisation, qui n'est pas plus un acte de commerce que l'allocation familiale n'est l'achat d'un enfant par l'État ⁵.

La méfiance à l'égard de l'argent entraîne l'affirmation très forte de principes intangibles : le corps humain ne doit en rien devenir article de commerce ni source de profit. Le meilleur garde-fou sera dès lors que « *tout échange* » concernant le corps humain « *se fasse à titre exclusif dans des établissements sans but lucratif et publiquement agréés* », car « *la vie humaine ne doit pas être matière à appropriation privée* » ⁶. Et le texte de conclure : « *Le corps humain dans toutes ses composantes, sans être hors échange, est hors commerce. (...) Nous sommes convaincus que la dignité continuera de rimer avec la gratuité — cette dimension constitutive de l'acte moral* ⁷. »

1. Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, p. 43.

2. Ibid.

3. Ibid., p. 46.

4. Ibid., p. 44.

5. Ibid., p. 45.

6. Ibid., p. 46.

7. Ibid., pp. 46 et 47.

Respecter la personne humaine et sa dignité est donc bien un impératif absolu, au fondement de toute éthique universelle, dont le critère de reconnaissance est bien, à ce titre, l'universalisation de la maxime des actions qu'elle inspire. Le critère qui permet de reconnaître ce principe est bien à la fois l'absence de contradiction à étendre universellement ce principe, et la contradiction immédiate qui s'ensuivrait de sa non-universalisation possible, par la méfiance qui s'instaurerait, affectant jusqu'à la crédibilité du langage lui-même.

Le principe du plus grand bien

Un second principe apparaît dans les avis du Comité, qu'on pourrait appeler principe du plus grand bien. Ce second principe est comme un correctif de prudence apporté dans certains cas au premier principe, lorsque le respect du plus grand bien collectif — qui n'est pas toujours connu, mais doit parfois être prudemment tantôt ménagé par une attitude d'abstention, tantôt préservé par des interdictions fermes — paraît devoir être obtenu, mais sans grand dommage, au détriment du seul respect de la personne. C'est toute la marge que Kant ménage entre le fait de traiter autrui seulement comme un moyen (ce qu'il exclut) et *aussi comme* un moyen, ce qui est la formule même de l'impératif catégorique. Pour une part donc, lorsque le Comité n'interdit pas que l'on expérimente sur l'homme, il reste kantien. Pour une autre part, cependant, lorsque ce même Comité, à propos de l'ignorance dans laquelle il se trouve des effets positifs ou négatifs à moyen ou à long terme de certaines recherches, s'efforce de viser le plus grand bien possible, l'optimum visé est alors toujours un optimum relatif à une situation donnée, appliqué à une situation donnée, mais c'est pourtant un optimum qui n'est éthique que si tous, à la même place, et supposée parfaite la connaissance de tous les effets impliqués — ce qui n'est jamais le cas —, pourraient rendre le même avis.

Absolu ou relatif à une situation donnée, le même critère d'universalisation fonctionne donc bien pour les deux principes que reconnaît le Comité, le premier parce qu'il n'y a pas sans lui d'éthique possible, le second afin de rappeler — contre Kant, et avec Aristote — que la fin de l'éthique n'est pas seulement la moralité, mais aussi le bonheur, mêlant en cela, par pluralisme de principe (et de principes) le respect de deux impératifs que Kant séparait radicalement : l'impératif catégorique, ou unique impératif de la moralité, visant la sagesse, et, de l'autre côté, la

pluralité des impératifs „hypothétiques pragmatiques de la prudence, visant le bonheur ¹.

Après avoir examiné de manière théorique les deux principes sur lesquels s'appuient les avis du Comité (respect de la personne humaine et de sa dignité, recherche du plus grand bien possible, testés — mais sans œillères — par le critère de l'universalisation de la maxime du vouloir), et plus longuement insisté sur le premier d'entre eux dont l'importance est plus grande en théorie, et avant de voir si une critique de ces principes est non seulement possible, mais encore dotée de sens, il faut examiner la mise en pratique de ces principes à la lumière de la nécessaire prudence dont le Comité doit faire preuve dans l'étude des cas dont il est saisi ou dont il se saisit lui-même².

La pratique

L'inévitable prise en compte du fait accompli réduit-elle toujours la solution à n'être qu'optimale ? Peut-il y avoir conflit entre une visée de l'optimum et l'affirmation de principes intangibles universels ? La moins mauvaise des solutions, compte tenu de tels ou tels faits, peut-elle constituer une sorte d'universel appliqué, une sorte d'accord pratique entre le bon choix aristotélien d'une part, fait de la droiture de la règle jointe à

1. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, éd. citée, pp.124-129.

2. Le rapport *Éthique et connaissance*, préparé par Jean Michaud (Paris, La Documentation française, 1990, « L'Éthique de la recherche », pp. 24-29), reprenant, à propos de la recherche clinique, les conclusions du rapport Belmont (1978) de la Commission nationale américaine, énonce qu'a *il est légitime de faire de la recherche sur l'homme, mais à condition de respecter trois grandes règles relatives (a) au consentement des sujets ; (b) à l'évaluation des risques et bénéfices en rapport avec la valeur scientifique du projet ; (c) à la répartition équitable du fardeau de la recherche* ». La première règle, ou a *règle du consentement qui prescrit de ne faire à autrui que ce qu'il veut ou peut vouloir pour lui-même* », dépend du principe de respect de la personne humaine et de sa dignité : l'a *éthique de la recherche* », différente en cela de l'a *éthique des soins* », commande que l'on n'expérimente pas sans le a *consentement libre et informé* » de la personne et, en particulier, « *qu'on ne fasse jamais aucune recherche médicale ou scientifique sur des personnes dont l'aptitude à consentir est précaires* » (p. 25). La troisième règle a *stipule que les charges de la recherche doivent être équitablement réparties, de sorte que les contingents de sujets de la recherche biomédicale ne soient pas toujours puisés dans les mêmes populations, qui sont souvent des populations sans défense: malades pauvres des hôpitaux publics, communautés de pays en développement dont la législation est tolérante* » (p. 27). Cette troisième règle se fonde sur un « principe de justice » qui conduit à énoncer une sorte de devoir de recherche à répartir équitablement sur tous les citoyens à partir du moment où les sociétés

la droiture du désir¹, et, d'autre part, chez Kant, l'universalisation de la maxime du vouloir comme critère d'une volonté bonne et, par suite, de la moralité d'une action ?

Méthodologie et déontologie

Dès le départ, un double état de fait impose une méthode spécifique. Il s'agit, d'une part, de la contingence des situations de fait dont le Comité est saisi ou se saisit lui-même et, d'autre part, du pluralisme d'opinions contradictoires qui existent en son sein ou dans la société². Par rapport à ces deux données, la méthode adoptée tient en trois impératifs.

1° Le premier impératif consiste à se tenir *aussi éloigné du dogmatisme que du relativisme*. Le dogmatisme, implicitement défini comme « *une démarche qui déduit d'une doctrine constituée la position à prendre face à chacune des questions examinées*³ », « *ne peut convenir à une instance représentative de la pluralité existante des courants de pensée entre lesquels l'accord n'existe pas sur les fondements ultimes de la personne* » (*ibid.*), et se trouve donc récusé. A l'inverse, une démarche pragmatique qui se proposerait de « *mettre entre parenthèses toute divergence de vues doctrinales afin d'évaluer empiriquement, au cas par*

admettent qu'il faut faire de la recherche sur l'homme. Cette troisième règle mêle deux notions : celle de répartition équitable, d'une part, qui relève bien ici du principe du respect de la dignité humaine; et celle de devoir de partage éventuel, d'autre part, comme responsabilité du sujet à ne pas tout faire reposer sur autrui, qui se rattache à la notion de personne comprise à la fois comme sujet et comme objet de la loi morale, et qui dépend donc bien aussi du principe de respect de la personne et de sa dignité. Quant à la seconde règle, a *selon laquelle il faut calculer avant d'agir et maximiser les avantages en minimisant les risques, pour faire le plus de bien possible en évitant de nuire* » (*primum non nocere*, d'abord ne pas nuire), elle se fonde sur « *un principe de bienfaisance ou de bien commun qui se rattache à une morale utilitariste* » (p. 27). Cette maximisation utilitariste, dépendant du principe du plus grand bien, a pour critère l'universalisation de la maxime du vouloir, universalisation relative et non plus absolue, mais universalisation tout de même. Les trois principes distingués dans le rapport *Éthique et connaissance*, c'est-à-dire le « principe du respect de la personne humaine et de son autonomie » sur lequel s'appuie la règle du consentement, le « *principe de bien commun* » sur lequel repose la règle de maximisation du bien, et le « *principe de justice* » qui fonde la règle — ou l'éventuel devoir — de répartition des charges de la recherche, n'introduisent donc pas un principe nouveau par rapport aux deux principes, l'un absolu, l'autre relatif, distingués dans les lignes qui précèdent, le troisième pouvant être ramené au premier.

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2,1139 a 22-24.

2. X^e anniversaire, avis n° 8, fin du § 23, p. 153.

3. *Ibid.*, § 13, p. 148.

cas, les avantages et les risques de chaque recherche pour l'individu et pour la société » (*ibid.*) serait incapable de fixer l'échelle de valeurs selon laquelle elle apprécierait ces risques et ces avantages. Ce pragmatisme pur déboucherait sur un relativisme. Refusant donc l'une et l'autre attitude, le Comité souhaite pratiquer une « *exploration non dogmatique des attitudes de principe susceptibles de recueillir l'adhésion générale ou du moins l'assentiment le plus large possible, mention faite en ce cas d'opinions expressément divergentes* » (*ibid.*). Cette démarche implique, pour le Comité :

- l'effort pour fonder en raison, autant qu'il est possible, une argumentation éthique, qui, en deçà des options métaphysiques ou non et sans en blesser aucune, explicite les fondements et assure la cohérence des positions adoptées ;
- le souci de la complexité rapidement mouvante des questions, qui conduit à éviter aussi bien les prétentions à l'absolu que l'abandon au relativisme pour formuler, dans le contexte scientifique et médical actuel, des règles circonstanciées n'excluant pas, si besoin est, la réponse cas par cas ;
- la conscience que, malgré les très rapides progrès des savoirs et savoir-faire biomédicaux, nombre de processus sont obscurs et aléatoires. Ils impliquent non seulement des risques immédiats pour l'individu (...) mais encore des risques à plus long terme (...), risques aujourd'hui inévaluables mais qu'il y a des raisons de tenir pour réels et éventuellement prohibitifs, ce qui incite à poser par défaut, en l'attente des conditions requises pour une meilleure évaluation éthique, des règles de pure prudence allant jusqu'à la recommandation d'un moratoire de certaines recherches, voire d'interdictions pures et simples (*ibid.*).

Effort de rationalité, d'argumentation, de fondation, d'un côté ; respect de la pluralité des opinions et des croyances, de la complexité des questions, de l'autre côté, dessinent une démarche qui, en théorie comme en pratique, se soumet à ce qu'il y a de meilleur pour l'homme, et le respecte, la notion même de meilleur émergeant comme le dénominateur rationnellement et prudemment commun qui, à ce titre, transcende des attitudes théoriques et pratiques différentes. Ce dénominateur commun peut aller jusqu'à interdire une pratique, éventuellement contre l'avis d'une partie des membres du Comité. L'avis général n'est pas nécessairement l'avis de tous, de même que la volonté générale n'est pas, chez Rousseau, la volonté de tous. L'avis général, comme la volonté générale, même s'il n'est pas, comme elle, issu d'un vote, semble participer ainsi de cet instinct divin, de cette transcendance immanente à toute conscience, pourvu qu'elle veuille bien rentrer en elle-même. La position méthodologique exprimée par le Comité vit ainsi de l'exigence propre à tout chemin

de crête qui doit se garder de deux précipices, celui du dogmatisme comme celui du relativisme. Cette exigence est celle d'une démarche qui se construit, et refuse pour cela les positions toutes faites.

2° Son, deuxième impératif est un *double respect*, celui de la dignité humaine comme celui de la science. L'introduction du *Rapport éthique* de l'avis n° 8 relatif aux recherches sur des embryons humains *in vitro* précise bien : « *L'exigence fondamentale du respect de la dignité humaine est une valeur supérieure à toute autre et elle doit être traduite dans la réalité des situations de fait ; elle devrait constituer le critère permettant d'arbitrer les conflits de valeurs ou d'intérêts que suscite l'utilisation des embryons humains in vitro* ¹. » Mais à ce respect s'ajoute celui « *de la science et de ses propres exigences méthodologiques* » (*ibid.*), par exemple la nécessité d'un groupe témoin dans l'essai d'une thérapeutique, comme on le verra plus loin. Il convient ainsi « *que l'éthique intellectuelle de la science soit respectée* » (*ibid.*). Ces deux exigences ne sont nullement inconciliables, car l'humilité et la rigueur propres à toute vraie recherche scientifique font que « *la science n'a rien à redouter de règles extérieures à elle-même, lui permettant de garantir son respect en lui évitant d'être mise au service, hors de toute prudence, de désirs ou d'objectifs sans fondement, scientifique ni éthique* » (*ibid.*). Il s'agit donc de limiter ce qui doit l'être sans bloquer ce qui doit rester libre. Comme l'écrit encore un peu plus loin le *Rapport éthique* déjà cité : « *Par définition, la recherche scientifique ne s'assigne pas de bornes et son but est de toujours reculer celles qu'elle rencontre. (...) La nécessité de canaliser la recherche vers des objectifs éthiquement acceptables (...) justifie des règles et des contrôles* ². » De plus, la responsabilité que l'on doit avoir à l'égard des générations futures et l'ignorance des effets produits à long terme par tel ou tel processus doit rendre circonspect, aussi bien dans l'usage des limites que dans leur absence.

3° Le troisième impératif consiste à *se donner des règles acceptables*, « *afin d'orienter* » l'exercice de ces nouveaux pouvoirs biomédicaux « *dans le sens du bien commun* ³. » Compte tenu d'un « *contexte social et scientifique évolutif, aléatoire et incertain* », « *de la réelle imprévisibilité des avantages et des risques, à moyen et à long terme, du développement de certaines techniques biomédicales (comme la fécondation in vitro, par exemple), il est nécessaire d'arbitrer entre, d'une part, les exigences*

éthiques universelles impératives, et, d'autre part, la contingence des situations concrètes et le pluralisme des opinions philosophiques qui peuvent justifier ou imposer de relativiser l'absolutisme ou le dogmatisme possibles de l'éthique ¹. » A défaut d'un consensus éthique sur des questions aussi controversées que la fécondation *in vitro*, le Comité a néanmoins réussi à s'accorder sur une déontologie pratique, composée de trois préalables et de trois règles.

Premier préalable : limiter l'infinité potentielle d'une médecine de désir. « *partir du moment où l'on est entré dans le processus d'une médecine de désir, et précisément du désir d'enfant, l'exigence de normes extérieures aux acteurs (patients, médecins, chercheurs) s'impose en raison même du caractère illimité du désir* ². »

Second préalable : « *Éviter qu'un rapport de toute-puissance ne s'institue sur l'humain au nom du "progrès" scientifique dont la réalité n'est pas toujours a priori démontrée, ni le sens toujours exactement pesé* ³. » En d'autres termes, le progrès n'est pas une valeur en soi, sans une fin qui lui donne son sens.

Troisième préalable : respecter l'aléatoire génétique. « *Les possibilités d'intervention de plus en plus précoces à des fins thérapeutiques prédictives et préventives dans le devenir de l'embryon, si elles peuvent être au service d'une plus grande liberté future de la personne, font grandir le risque d'une procréation éliminant sans cesse davantage la part de l'aléatoire au bénéfice d'idéaux sanitaires, familiaux ou sociaux, c'est-à-dire d'un glissement vers l'eugénisme le plus négateur de cette liberté. Face à un tel risque, il faut rappeler que (...) l'aléatoire dans la conception et le développement d'un individu humain ne peut être d'aucune manière assimilé à une pathologie. (...) Tracer avec finesse et responsabilité la frontière mouvante entre médecine préventive et instrumentalisation abusive apparaît ainsi comme une tâche essentielle de l'éthique biomédicale* ⁴. »

Les trois points ici regroupés et nommés préalables définissent l'état d'esprit dans lequel se trouve élaborée une déontologie : donner des limites à la liberté biomédicale par le respect de l'aléatoire, la finaliser en la mettant au service de l'homme. Trois règles déontologiques peuvent

1. X^e anniversaire, *Rapport éthique*, introduction, § I, p. 143.

2. *Ibid.*, § 8, pp. 145-146.

3. *Ibid.*, § 5, p. 144.

1. X^e anniversaire, *Rapport éthique*, § 6, p. 144.

2. *Ibid.*, fin du § 7, p. 145.

3. *Ibid.*, fin du § 8, p. 146.

4. *Ibid.*, § 20, p. 152.

alors être explicitées pour tenter d'arbitrer les conflits de valeur ou d'intérêt qui surviendraient.

La première règle ou « attitude » consiste à tenter de rechercher le moindre mal ¹. C'est, par exemple, la seule justification de la destruction d'embryons surnuméraires. La seconde attitude est inspirée par la prudence ². C'est le cas lorsqu'on ne sait pratiquement rien des effets secondaires, à moyen ou à long terme, tant physiques que psychiques, d'une technique biomédicale (par exemple la technique de la FIVETE ³). La prudence peut ainsi justifier l'abstention ou une demande de moratoire. La troisième attitude est inspirée par le souci de concilier le réalisme d'une situation biomédicale de fait et l'exigence éthique et sociale d'un contrôle de la recherche, par exemple sur les embryons humains. Cette nécessaire tutelle sur les conditions de la recherche s'impose pour des raisons aussi bien éthiques que politiques — le Comité parle ici de la « *transparence de l'exercice du pouvoir scientifique* » comme d'une « *condition de la démocratie technique* »⁴.

Ces trois règles pratiques et concrètes de moindre mal, de prudence et de contrôle éthique constituent des règles d'optimisation d'un choix éthique en situation, et signifient tout à la fois que « *les exigences éthiques ne peuvent pas toujours être formulées en terme "d'absolu"* »⁵ et que les nouvelles pratiques biomédicales requièrent des normes.

Une décision consensuelle apparaît donc comme un processus complexe : soumise à des principes inviolables ou supposés tels (respect de la personne dans toutes les phases de sa vie, respect de la dignité de l'homme et de son aléatoire génétique, principe de non-commercialisation du corps humain), elle doit aussi respecter un état de fait qui la précède le plus souvent, et une pluralité d'opinions très diverses. Tantôt norme absolue, tantôt position moyenne ou compromis entre le souhaitable et le déjà réalisé, elle est un mélange de différentes attitudes, toujours cependant orientée vers la recherche d'un optimum pratique. On peut ainsi distinguer deux manières de viser l'optimum, soit par l'affirmation de principes absolus, soit par leur application prudente à ce qui existe. On prendra un exemple de chacun de ces deux modes de construction de l'éthique consensuelle.

1. X^e anniversaire, *Rapport éthique*, § 25, p. 154.

2. *Ibid.*, § 26, p. 154.

3. Fécondation *in vitro* et transfert d'embryon.

4. X^e anniversaire, *Rapport éthique*, § 27, p. 155.

5. *Ibid.*, avis n° 8, p. 115.

La norme de l'universel dans la visée de l'optimum : le respect absolu

Deux avis du Comité consultatif national d'éthique constituent un exemple particulièrement marquant de la formulation d'une exigence inconditionnelle de respect ; il s'agit du premier avis adopté et du huitième ¹, dans lesquels, à propos de protocoles d'expériences portant sur l'embryon humain, le Comité énonce puis approfondit le concept de personne humaine potentielle.

Le premier avis énoncé par le Comité pose simplement et sans plus d'explication dans son titre I : « *L'embryon ou le fœtus doit être reconnu comme une personne humaine potentielle qui est, ou a été vivante, et dont le respect s'impose à tous.* » L'avis sur les prélèvements de tissus d'embryons et de fœtus humains morts à des fins thérapeutiques, diagnostiques et scientifiques, précise, dans son rapport, qu'*il convient de reconnaître que, même mort, l'embryon n'est pas un produit neutre de laboratoire, mais qu'il est, ou a été, une personne humaine potentielle* ». L'objectif n'est pas ici d'assurer la cohérence d'une prise de position ontologique, mais de comprendre d'emblée la dimension éthique de la question posée ; le caractère radicalement humain de ce sur quoi porte le protocole expérimental impose de bout en bout le respect. Ce caractère humain impose d'une part « *à la recherche et à la thérapeutique le respect de l'embryon, respect dont les modalités seules peuvent varier selon les fins poursuivies* », et, d'autre part, « *de condamner vigoureusement toute utilisation commerciale ou industrielle des embryons humains, quelle que soit la situation considérée* »². On ne peut prélever des tissus ou des organes que sur des embryons, ou fœtus non viables, dont la mort (dont le critère retenu est l'interruption de la circulation sanguine) a été constatée et confirmée. Il est impératif que la décision d'avortement ne soit en rien liée à une prévision d'utilisation de l'embryon. On s'assurera ainsi que les équipes qui pratiquent recherche sur l'embryon et avortement sont bien différentes. A ces réserves près, et seulement dans les cas suivants, les utilisations d'embryon ou de fœtus à des fins diagnostiques « *paraissent pleinement justifiées, dès lors qu'il s'agit de rechercher la cause de l'interruption spontanée de la grossesse, ou de confirmer les résultats des examens qui ont motivé l'avortement thérapeutique* » (p. 14). En second lieu, « *les utilisations de tissus embryonnaires à des fins*

1. X^e anniversaire, avis n° 1, pp. 9-17, et avis n° 8, pp. 113-161.

2. *Ibid.*, p. 11.

thérapeutiques (greffes) (...) sont justifiées dès lors que ces utilisations présentent un caractère exceptionnel et sont contrôlées par un Comité d'éthique » (*ibid.*). Enfin, « l'utilisation d'un embryon humain pour la recherche ne doit concerner qu'un embryon mort, à condition que la recherche sur l'animal soit impossible et qu'elle poursuive un but jugé suffisamment important par le Comité d'éthique » (*ibid.*). Dans tous les cas, cette utilisation devra être soumise à l'avis d'un Comité d'éthique qui veillera au constant respect de ces « directives éthiques » (p. 10).

Dans l'avis « relatif aux recherches et utilisation des embryons humains in vitro à des fins médicales et scientifiques » (avis n° 8 du 15 décembre 1986), le Comité revient, dans son rapport, sur la notion de personne humaine potentielle et se demande si cette notion est « fondée en raison ». Certains reprochent à l'expression de « personne humaine potentielle » de faire comme si un amas de cellules était d'emblée doté de conscience — prolongeant le vieux débat sur la question de l'animation médiate ou immédiate de l'embryon — et préfèrent parler de potentialité de personne. Sans vouloir trancher un tel débat, le Comité précise bien que « personne humaine potentielle ne peut pas être comprise comme un concept purement biologique¹ ». Dès lors, ce concept apparaît bien comme fondé en raison, et peut-être d'autant plus que la raison est, comme on sait, chez Kant, le pouvoir des principes et, à ce titre, l'instance qui pose des idéaux, y compris éthiques. Le sens de ce concept rationnel de personne humaine potentielle est donc bien, là encore, d'affirmer l'absolue exigence de respect que l'humanité doit manifester à l'égard d'elle-même à propos des recherches et des interventions pratiquées sur l'embryon humain : « L'embryon n'appartient pas seulement à notre espèce, mais compte d'emblée comme participant au moins virtuel du genre humain. Il est raisonnable de considérer que les grandes dimensions de la personne, biologique, relationnelle et sociale, existent à l'état latent comme des virtualités en attente d'accomplissement². »

De sorte que « pour embryonnaire que soit la personne dans les premières formes de l'être humain, notre rapport à l'embryon est significatif de la moralité de notre rapport à la personne tout entière, à la collectivité sociale en son ensemble et, à la limite, au genre humain lui-même⁵ ».

1. X^e anniversaire, avis n° 8, p. 150.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 151.

De manière ferme et impérative se trouve donc rappelée l'exigence éthique fondamentale de l'homme en face de l'humain. Le respect est ici absolu, inconditionnel : ne traite pas l'embryon — ce par quoi tu as toi aussi commencé d'être — simplement comme un moyen, simplement comme un matériau, mais traite-le aussi comme une fin. Le concept de personne humaine potentielle est bien le concept limite obtenu par le critère d'extension à l'universel de la maxime de mon action. Tout avis du Comité commence de droit, sinon de fait, à la manière du premier avis, par cette inconditionnalité du respect.

La norme de l'universel « autant qu'il est possible » : le respect appliqué

Une autre expression du respect existe alors, d'apparence plus relative dès lors qu'elle prend en compte plusieurs fins. L'exigence de respect, parce qu'elle est ainsi partagée, ordonnée à plusieurs fins, prend la forme aristotélicienne d'un « autant qu'il est possible », d'un 'εφ' δσον. L'avis « sur les essais de nouveaux traitements sur l'homme. Réflexions et propositions » (avis n° 2 du 9 octobre 1984) permet, à titre d'exemple, de comprendre ce respect appliqué. Dans cet avis, qui constitue la charte de fondation des comités d'éthique, le Comité consultatif national d'éthique recommande : « 1° Que tous les essais sur l'homme visant à évaluer un traitement soient conformes aux principes énoncés ci-après; 2° que soient officiellement créés des comités d'éthique, auxquels tout essai devrait être soumis ; le rôle de ces comités serait non seulement de donner un avis, mais de confronter les opinions de personnes venues d'horizons différents, notamment des spécialistes de ces essais et des juristes, de manière à dégager progressivement des règles générales; 3° que la législation susceptible d'intervenir s'inspire de ces principes et de l'expérience acquise par le fonctionnement de ces comités d'éthique¹. »

Au titre des principes, le CCNE énonce que l'évaluation d'un nouveau traitement est un devoir, et qu'elle doit être faite selon une méthode rigoureuse qui comporte, d'une part, après des essais sur l'animal, des essais préalables sur l'homme, visant à éclairer le mécanisme d'action et le niveau de tolérance, essais qui le plus souvent ne doivent pas être faits sur des malades, mais nécessitent le recours à ce que l'on appelle des volontaires sains, et d'autre part une phase de comparaison avec constitution de

1. *Ibid.*, avis n° 2, p. 19.

deux groupes, les patients d'un groupe recevant le traitement testé, les patients de l'autre groupe recevant soit le traitement de référence, s'il existe, soit un traitement inactif (ou *placebo*). Cette constitution des deux groupes est la plus rigoureuse possible lorsque l'essai a lieu en « double aveugle ». Cela ne signifie pas que le tirage au sort lui-même soit fait à l'insu des gens — patients et médecins savent naturellement qu'il y a tirage au sort, ce qui constitue un des éléments du consentement éclairé des patients — mais cela signifie que ni les patients, ni les médecins ne connaissent le résultat du tirage au sort, c'est-à-dire le groupe pour lequel le sujet a été tiré. Patients et médecins se trouvent ainsi prémunis contre des interprétations hâtives qui fausseraient les résultats de l'enquête, ou contre des scrupules qui n'ont pas lieu d'être — car on ne peut savoir avant les conclusions de l'essai si l'on prive d'un bien ou, à l'inverse, préserve d'un mal le patient auquel on administre un simple *placebo*.

Ces deux phases d'essais préalables et de comparaison ne sont déclarées acceptables que si elles respectent cinq conditions que le CCNE juge essentielles. Ces conditions sont identiques qu'il s'agisse de l'expérimentation sur des volontaires sains (sans bénéfice individuel direct) ou sur des patients (avec bénéfice individuel direct) :

1° « *L'obligation de pré-requis* » : « *On ne peut entreprendre des essais sur l'homme sans avoir réuni toutes les garanties qu'est susceptible d'apporter l'expérimentation pharmacologique et toxicologique en laboratoire, in vitro et sur plusieurs espèces animales avec des effectifs suffisants.* » 2° *La valeur scientifique du projet*, sachant que ce qui est de mauvaise qualité scientifique n'est, par là même, pas éthique. 3° « *Un bilan risques-avantages acceptable* », où deux cas sont à envisager. Ou bien on est en situation d'équivalence, et le nouveau traitement, « *en raison de son avantage espéré mais non prouvé et de son innocuité incomplètement connue, peut être jugé en toute conscience équivalent au traitement de référence* ». Ou bien « *les deux traitements ne sont pas jugés équivalents ; l'essai ne peut alors, en règle générale, être envisagé ; un bilan doit cependant être établi, tenant compte de l'intérêt du patient, obligatoirement prioritaire, mais aussi du souci du bien collectif, qui ne peut être complètement ignoré : si le bénéfice attendu pour la collectivité est très important, et que l'inconvénient pour le patient soit mineur, l'essai pourra être envisagé à titre exceptionnel*¹ ». 4° « *Un consentement libre et éclairé* », « *c'est-à-dire d'une part donné sans contrainte d'aucune*

*sorte, d'autre part en toute connaissance de cause*¹ ». Ce même consentement libre et éclairé sera demandé aussi bien au patient auquel on propose un traitement expérimental qu'à un volontaire sain. De plus, dans le cadre d'essai sur des volontaires sains, on ne peut faire appel à des incapables, à des détenus ou à des sujets malades d'une affection étrangère à l'étude. 5° « *L'examen, par un comité d'éthique* », de l'essai a pour but de « *vérifier que les quatre obligations ci-dessus détaillées ont été convenablement remplies, et cela dans l'ordre indiqué, une condition non remplie dispensant d'examiner les suivantes. L'appréciation est donnée sous la forme d'un avis* » favorable ou défavorable. « *Cet avis ne dégage pas "pour autant" l'expérimentateur de sa responsabilité.* »

Quel rapport ces cinq conditions entretiennent-elles avec l'universalité d'un commandement moral ? Elles visent, chacune à leur manière, le bien : il faut que le projet scientifique soit un bon projet, qu'il ait été préalablement bien testé, que le risque encouru contribue directement au bien pratique de l'individu traité — ou indirectement, en servant d'abord la communauté humaine à l'intérieur de laquelle il s'inscrit —, que le patient ou le volontaire sain soient traités non comme des cobayes, mais comme des personnes dont on requiert le consentement, que l'on accepte à tout moment que ce consentement puisse être retiré en cours d'étude ; il faut enfin que la procédure entière soit validée comme respectueuse de la personne humaine et de sa dignité. La difficulté vient, bien sûr, de ce que l'état des connaissances qui sous-tendent, permettent matériellement et autorisent moralement l'essai, est mouvant. En ce sens, le discernement de ce qui relève de la droiture de la règle ou de la droiture du désir s'apparente bien à cet art de la navigation qu'est la prudence, art tout ensemble de juger théoriquement et de se déterminer pratiquement, qu'Aristote nomme la *φρονησις*. Une telle *φρονησις*, dans la mesure où elle rencontre l'optimum en visant le bien, ne semble pas très éloignée de ce que Kant nommait une bonne volonté ; et le critère de cette volonté bonne, c'est bien que tous, en partant des mêmes données scientifiques dont on dispose, puissent dire que l'essai est bien conforme à un plus grand bien, individuel ou collectif, sans — grand — dommage individuel. L'universalisation (de la maxime de la volonté) n'est donc pas seulement, à titre de possibilité, le *critère* de toute décision consensuelle, comme on l'a vu en commençant, mais elle en est aussi la *norme*, c'est-à-dire tout à la fois l'idéal et la mesure. Absolue ou relative, la norme de l'universalisation

1. Voir, pour tout ce paragraphe, *ibid.*, pp. 19-22.

1. *Éthique et connaissance*, rapport préparé par Jean Michaud, La Documentation française, Paris, 1990, p. 13.

est bien ce qui commande cette idée de l'optimum pratique selon laquelle peut et doit seulement être entreprise une expérimentation humaine respectueuse. Malgré l'état mouvant des connaissances, même au cas par cas, même de manière appliquée, c'est bien ici la norme de l'universalisation qui l'emporte.

Une décision consensuelle repose donc sur une norme d'universalisation, que celle-ci soit absolue ou appliquée, qu'elle soit fondée sur le respect de la personne ou sur le respect de la solution pratique la meilleure. Tous n'étaient pas d'accord, au sein du CCNE, pour respecter l'embryon comme une personne humaine potentielle, puisque certains eussent préféré que l'on parlât de potentialité de personne ; mais tous se sont accordés sur la notion de respect et la nécessité qu'il y avait de prévenir une irresponsable médecine de désir. Que donc la notion de personne humaine potentielle correspondît à l'expression d'une option éthique fondamentale ou à celle d'un compromis purement pragmatique, tous se sont accordés sur le respect que signifiait, pour son absolutité ou son caractère pragmatique, une telle notion.

Pour apparaître de la sorte, pour osciller ainsi entre une forme de respect absolue et une forme de respect appliquée, entre le respect inconditionné de la loi morale et la prudence qui navigue au plus droit possible, la décision consensuelle doit prendre en compte une situation de fait, celle à partir de laquelle l'avis est demandé puis émis. Cette situation de fait, par rapport au double impératif normatif que constituent l'exigence d'absolu et celle de prudence, apparaît également, dans une décision consensuelle, comme un impératif normatif : si l'on ne commence pas par se régler aussi sur le fait, généralement accompli, on n'a aucune chance de répondre de manière concrète à la demande d'avis exprimée. Ce qui est norme, ici, ce sont donc à la fois des principes et des faits. Non pas seulement des principes absolus et des faits irréversiblement accomplis et à ce titre absolus, mais des principes absolus, des principes relatifs ou appliqués de prudence qui tiennent compte des faits. Si l'on veut bien appeler norme une contrainte décisionnelle composée tout à la fois d'idéal et de mesure, on dira que les deux premières normes, principielles, correspondent aux deux principes théoriques que l'on a vus plus haut, et que la troisième, celle des faits, est bien spécifique à la pratique, et n'est, en pratique, pas moins contraignante que les normes principielles. C'est dans l'inconfort de la recherche de compatibilité en ces trois normes de la décision éthique que s'élaborent une théorie et une pratique de la consensualité éthique, sur un chemin de crête. Dans quelle mesure et sur quels points ce consensus peut-il ou non être critiqué ?

Perspectives critiques

Sur la non-commercialité du corps humain et de ses parties

La position du CCNE

Dans l'avis « sur la non-commercialisation du corps humain » du 13 décembre 1990¹, le Comité commence par rappeler la constance de sa position sur ce point. « *Les prélèvements de tissus effectués sur l'embryon ou le fœtus mort, lorsqu'ils sont légitimes, ne sauraient donner lieu à rémunération* »² (1984). L'expérimentation sur les volontaires sains peut donner lieu à « *une indemnisation tenant compte des diverses contraintes subies, toute rémunération étant exclue* »³ (1984). Le recours à des mères dites de substitution ne saurait constituer une opération lucrative⁴ (1984). Les gamètes ou les embryons humains « *ne peuvent être vendus et ne doivent faire l'objet d'aucun commerce ; les donneurs ne peuvent être rémunérés et les organismes ou les personnes détenant des embryons humains ne peuvent poursuivre, à l'occasion de leur gestion, un but lucratif* »⁵ (1986). « *Les produits d'origine humaine n'ont pas de prix et ne peuvent donc être ni achetés ni vendus* »⁶ (1987). « *Le don d'embryon ne peut faire l'objet d'aucune rétribution. La non-commercialisation du don d'embryons est un principe intangible* »⁷ (1989). Citons encore ce passage du rapport *Éthique et connaissance* préparé par M. Jean Michaud :

La position du droit français sur ce problème est claire. Il n'admet pas la commercialisation du corps humain. Le corps n'étant pas une chose, on ne saurait l'utiliser ou le faire utiliser comme tel ; par exemple, le sang et les organes sont hors commerce, une position peu fréquente dans le monde⁸.

Ainsi « *dire que le corps humain est hors commerce ou encore hors marché, c'est formuler deux propositions complémentaires : d'une part, le corps de l'homme, ou l'un de ses éléments ne peuvent faire l'objet d'un*

1. X^e anniversaire, avis n° 21, pp. 279-281.

2. *Ibid.*, avis n° 1, p. 9.

3. *Ibid.*, avis n° 2, p. 22.

4. *Ibid.*, avis n° 3, p. 53.

5. *Ibid.*, avis n° 8, p. 116.

6. *Ibid.*, avis n° 9, p. 163.

7. *Ibid.*, avis n° 18, p. 267.

8. *Ethique et connaissance*, Paris, La Documentation française, 1990, p. 73.

contrat ; d'autre part, il ne peut être négocié par quiconque. (...) Cette notion s'étend à tout élément séparé du corps qui ne saurait devenir une marchandise, fût-ce par le biais d'un instrument juridique tel que le brevet. (...) Nous donnons ainsi l'interprétation la plus extensive à la notion de dignité du corps humain ¹».

Et l'avis du 24 juin 1991 d'appliquer ce principe au génome humain :

Le génome d'un individu, parce qu'il relève de son être plutôt que de son avoir, ne peut pas être l'objet de commerce, tout comme les autres composants physiques de sa personne. Cette « non-propriété » ne s'oppose pas à une recherche ou analyse des éléments constituant le génome ².

Entre moi-même et mon génome, entre moi et les parties de mon corps, entre moi et mon corps tout entier, il n'y a pas de lien de propriété. Cette position est-elle entièrement tenable ?

Trois postulats critiquables

Le statut de non commercialité du corps humain et de ses parties repose sur trois postulats que l'on peut critiquer.

Premier postulat : le corps est plus du côté de l'être que du côté de l'avoir, car il n'est pas une chose. Je dois donc dire « je suis mon corps » plutôt que « j'ai un corps qui est mien ».

Deuxième postulat : le respect qui vaut pour le corps tout entier vaut aussi pour chacune de ses parties, qu'il s'agisse d'un organe non régénérable comme le rein, ou de tissus ou cellules régénérables comme la peau, les cheveux, le lait ou le sang.

Troisième postulat : l'argent chosifie tout ce qu'il touche. Vendre une partie de son corps est considéré comme dégradant et indigne.

Conséquence de ces trois postulats : le corps et ses parties se rattachent à la division du Code civil intitulée *Des personnes* et non pas à celle intitulée *Des biens*. Le corps et les parties du corps sont donc hors commerce. Le respect de la personne tout entière est assuré.

On peut objecter au premier postulat qu'il est possible de percevoir son corps sur le mode de l'avoir, et qu'il n'y a peut-être pas de liberté possible sans la mise à distance qui est signifiée par ce mode. Supprimer

1. *X^e anniversaire*, avis n° 21, pp. 279-280.

2. *Ibid.*, avis n° 25, p. 297.

entièrement toute possession du corps par l'individu peut conduire, à la limite, à la perte de toute individuation, ou à la dépossession de toute maîtrise de soi. Mais si le corps est plus du côté de l'être que de l'avoir, c'est peut-être pour réserver à une entité qui m'est supérieure cet avoir de mon corps. Pour Platon, notre corps appartient aux dieux, et le suicide est un vol commis à leurs dépens. Pour Auguste Comte, nous contractons pour notre éducation une dette à l'égard de la société, dette dont nous n'avons jamais fini de nous acquitter, et qui rend l'État, ou la société, propriétaire de mon corps. C'est cette idée qui fonde la notion de consentement présumé dans la loi française du 22 décembre 1976 sur les prélèvements d'organes, dite loi Caillavet : sur un cadavre, le prélèvement peut être effectué si le sujet n'était pas opposé de son vivant à une telle action ¹. Ne sommes-nous cependant que les usufruitiers de nos corps, dont la société serait, durant notre vie, nue-propriétaire, et, après notre mort, pleine propriétaire ? Il y a là une collectivisation du corps, et de ses produits, comme dans le cas de la collecte du sang, qui peut constituer un grand danger pour les libertés individuelles. La liberté consiste aussi à penser qu'on a un corps.

L'objection au second postulat vient de ce que le respect doit porter sur une personne, et non sur des cheveux coupés ou un organe, fût-il non régénérable. Cependant, si une partie du corps devenait entièrement une chose, qu'une personne qui n'aurait que cela pour vivre pourrait décider de vendre, on voit bien qu'elle risquerait de n'être bientôt plus que l'animal ou la plante dont on exploite les ressources naturelles — ce qui n'a rien à voir avec l'exploitation d'une force de *travail* salariée.

Contre le troisième postulat, il serait possible de concevoir l'indemnisation ou même la rémunération comme une libération de la pression psychologique tout à fait réelle à laquelle sont soumis les donneurs potentiels de la part des « banques » d'organes ou de substances organiques. Au risque d'exposer ces personnes et ces corps à une très forte pression économique, et à des abus. Mais la gratuité n'est pas non plus sans risques. Avoir cru que le sang gratuitement donné était plus pur que le sang acheté a compté, d'après la commission d'enquête sénatoriale,

1. Voir, par exemple, *Les Actes du 3^e Congrès international d'éthique médicale*, Paris, 9-10 mars 1991, Ordre national des médecins, 60, boulevard de Latour-Maubourg, 75007 Paris, pp. 211-221.

comme l'une des causes du récent drame ¹. De plus, dans son avis du 2 décembre 1991 « sur la transfusion sanguine au regard de la non-commercialisation du corps humain », le Comité reconnaît que la gratuité du don de sang n'empêche pas toute une « industrie du plasma » de se développer ². Entre pression psychologique et pression économique, la dignité humaine n'est pas facile à respecter.

Enfin, à la conclusion de ces trois postulats, on peut objecter que la mise hors commerce du corps humain et de ses parties ne signifie pas que ces dernières soient inaliénables : on peut « aliéner » une partie de son corps (dans le cadre d'un don d'organe, le rein que je donne sera bien à l'autre), même si on ne peut pas la « vendre » (puisque je dois donner gratuitement ce rein). Le rapport Lenoir pose bien un problème ³ qui n'admet peut-être pas de solution, puisqu'il faudrait pour cela trouver une catégorie intermédiaire entre les personnes et les biens ⁴.

1. J. SOURDILLE & C. HURIET (1992), *Rapport de la commission d'enquête sur le système transfusionnel français en vue de son éventuelle réforme, créée en vertu d'une résolution adoptée par le Sénat le 17 décembre 1991*, Paris : Sénat, Seconde session ordinaire de 1991-92. Document n° 406, Annexe ap procès-verbal de la séance du 12 juin 1992.

2. *X^e anniversaire*, Avis n° 28, p. 323.

3. « Le corps dans son entier peut difficilement, quoiqu'on en ait dit à certaines époques, être dissocié de l'être humain. Il se confond avec la personne dont il est le support. Mais comment qualifier juridiquement le sang ou les organes, par exemple? S'ils ne sont pas la personne elle-même, ils ne sauraient cependant être assimilés à des choses. Or le droit positif actuel ne paraît connaître que deux catégories juridiques : les êtres vivants et les choses. Ainsi l'article 1128 du Code civil dispose « qu'il n'y a que les choses qui sont dans le commerce qui puissent être l'objet de conventions ». Comment qualifier les éléments ou les produits du corps humain, qui tout en ne constituant pas des choses, sont néanmoins quotidiennement l'objet de convention? » (Noëlle LENOIR, *Aux frontières de la vie: une éthique biomédicale à la française*, Rapport au Premier ministre, La Documentation française, Paris, 1991, t. 1, p. 122.) Une certaine pratique admet l'indemnisation des donneurs de lait, de cheveux, d'ongles, de placenta, de sperme. Les cheveux « ont même été juridiquement assimilés à des meubles, et la vente de cheveux à un contrat de vente mobilière. La vente de lait est régie par un arrêté du 9 août 1954. La seule restriction dont elle fait l'objet est qu'elle ne peut se faire aux dépens de l'enfant de la nourrice ». (*Ibid.*, p. 123.) Quant au « don » de sperme, il est rémunéré dans certains centres, modiquement indemnisé dans d'autres, ni rémunéré, ni indemnisé par les CECOS (Centres d'étude et de conservation du sperme).

4. La solution proposée par le rapport Lenoir consiste à « assurer au corps humain (...) une protection analogue à celle dont bénéficient les activités de la pensée depuis deux siècles. La liberté d'opinion est rangée parmi les droits de l'homme. Il doit en être de même du respect du corps. » (*Ibid.*, p. 125.) Cette analogie est très confuse. Les « activités de la pensée peuvent être rémunérées, mais pas la liberté d'opinion. Ensuite, dans le domaine des œuvres de l'esprit, on peut vendre, tandis qu'on peut aliéner une partie de son corps, sans pouvoir la vendre.

La critique possible de ces postulats montre qu'une anthropologie cohérente est vraisemblablement un mixte de perception de son propre corps à la fois sur le mode de l'avoir et sur le mode de l'être ¹. Mais pour assurer l'absolu respect de l'intégrité de la personne humaine et l'absolu respect de sa dignité, pour assurer l'intégrité de l'étatique et rationnelle religion — au sens étymologique — des droits de l'homme, le législateur se voit invité par le Comité à s'appuyer sur une anthropologie peut-être bancal, mais garante de la paix sociale. Peut-être essaie-t-on ainsi de conjurer le spectre d'une prostitution généralisée, progressant des parties mortes du corps à ses parties vivantes, pour gangrener bientôt la personne puis le corps social tout entier. Peut-être encore pense-t-on que le droit de propriété que posséderait chaque individu sur son propre corps à la fois ressemblerait à un droit de souveraineté de ce même individu sur son corps, conduisant ainsi dangereusement à créer autant d'États dans l'État qu'il y aurait d'individus, et à émettre la souveraineté issue du contrat social ; et en même temps exposerait à la menace d'une possible régression à l'état de nature, au retour à l'état de guerre de tous contre tous, non seulement l'individu qui mésuserait de sa liberté mais encore, par contagion, la souveraineté qui se laisserait gagner par une telle gangrène. Afin d'éviter ce péril, tout se passe comme si le corps social assumait un certain avoir des corps, pour laisser les individus pleinement libres d'être leur corps. L'avoir de ces corps serait le gage cédé à la société par l'individu lors du contrat social. Il ne resterait plus à ce dernier que l'inaliénable et invendable liberté de percevoir son corps sur le mode de l'être. La tradition politique des Lumières a forgé, en France, la conception d'une société qui assume l'avoir des corps pour assurer la liberté de tous au sein de la société issue du contrat social, en évitant soigneusement toute menace de retour à un état de nature. « *Pour protéger la personne contre elle-même ou contre d'éventuelles pressions extérieures* ² », pour protéger l'individu, on l'empêchera de mésuser de sa liberté, c'est-à-dire, en reprenant les termes mêmes de Rousseau, *on le forcera à être libre* ³.

Voilà pourquoi, semble-t-il, la liberté fût-ce des parties mortes et régénérables de son corps est comprise, par rapport à cette tradition des

Enfin, le respect est le même, qu'il porte sur la liberté d'opinion ou sur le corps ; simplement, le corps n'est pas une opinion.

1. Voir l'article de Rémi Brague « Le corps est pour le Seigneur », *Communio*, V, 6, novembre-décembre 1980, pp. 4-19.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. Rousseau, *Du contrat social*, liv. 1, ch. vii, § 8.

Lumières, comme une atteinte aux droits de l'homme. Le rapport *Éthique et connaissance*, déjà cité ici sur ce point ¹, rappelle que la position française est assez isolée. La critique de cette position est théoriquement et pratiquement possible, mais elle nous conduirait soit à changer de tradition politique, soit à la relativiser, ici sur un point jugé sensible. On peut au moins poser la question de savoir si cette conception de la non-commercialité du corps humain et de ses parties relève de l'universalité morale, ou bien si elle fait partie d'une éventuelle interprétation française de l'universalité des droits de l'homme. On constatera seulement que cette conception de la non-commercialité, alors même que l'isolement sur ce point de la tradition française devrait nécessiter un effort de justification supplémentaire, vaut en France plus comme un postulat ou un dogme consensuellement admis que comme une position appuyée sur une argumentation toujours rigoureuse.

Une sourde angoisse de la dissension ?

L'instruction d'un dossier au Comité donne lieu à une expertise scientifique et à une expertise éthique. Il semble possible de constater de temps à autre que l'expertise éthique est parfois moins poussée que l'expertise scientifique. A supposer que tel soit le cas, quelle pourrait en être la cause ?

Tout d'abord, l'évidence des faits entraîne souvent la réponse. La norme des faits, le peu de marge de manœuvre qu'ils laissent, l'universalité, absolue ou appliquée, du respect de la personne humaine et de sa dignité déterminent, le plus souvent, une solution optimale sur laquelle tout le monde peut s'accorder. Devant tant de contraintes objectives, l'accord se fait sur des positions de bon sens. Il n'est pas rare que le dénominateur commun soit du simple bon sens.

En second lieu, il n'est pas non plus impossible qu'existe parfois une sourde angoisse de la dissension. La croyance, énoncée par le Comité citant Canguilhem, que la norme des normes reste la convergence ², a pu créer un effet de conformisme, d'après lequel les voix n'oseraient pas toujours diverger quand elles le pourraient en raison. Il ne s'agit pas ici de suspecter un inévitable effet de groupe, quelque éventuelle lâcheté,

quelque éventuel manque de créativité, quelque docilité à la culture ambiante. Il s'agit bien plutôt de comprendre pourquoi les solutions prudentielles adoptées le sont le plus souvent sans qu'il y ait lieu d'aller jusqu'à des justifications de fond. Le concept de personne humaine potentielle lui-même, malgré sa grande exigence, n'est ni ontologiquement ni métaphysiquement justifié ; il ne le peut et n'a pas à l'être entre des représentants de courants de pensée si différents. Rechercher autre chose qu'un concept permettant à tous de s'accorder sur l'expression d'une exigence de respect, rechercher par exemple un fondement biologique, ontologique ou métaphysique au concept de personne humaine potentielle — qui a seulement pour but d'être un concept éthique — conduirait, c'est tout au moins ce que pensent les membres du Comité, à des affrontements tellement irrémédiables qu'ils en empêcheraient toute construction commune ultérieure. De petites lois bien pragmatiques, des avis sagement prudentiels et unifiant de manière consensuelle toutes les positions exprimées au cours des débats sont parfois théoriquement décevants, mais pratiquement beaucoup plus constructifs. Le prix à payer pour vivre ensemble de manière pacifique est de ne pas trop approfondir ce qui nous sépare au plus profond de nos croyances et de nos théories inconciliables. Mieux vaut sans doute un concept éthique insuffisamment fondé, mais éthiquement très efficace, et qui recueille l'accord de tous, mieux vaut une anthropologie bancal, unijambiste, appuyée sur le seul postulat que « *je suis mon corps* », plutôt qu'une approche théorique plus fine, mais beaucoup plus difficile, si ce n'est impossible à gérer. L'effort de grande prudence théorique du Comité est un effort de paix. Rien n'a pratiquement plus de prix quand la dignité des personnes est respectée.

L'éthique consensuelle théorisée et pratiquée au CCNE a donc par nature un pied dans l'universel et l'autre dans le fait. Les deux principes théoriques qu'elle se donne — respect de la personne humaine et de sa dignité, respect de la solution la meilleure en vue du plus grand bien — tout comme les trois normes ou contraintes décisionnelles qu'elle admet — universel absolu, universalisation appliquée, norme du fait —, composent une sorte d'équilibre entre l'impératif de la moralité nécessaire à la sagesse et les impératifs de la prudence nécessaires au bonheur et indispensables pour vivre en commun.

Dans une telle éthique, c'est principalement sur une visée de paix que l'on s'est préalablement mis d'accord. Cet accord ne tombe pas du ciel ; il

1. Voir la note 8, p. 91.

2. *Éthique et connaissance*, rapport préparé par Jean Michaud, La Documentation française, Paris, 1990, p. 32.

faut le construire patiemment, avec humilité, souplesse et fermeté, en tenant constamment le fait, l'exigence d'universalité et le respect d'une pluralité d'opinions divergentes. Cette manière d'avancer sur une telle ligne de crête constitue l'exigence propre de cette éthique.

Nicolas AUMONIER

Les limites d'une éthique consensuelle

À la mémoire de Claude Bruaire

L'ÉTHIQUE consensuelle, c'est-à-dire l'éthique sur laquelle *s'accordent* des personnes qui tiennent à des opinions ou à des croyances différentes, constitue-t-elle la forme la plus haute de la moralité, parce qu'elle en serait l'exercice le plus concret ? Le Comité consultatif national d'éthique (CCNE) élabore-t-il la seule forme d'éthique consensuelle possible ?¹ Un quelconque monopole ne représenterait-il pas un danger pour la conscience individuelle et collective ? L'accord porte-t-il enfin sur une forme ou sur un contenu ? On examinera d'abord les deux principales ambiguïtés du CCNE, liées à son statut « consultatif » et à la signification du terme « éthique », avant de tenter de comprendre pourquoi l'éthique consensuelle en général, et celle pratiquée par le CCNE en particulier, requiert une norme, tantôt idéale et tantôt effective, qui en dessine les nécessaires limites.

Les ambiguïtés du CCNE

Les deux ambiguïtés du terme " consultatif »

La position du CCNE

Le Comité consultatif national d'éthique dans son ensemble et chacun de ses membres en particulier² ne perdent jamais l'occasion de rappeler

Nicolas Aumonier, né en 1962. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie. Détaché auprès du CNRS (fondation Thiers). Prépare une thèse, sous la direction d'Anne Fagot-Largeault, sur la causalité en microbiologie. Membre du Comité consultatif de protection des personnes dans la recherche biomédicale (CCPPRB) Paris-Ile-de-France-Saint-Antoine. Membre du Comité de rédaction de *Communio*.

Anne Fagot-Largeault, professeur à l'Institut universitaire de France (université de Paris X-Nanterre, philosophie) et médecin attaché à l'Assistance publique de Paris (Créteil, hôpital Henri-Mondor, psychiatrie), est membre du CCNE depuis 1990. Auteur de : *Médecine et probabilités*, UPXII & Didier-érudition, 1982 ; *L'homme bioéthique. Pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, Paris, Maloine, 1985 ; *Les Causes de la mort — Histoire naturelle et facteurs de risque*, Paris, Vrin, 1989 ; *Médecine, éthique et philosophie*, Paris, PUF, à paraître.

1. Pour la description de la théorie et de la pratique de cette éthique consensuelle, on peut se reporter aux deux premières parties de l'article précédent, pp. 73-90.

2. Voir, ici même l'article de Jean Michaud, p. 70.

que le Comité n'est que « consultatif », et que ses avis n'ont pas force de loi. L'article premier du décret n° 83-132 du 23 février 1983, modifié, portant création d'un Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, dispose :

Le Comité a pour mission de donner son avis sur les problèmes moraux qui sont soulevés par la recherche dans les domaines de la biologie, de la médecine et de la santé, que ces problèmes concernent l'homme, des groupes sociaux ou la société tout entière.

Son mode de saisie est précisé par l'article 2 :

Le Comité peut être saisi par le président de l'Assemblée nationale, le président du Sénat, un membre du Gouvernement, un établissement public, une fondation reconnue d'utilité publique ayant pour activité principale la recherche ou le développement technologique, ou un établissement d'enseignement supérieur. (...) Il peut également se saisir de questions posées par des personnes ou des groupements autres que ceux qui sont visés à l'alinéa ci-dessus.

Donner des avis, se saisir lui-même de toute question de son choix, ou être saisi par des représentants de l'État ou de groupements divers, telle est la fonction du CCNE. Comme le résume Jean Bernard ¹, « *les comités d'éthique, et particulièrement en France le Comité national, donnent des avis, proposent mais ne sont en rien des organes de décision* ». Et Jean Bernard de conclure : « *Notre Comité est fort heureusement consultatif* ². » Que signifie ce « *fort heureusement* » ? Que signifie ici « *consultatif* » ?

Un très intéressant passage du rapport intitulé *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine* met bien en lumière ce qui est en jeu. Il mérite, malgré sa longueur, d'être cité intégralement, afin de disposer sur ce point de l'entière doctrine du Comité.

Si notre Comité tire son existence de l'autorité politique, sa démarche relève de la conscience morale et ne se subordonne qu'à elle. Consultatif par définition, il n'entend exercer aucun pouvoir, si ce n'est le pouvoir moral que peut lui conférer la qualité éventuelle de ses avis. On lui a parfois fait grief de ce vœu d'abstinence en l'assimilant à un aveu d'impuissance. C'est, croyons-nous, se méprendre profondément sur la nature de notre démarche.

1. Président du CCNE de 1983 à 1992.

2. *X^e anniversaire, Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé. Les avis de 1983 à 1993*, Comité consultatif national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé, Paris, 1993 (en abrégé, *X^e anniversaire*), préface, p. x.

Rien n'est pire pour l'éthique que de se résigner à être une belle utopie. Nous ne nous en contenterions pas le moins du monde. Nos avis ne contraignent personne, mais ils obligent à beaucoup de choses. Notre Comité se préoccupe activement de faire prendre corps à ces obligations. Par ses contacts fréquents avec les chercheurs, il se tient soigneusement informé quant à la mise en oeuvre de ses recommandations dans le travail scientifique. Sans se borner à répondre aux demandes des pouvoirs publics lorsqu'ils lui demandent conseil, il les appelle de lui-même lorsque c'est le lieu de prendre des mesures précises. Nos groupes de travail coopèrent avec des instances responsables pour élaborer les dispositions juridiques et administratives propres à assurer plus rigoureusement la mise hors commerce du corps humain, à préciser les conditions d'agrément public aux établissements qualifiés pour pratiquer certaines interventions, à doter d'un statut adéquat les comités d'éthique locaux, à introduire la culture bioéthique dans notre système éducatif. Par toutes ses initiatives, notre Comité cherche à approfondir les concepts et principes susceptibles d'inspirer le droit et d'éclairer le législateur dans le nécessaire effort pour recomposer un espace social des personnes, un ordre juridique de la vie aujourd'hui déstabilisés de façon préoccupante par le progrès biomédical.

Consultatif n'est donc nullement synonyme de passif. Mais rendre l'éthique agissante ne revient pas non plus à multiplier les lois et accumuler les contraintes au risque de figer les choses, de dévaluer le droit, de déresponsabiliser les gens. Nous estimons qu'il n'y aurait pas progrès, qu'il y aurait même danger à confondre en la matière autorité de l'éthique et pouvoir exécutif, ordre de la morale et ordre moral. On peut aller jusqu'à supposer que la nécessité durable d'une institution comme la nôtre n'a pas lieu d'être tenue pour éternelle. S'il en est besoin aujourd'hui, ce n'est pas pour dire la morale à des partenaires présumés sans conscience, mais pour les aider à s'approprier en conscience les données de problèmes et les principes de choix neufs et délicats, de sorte que l'opinion apprenne à y faire prévaloir des avis éclairés à travers la variété des procédures démocratiques. L'éthique biomédicale doit tendre à devenir bien public, ce qui rendra sans doute peu à peu superflu, ou moins dans sa mission générale, un organisme chargé de se prononcer au nom des citoyens. On tournerait le dos à cette souhaitable évolution en chargeant de pouvoirs divers un comité d'autre nature qu'une assemblée élue. Nous tenons donc à notre fonction consultative et la voulons incitative. La vocation de notre Comité n'est pas de régenter mais de convaincre. Il souhaite d'autant plus être entendu comme il s'efforce d'écouter ¹.

Est ainsi consultatif, d'abord, tout ce qui s'oppose à un organe de décision, à une assemblée élue, à un pouvoir exécutif ou même seulement

1. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, pp. 66-67.

législatif. Pour rester un espace ouvert à la discussion la plus libre, le Comité souhaite clairement n'exercer aucun pouvoir direct. En second lieu, consultatif s'oppose à passif. En multipliant les contacts avec les praticiens du monde biomédical et en coopérant avec « *des instances responsables* », le Comité fait prendre corps aux obligations qu'il a énoncées. Enfin, consultatif s'oppose à prescriptif, puisqu'il ne s'agit pas, pour le Comité, de « *dire la morale à des partenaires présumés sans conscience* », mais de les « *aider à s'approprier en conscience* » les données des problèmes et les principes des choix qu'il faut faire pour les résoudre.

De manière positive, maintenant, le Comité est consultatif parce qu'on le consulte un peu comme on consulterait sa conscience, lui dont la démarche « *relève de la conscience morale et ne se subordonne qu'il elle* ». Comme la conscience, il éclaire et apparaît ainsi comme l'une des voix de la conscience publique.

Éthique, représentatif, pré législatif

C'est ici qu'interviennent les premières ambiguïtés propres au CCNE et qui tiennent au terme de consultatif. Certes, il est bien consultatif puisqu'on le consulte et qu'il rend des avis en énonçant les enjeux, les principes, les possibilités pratiques les plus respectueuses des contraintes morales et factuelles diverses. Certes, il n'est pas chargé de traduire ces avis en lois, puis de les faire respecter. Mais son objet, son organisation et la place qu'il occupe dans la société le font, par nature, sortir d'un simple rôle consultatif.

L'éthique est son objet, une éthique optimale certes, mais qui n'est pas sans obliger, ni même contraindre, les différentes instances qui visent le même objet, car cette optimalité résulte d'une décision d'arbitrage entre deux normes. De plus, même arbitraire, une décision pose ou suppose une fin, donc une évaluation, donc un système moral. Parce que toute décision s'inspire d'une morale ou la crée, les décisions morales que prend le Comité influent sur toute une chaîne de décisions. Une interdiction ou un avis défavorable du Comité, s'ils ne contraignent peut-être pas toujours le chercheur ou le médecin — mais ne font en effet que les obliger —, contraindront l'industriel soucieux de son image de marque ou feront singulièrement réfléchir son assureur. La décision qu'est l'optimum pratique n'oblige donc pas seulement, elle contraint, par sa nature même de pouvoir moral. *Éthique*, le Comité est donc déjà plus que simplement consultatif.

En second lieu, il s'agit d'un comité *représentatif*. Ce n'est pas un comité de quartier, mais un comité national. En étendant le champ de sa compétence au territoire tout entier, il est d'emblée chargé de représenter l'ensemble des citoyens, puisqu'il est même chargé de se prononcer pour eux. D'autre part, les principales familles spirituelles et philosophiques, le Parlement, le Conseil d'État et la Cour de cassation, les différents ministères intéressés, les diverses structures de recherche biomédicales y sont officiellement représentés. Mais le mode de désignation de ses membres n'est pas moins instructif. À l'exception des cinq personnalités appartenant aux principales familles philosophiques et spirituelles, qui sont désignées par le Président de la République, chacun de ces corps, ministères, organismes de recherche, envoie son représentant compétent ou intéressé en matière d'éthique, son champion, en quelque sorte ; et l'éminente représentation de l'ensemble des partenaires impliqués dans ces problèmes d'éthique biomédicale donne beaucoup de poids aux décisions du CCNE. À quoi il faut ajouter la représentation officieuse du pluralisme éthique des citoyens — du moins théoriquement, car il ne serait pas impossible que chaque corps, ministère ou structure de recherche biomédicale envoie son champion le plus représentatif, c'est-à-dire déjà le plus modéré et le plus consensuel. Cet aréopage, cette assemblée des champions de l'éthique risque d'exercer ainsi une sorte de magistère d'éthique publique optimale, magistère officiellement consultatif, mais qui, en se prononçant au nom des citoyens, décide réellement pour eux, sans contrôle, de ce qu'est l'optimum pratique. Par cette décision et les conséquences qu'elle ne peut manquer d'entraîner, le Comité cesse encore une fois d'être purement consultatif.

Enfin, la troisième caractéristique de ce Comité consultatif est d'être *pré législatif, et d'influer sur les autres instances de la moralité*. Il permet de faire émerger puis d'énoncer une opinion générale, au sens où Rousseau parle de la volonté générale. Cette opinion générale, éthique, représentative, à laquelle ont contribué les juristes du Comité, sert bientôt de base à l'éventuelle formulation législative de la volonté générale. La place qu'occupe le Comité parmi les différentes instances éthiques en fait alors à la fois un comité d'éthique publique pouvant influencer sur l'éthique ou la morale privée, et un comité pré législatif dont les conclusions n'ont plus qu'à être reprises par le Parlement. On peut en effet distinguer quatre instances éthiques et morales : premièrement, la conscience privée qui tantôt discerne infailliblement le bien du mal ¹, tantôt délibère pour bien

1. ROUSSEAU, *Émile*, liv. IV, « Bibi. de la Pléiade », *Œuvres complètes*, t. IV, p. 600 ; éd. Garnier-Flammariion, p. 378: la conscience comme « *principe immédiat* », « *instinct divin* », « *juge infaillible du bien et du mal qui rend l'homme semblable à Dieu* ».

choisir les moyens les meilleurs en vue des fins les meilleures ; deuxièmement, une première conscience publique qui cherche, de manière absolue, à distinguer le bien du mal, et dont la voix, kantienne, se reconnaîtrait plutôt dans les préambules des constitutions ; troisièmement, une seconde conscience publique qui énonce l'optimum en respectant à la fois la norme des faits et celle de l'universalisation morale — cette troisième instance est le CCNE —, et enfin, quatrièmement, une instance législative qui vise la moralité dans l'élaboration des lois, et réalise une optimalité pratique. Les avis du CCNE, en déterminant une conscience publique optimale, influent sur chacune de ces instances. Le sens du bien et du mal s'affaiblit dans la conscience publique. Le discernement du bien et du mal perd de son évidence. La conscience qui délibère est nécessairement influencée par cet optimum. Enfin le Parlement, respectant la volonté générale issue du Comité, sera fort enclin à la reprendre sans grand changement.

Éthique, représentatif, chargé d'après lui de se prononcer au nom des citoyens, le Comité est donc plus que consultatif, même s'il l'est aussi. Le Comité contraint, plus qu'il ne le reconnaît, une instance législative élue, influe sur deux, parfois trois instances morales, publiques et privées, et joue, sans autre contrôle que celui d'une universalisation absolue ou appliquée, un rôle contraignant dans toute une chaîne de décisions.

Une irresponsabilité juridique pour quelle responsabilité morale?

La deuxième ambiguïté du terme « consultatif » tient d'abord au statut d'irresponsabilité juridique du Comité. Il n'y a pas lieu d'attaquer l'un de ses avis, puisqu'il n'est que consultatif et que le CCNE n'a juridiquement aucune responsabilité décisionnelle ou exécutive. Un avis du Comité ne l'engage donc pas juridiquement. Il n'est de plus subordonné à aucun organisme administratif, à aucune juridiction, il est totalement indépendant. Cela n'exclut certes pas qu'il doive rendre compte publiquement de ses avis, conformément aux obligations qui sont les siennes en vertu des articles 7 et 13 du décret précédemment cité.¹

1. Art. 7. — Dans le cadre de sa mission, définie à l'article 1^{er} du présent décret, le Comité est chargé d'organiser une conférence annuelle sur les problèmes d'éthique dans le domaine des sciences de la vie et de la santé, au cours de laquelle les questions importantes qui s'y rapportent sont abordées publiquement. Et l'article 13 : L'ensemble des activités du comité et de sa section technique font l'objet d'un rapport annuel remis au ministre chargé de la Recherche et au ministre chargé de la Santé.

Cependant, avoir à répondre de ses avis devant le public, qui n'est jamais qu'un public donné, n'équivaut à aucune responsabilité juridique. Le Comité ne saurait être évalué par une instance aussi changeante et aussi juridiquement indéterminée.

Juridiquement irresponsable, le Comité peut-il être dit moralement responsable ? La notion de responsabilité n'a plus alors le même sens. Il ne s'agit plus de prévoir la réparation d'un dommage subi — le Comité continuerait à répondre que ses avis n'engagent que ceux qui les suivent —, mais de déterminer l'instance morale devant laquelle il pourrait avoir à en répondre. On pourrait croire que les rapports et journées publiques signifient une sorte de contrôle moral des citoyens sur les décisions et avis du Comité. On en est loin, car, indépendamment du fait qu'un public n'est en aucune manière doté de représentativité, il s'agit moins pour le Comité de remettre en jeu ses avis, de les soumettre à une sorte d'évaluation publique spontanée, que de les expliciter. La seule manière de parler d'une responsabilité morale du Comité serait de définir une instance normative devant laquelle il serait responsable. On verra plus loin que la conscience peut jouer ce rôle. C'est elle qui lui fait obligation de connaître toutes les données disponibles relatives à la question qu'il traite, et de rendre le meilleur arbitrage possible. C'est elle aussi qui lui fait obligation de veiller à ce que des abus ne compromettent pas gravement la dignité des personnes. Quand tel est le cas, il met en garde¹. Sa vigilance doit alors avoir l'information, l'indépendance et l'efficacité « incitative »² que nécessite cette dignité des personnes. S'il ne le faisait pas, on sent bien que la conscience des citoyens se révolterait. Être consultatif ne dispense donc pas le Comité d'une responsabilité morale. Un grave manquement à cette responsabilité devrait-il apparaître, on ne voit pas ce qui permettrait au Comité de s'excepter de la Justice et des lois.

1. Cette vigilance s'exprime bien dans son avis du 13 mai 1985: « *Aucune hésitation n'est permise en ce qui concerne (les receveurs). Toute indication tendant à déceler une séropositivité chez le donneur doit conduire à écarter son sang du circuit de la transfusion. Le problème n'est pas nouveau et sa solution va de soi. Le sang est systématiquement analysé. Dès lors qu'il n'est pas reconnu parfaitement sain et de nature à procurer le bénéfice qu'on en attend, il est éliminé. C'est dire que la simple incertitude suffit à provoquer ce parti qui ne pose aucun dilemme puisque seul l'intérêt des receveurs est en cause.* » (X^e anniversaire, Avis n° 6, pp. 96-97).

2. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, p. 67. Voir la fin du passage cité plus haut, p. 101.

Le terme consultatif est donc doublement ambigu, dans la représentativité et dans la responsabilité qu'il signifie. Lorsque Jean Bernard dit du Comité qu'il est «*fort heureusement consultatif*», faut-il se réjouir aussi de ces-ambiguïtés? Est-ce «*fort heureusement*» qu'un comité, fût-il l'assemblée des plus sages, se prononce au nom des citoyens, avec représentativité, mais sans procédure ni contrôle vraiment démocratiques, quand, du fait même de son objet, de sa composition et de son caractère pré-législatif, il cesse d'être purement consultatif? Est-ce là se réjouir d'une ambiguïté, d'une ruse qui revient à confisquer la démocratie pour son plus grand bien, parce qu'on ne pourrait pas discuter sérieusement et sereinement sur la place publique, ou, à l'inverse, affirmer la nécessaire modestie d'un objectif auquel il faut se tenir, et se réjouir qu'il en soit ainsi?

L'alternative n'est-elle cependant qu'entre un vrai débat confidentiel d'un côté — dont le résultat est repris par le législateur après force rapports, auditions publiques de grands témoins, mais sans aucun vrai débat contradictoire public, les jeux étant déjà faits lorsque la loi passe au vote — et, de l'autre côté, un vrai débat public, avec affrontement de positions philosophiques, spirituelles, éthiques, différentes? Un vrai débat public risque-t-il de faire éclater au grand jour des divergences si profondes qu'elles nous empêcheraient de vivre ensemble?

Pourvu que la violence physique soit totalement proscrite entre les tenants des principales positions et leurs éventuels partisans, il semble qu'il y ait tout à gagner d'un tel débat qui permettrait un vrai respect mutuel, plus véritable lorsqu'il porte sur des différences affirmées que lorsqu'il les tait. Mais de quelle éthique s'agit-il?

Trois ambiguïtés du terme « éthique » Déontologie, éthique et morale¹

Ces trois termes expriment dans un ordre croissant les trois degrés de l'exigence pratique que le Comité distingue dans sa doctrine. L'ambiguïté vient ici de ce que l'éthique est d'abord située à un niveau d'exigence intermédiaire entre la déontologie et la morale, avant d'être décrite comme ce qui recouvre ces trois sens.

1. On se reportera sur ce point à toute la première partie du document *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, intitulée « Une démarche en construction », *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, pp. 11-18.

La forme la moins élevée de l'exigence pratique est celle de la *déontologie*. Cette dernière comporte deux aspects. Le premier est indépendant d'une morale et consiste en un « ensemble spécifique de règles professionnelles » qui sert à « justifier une charte raisonnable de devoirs pratiques pour les chercheurs ». Pour « évaluer techniquement les procédures de recherche, on peut s'en tenir à des considérations de fait » (« consistance de l'hypothèse », « importance de l'enjeu », « bilan chiffrés », « pourcentage de succès et d'échecs », évaluation des coûts). « *Un tel calcul des avantages et inconvénients peut alors avoir sens univoque et validité démontrable indépendamment de toute option morale. Ainsi entendue, la déontologie est tout simplement une forme de l'impératif scientifique lui-même* » (p. 11). On s'aperçoit vite, cependant, qu'un second aspect de la déontologie renvoie à l'obligation morale : « *Lorsque, dans les avantages et inconvénients, il convient d'inclure l'apport ou l'atteinte possibles à la liberté du patient, à la dignité de la personne et jusqu'à l'essence de notre civilisation, alors aux critères de fait se superposent, voire se surimposent des jugements de valeur entre lesquels aucune science ni aucune technique ne sauraient arbitrer.* » Dès lors, poursuit le texte, le « il faut » étymologique de la déontologie « renvoie qu'il le sache ou non au "tu dois" de la morale. C'est pourquoi nous ne pensons pas qu'on puisse jamais ramener notre mission à une pragmatique balance d'intérêts » (p. 12). L'obligation morale constitue ainsi la base de toute déontologie aussi bien que de toute éthique. « *Une éthique qui croirait pouvoir faire l'économie de la morale serait à nos yeux inconsciente ou vide de sens* » (p. 12).

À l'opposé de la déontologie se trouve *la morale*, caractérisée par l'expression « tu dois ». L'impératif de la moralité commande absolument ; il est normatif. Il n'y a donc de morale sans norme. Cette norme est celle du respect de la personne humaine et de sa dignité. On a vu, dans l'article précédent, que cette norme du commandement moral se confondait avec la norme de l'universel absolu¹. L'exigence morale au sens strict est donc absolue. Elle part de la norme pour en déduire l'application à un cas particulier.

Entre la déontologie et la morale se trouve l'éthique au sens strict. Elle consiste en une « construction » progressive, attentive autant à la norme du fait qu'à celle de l'universel, aussi souple que ferme. C'est là une « tâche incommode » mais « non pas impraticable » (p. 11). Or, lorsqu'on

1. Voir, dans l'article précédent, pp. 85-87.

cherche à décrire plus précisément l'éthique, on s'aperçoit qu'elle commence par une certaine déontologie, faite d'une prudence qui est dite « en-deçà même de l'éthique », et finit par inclure jusqu'à une certaine morale.

L'aspect déontologique de l'éthique est fait tout entier d'une certaine prudence : « *le premier maillon à partir duquel se construit notre démarche, en-deçà même de l'éthique (est) la prudence. (...) Fidèles à nos statuts, nous soulignons k caractère purement consultatif qu'ils confèrent à nos prises de position. Conscients de tant d'urgences, nous nous hâtons lentement. Qui plus est, aucun de nos avis ne prétend à épuiser la question ni aucune de nos réflexions à être jamais close. Nous croyons bon que notre démarche conserve à ce jour quelque chose d'expérimental* » (p. 15).

Cette attitude de prudence déontologique sert de base à une attitude de prudence spécifiquement éthique, passant par des impératifs. Le premier consiste à « s'efforcer de prévoir l'imprévisible pour prévenir l'irréversible ». Les notions de « prérequis » (c'est-à-dire de ce qui est « exigible en préalable à tout agrément éthique »), de « dissuasion », de « moratoire » et enfin, s'il le faut, « d'interdit » permettent au Comité d'insister pour que se mettent en place « des stratégies très circonspectes de l'avancée biomédicale ». Le second impératif de prudence équilibre le premier : la prudence consiste aussi à ne pas freiner la science, pour ne jamais perdre une chance de guérison. On sera tout autant ouvert à « l'exigence mouvante du savoir » que « ferme sur le devoir constant d'humanité » : « il ne saurait donc y avoir de justesse éthique sans souplesse » (p. 16). Enfin, après une déontologie et des impératifs viennent des règles de prudence éthique.

Trois règles (d'exigence commune, de respect du pluralisme, et du cas par cas) caractérisent cette prudence éthique.

La règle *d'exigence commune*, consiste à trouver le point le plus haut possible, capable d'unifier des attitudes communes de respect, indépendamment du sens différent que ce même respect peut avoir pour chacun : « *en-deçà de positions éthiques adoptables par tous, il y a place pour une déontologie acceptable par le plus grand nombre, où le respect de l'homme, étayé sur ce qui l'offense le moins, se voit préservé de ce qui y attende le plus* » (pp. 12-13) ; « *poussant aussi longuement qu'il semble utile l'échange d'arguments et de points de vue, entre nous et avec d'autres, le fait est que nous avons dans la plupart des cas jusqu'ici rencontré le point, souvent fort haut, sur lequel nous accorder tous* » (p. 13) ; de sorte que, « *à l'usage, une conscience éthique assez largement commune s'est dégagée*

et propagée entre nous, sous-tendant la concordance de nos avis finaux dans la discordance maintenue de nos références ultimes » (p. 13).

La règle de *respect du pluralisme* consiste à « ne blesser en nos avis aucune conviction » ; cette règle « *ne condamne pas à la redite de lieux communs mais à l'invention de démarches rassembleuses en cela même qu'elles ne craignent pas les arêtes vives face à tout ce qui lèse l'homme* ». Cette règle permet ainsi de « fédérer les vigilances » (p. 14).

Enfin, la troisième règle consiste à appliquer le principe du « cas par cas », adopté par le Comité « non sans débat », en raison du caractère mouvant du savoir biomédical, et de la complexité des questions posées : « *Tout change si vite aujourd'hui dans les sciences de la vie et de la santé qu'il ne saurait y avoir de justesse éthique sans souplesse. (...) Tout est si complexe dans les questions posées qu'il ne saurait y avoir de pertinence éthique sans finesse.* » Ce principe de « cas par cas » réhabilite le terme de casuistique.

La casuistique n'a pas bonne réputation. C'est, pensons-nous, qu'on l'identifie à cette procédure désastreuse qui consiste à tolérer au détail ce que l'on fait profession de condamner en bloc. La prudence se mue alors en licence. Nous défendons une toute autre conception du « cas par cas » : celle qui s'efforce à tracer dans le détail la ligne sinueuse d'un net partage des eaux. Loin d'abandonner son principe, elle le met en œuvre au plus près. N'est-ce pas là le propre de l'éthique dans l'acceptation que le mot prend sous nos yeux ? Pour la philosophie occidentale classique, elle était la réflexion sur les fondements de la morale. C'est un tout autre sens, porté par une tout autre pratique, qui nous est revenu d'Outre-Atlantique avec l'appellation américaine de "bioethics" — non plus en amont mais en aval de la morale. Dans les sciences de la vie et de la santé, l'éthique est la morale en travail appliqué sur le terrain, où la prudence du « cas par cas » n'est autre que la sagesse pratique — non pas morale de situation (...) mais morale en situation ². Le Comité retrouve sans la nommer la célèbre différence qu'établissait Aristote entre la justice et l'équité, la justice énonçant la norme, et l'équité du juge la réalisant pleinement en la prolongeant jusqu'au cas particulier que le législateur n'avait pu atteindre. Au sens où elle est une application, une traduction, l'éthique du « cas par cas » est bien en aval d'une morale à contenu principiel et normatif, mais comme toute mise en œuvre suppose des principes ou une théorie à mettre en œuvre, l'éthique convoque à chaque instant le contenu normatif d'une morale qu'elle ne peut ignorer, et regarde simultanément vers l'amont.

1. Sur la question, voir le numéro sur *Le pluralisme, Communio*, VIII, 2, mars-avril 1983.

2. « Une démarche en construction » in *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine, op. cit.*, p. 17.

Cette dimension nécessairement morale de l'éthique est marquée de deux manières. En premier lieu, l'éthique se doit d'être aussi en amont, *d'anticiper*, afin de pouvoir être efficacement vigilante :

(...) l'attention au détail ne saurait distraire de l'essentiel. Et lorsqu'il ne se passe plus guère de mois sans que quelque vertigineuse « première » biomédicale ne mette en question la figure même de l'homme, l'essentiel de la prudence, c'est de ne point être en retard. La sagesse bioéthique ne peut ressembler à la chouette de Minerve qui se lève le soir tombé. Elle se doit d'être matinale (...) tout notre effort a été de rejoindre sans tarder le front des opérations pour suggérer à temps des choix stratégiques. Soucieux d'anticiper sur le futur pour déconnecter d'avance des engrenages funestes, nous travaillons beaucoup sur des problèmes qui ne nous sont guère posés (...) Nous sommes persuadés que la bioéthique sera réflexion d'amont ou ne sera guère ².

Or, être en amont, c'est être en amont d'un cas particulier, c'est donc nécessairement aussi travailler à l'élaboration de normes pour prévenir un dommage éthique, et retrouver pour cela l'universalité morale. L'universalité de l'exigence morale est donc absolument nécessaire à l'éthique. Cette « exigence » a beau être « diversement pensée », c'est elle « qui valide l'inconditionnelle obligation du respect de l'humanité en chaque homme ». Là réside, pour le Comité, « l'universalité accessible à l'éthique biomédicale — non pas bien sûr une universalité de fait où ses avis ne rencontreraient partout que des adeptes, mais du moins cette universalité de droit où ses principes ne se heurteraient nulle part à des objections raisonnables ». La norme de l'éthique du cas par cas est donc celle d'une universalité de droit. L'aval ne peut rien sans l'amont. L'éthique ne peut rien sans la morale. Même si elle s'en distingue, elle inclut la morale dans son territoire.

L'éthique s'étend donc de la déontologie à la morale, et recouvre sous un même terme des niveaux d'exigence très différents, ce qui est source d'ambiguïté.

Qu'est-ce qu'une éthique majoritaire

Position du problème. — Dans l'avis « *relatif aux recherches et utilisation des embryons humains in vitro à des fins médicales et scientifiques* » du 15 décembre 1986 ¹, le Comité commence par formuler quelques

1. X^e anniversaire, pp. 113-161.

2. « Une démarche en construction » in *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, op. cit., pp. 17-18.

recommandations (« *toutes les avancées scientifiques ne constituent pas a priori un progrès, car certaines peuvent avoir des conséquences ambiguës ou indésirables* ¹ »; « *les exigences éthiques ne peuvent pas toujours être formulées en terme "d'absolus" de caractère dogmatique* ». « *L'élaboration des règles et leur mise en oeuvre implique des compromis que le principe éthique de moindre mal peut rendre tolérables* ² »), énonce sa position d'éthique théorique puis (son avis ne légitime pas une situation de fait ³; ces techniques, aléatoires, lourdes et coûteuses, ne sont qu'un palliatif, et non une thérapie de la stérilité ⁴) et termine en formulant un avis d'éthique pratique sur plusieurs aspects de ces techniques. Il tente notamment de répondre à la question de savoir si, après une première naissance et s'il existe encore des embryons du couple, il est acceptable de les transplanter en vue d'un deuxième enfant. Ce qui nous intéresse ici au premier chef n'est pas d'abord de savoir si le Comité a raison ou tort

1. X^e anniversaire, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 115. La suite du texte fait apparaître combien ce principe peut justifier tout ou son contraire selon la perspective temporelle choisie : « *Ce moindre mal devrait être apprécié au regard des avantages et des risques immédiats, à moyen ou à long terme, qu'ils soient de nature scientifique ou médicale, psychologique ou sociale, culturelle ou philosophique. La difficulté de leur évaluation justifie des attitudes actuelles de prudence.* »

3. « *Le Comité constate que le développement de la procréation par fécondation in vitro accentue la tendance à réduire les corps humains à l'état d'instruments; de plus, des techniques telles que la congélation des embryons renforcent le caractère artificiel de la reproduction, notamment par la dissociation entre la fécondation et la gestation. Les situations de fait que représente la production d'embryons en nombre supérieur aux possibilités médicales de transplantation posent en outre des questions auxquelles il convient de répondre; mais les solutions proposées par le présent avis ne légitiment pas cette situation de fait. Ces solutions ne sont, en conséquence, pas définitives: on peut envisager et souhaiter que la recherche permette à l'avenir de ne féconder que des ovocytes destinés à être transplantés en vue de la naissance d'un enfant. La recherche médicale devrait en effet œuvrer dans le sens d'une diminution des cas où se posent des problèmes éthiques, plutôt que de procéder à une accumulation accélérée de problèmes, dont la gravité est disproportionnée par rapport aux objectifs recherchés.* » (*Ibid.*, p. 114.)

4. « *La finalité de la fécondation in vitro doit être la naissance d'enfants. Dans la mesure où la FIVETE (Fécondation in vitro avec transfert d'embryons), palliatif et non thérapie de la stérilité, présente encore un caractère expérimental et constitue une technique très éprouvante pour les patients, onéreuse et encore peu efficace, les Pouvoirs publics et les institutions de recherche doivent agir prioritairement en vue du développement des traitements de la stérilité et de la prévention de ses causes* » (X^e anniversaire, p. 116). L'instruction magistérielle *Donum vitae* du cardinal Ratzinger ne dit pas autre chose que le CCNE sur ce point.

Et, plus loin : « *Il paraît souhaitable d'éviter une inflation d'une technique aléatoire, lourde et coûteuse, qui n'est pas sans risques physiques et surtout psychiques pour les couples (...). Le Comité attire en outre l'attention du corps médical et des patients potentiels sur les dangers de l'acharnement procréatif.* » (*Ibid.*, p. 117.)

répondre ce qu'il répond, mais d'examiner le mode de sa réponse. Sur cette question de fond, dit l'avis, le Comité n'a pu dégager de position unanime. L'avis détaille alors les deux argumentations en présence. «*Pour les uns* », il ne peut y avoir de congélation provisoire sans un projet personnalisé d'enfant. De plus, «*il serait imprudent que la congélation puisse devenir, de proche en proche, un moyen autonome de procréation*», avec l'idée «*d'un stock d'embryons soumis à la toute-puissance ou aux aléas du désir parental* ». Enfin, le fait que l'on s'oriente dangereusement vers des solutions d'extension de la congélation semble présenter des «*risques inévaluables mais réels*» qui justifieraient l'abstention¹. «*Pour d'autres membres du Comité, diverses raisons (éviter de nouvelles ponctions d'ovocytes et fécondations d'embryons surnuméraires, liberté laissée au couple de gérer sa reproduction, éviter la destruction, etc.) justifient la possibilité de conserver les embryons en vue d'un deuxième enfant, à condition que le couple manifeste clairement son intention* »². Suit la conclusion :

Compte tenu de ces opinions différentes, le Comité rappelle le devoir de prudence qu'impose le caractère encore expérimental de la congélation. Toutefois, malgré l'opinion DISSIDENTE³ de certains de ses membres, le Comité estime qu'un nouveau délai de douze mois à compter de la première naissance peut être ouvert au bénéfice des couples souhaitant un autre enfant⁴.

Au nom de quels principes supérieurs le Comité ou sa volonté générale sont-ils autorisés à passer outre l'opposition de quelques consciences reléguées au rang de consciences dissidentes ?

Majorité et dissidence. — En prenant position dans le débat, le Comité choisit de représenter la tendance majoritaire. Cependant, la généralité de son objet, l'éthique, a pour conséquence de faire de la ligne majoritaire la seule ligne éthique. Or la voix de la majorité est-elle toujours assurée d'être la voix de l'éthique ?

Il faudrait tout d'abord rappeler qu'il ne saurait y avoir de comité d'éthique sous un régime dictatorial, qui en pervertirait le fonctionnement par des nominations étroitement contrôlées. Il conviendrait en second lieu de veiller, plus subtilement, à une éventuelle tendance, de la part

d'un Président de la République, de corps, de ministères ou de structures de recherche biomédicale, à ne toujours nommer ou désigner que les représentants déjà les plus modérés et consensuels, ce qui serait une autre manière d'influencer une assemblée. En supposant maintenant qu'il n'y ait ni dictature politique, ni nomination systématique des plus modérés, il reste en troisième lieu que le processus majoritaire n'est pas en soi éthique (au sens de « moral »), en raison du caractère éventuellement fluctuant d'une majorité : ce qu'une majorité a fait, une autre peut le défaire, et cette apparence d'arbitraire ne s'accorde pas avec l'universalité de droit que vise l'éthique.

Le même processus majoritaire peut-il maintenant être dit éthique au sens plus large de ce terme? Oui, puisque l'éthique, en étant définie sur le modèle de ce qui est « acceptable pour le plus grand nombre »¹, coïncide ainsi nécessairement avec ce qu'énonce la majorité. Non, en revanche, s'il est prouvé que la majorité se trompe. Mais comment une majorité pourrait-elle se tromper puisque chacun y est guidé par sa conscience, idéalement comprise comme « juge infallible du bien et du mal »²? À moins d'imaginer qu'une distance ne s'installe entre l'idéal et la réalité. Le débat sur les techniques de procréation médicalement assistée (PMA) offre l'exemple d'une division, à l'intérieur du Comité, entre les tenants de principes universalisables, et les tenants d'une solution provisoire de moindre mal, c'est-à-dire, en forçant un peu le trait puisqu'on a bien vu l'inclusion réciproque de l'une dans l'autre, entre partisans de la morale et partisans de l'éthique. On peut choisir de penser qu'il n'y a pas grand sens à arbitrer l'exigence d'universalité absolue de la morale contre l'exigence d'universalité relative de l'éthique, plus attentive au fait, puisque l'éthique couvre aussi la morale. On peut aussi penser que l'exigence morale doit, en cas de conflit, l'emporter sur celle de l'éthique, puisque cette dernière n'a de sens que par rapport à l'universalité de droit de la morale. Que devrait-on faire alors si une éthique majoritaire s'opposait à une morale minoritaire, ou, en d'autres termes, si le souci d'une exigence commune était préféré au souci d'une exigence de vérité ? On peut ainsi considérer, dans les techniques de procréation médicalement assistée, que l'éthique part du fait qu'elles existent pour aménager ce qui peut l'être, tandis que la morale peut avoir de solides raisons de penser que la dignité de la mère (superovulation), du couple (absence d'étreinte des corps) et de l'enfant à naître (suppression des embryons surnuméraires

1. X^e anniversaire, p. 118.

2. *Ibid.*, p. 119.

3. C'est nous qui soulignons.

4. X^e anniversaire, p. 119.

1. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, pp. 12-13.

2. J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, Livre IV. Voir p. 103, n. I.

implantés, sans parler de ceux qui restent au froid) n'est pas assurée par ces techniques ¹. L'opposition, dans ce cas, d'une éthique majoritaire et d'une morale minoritaire interdit-elle à cette majorité d'être dite encore éthique ? On reconnaîtra qu'il est bien difficile de répondre à de telles questions. L'éthique majoritaire est présumée s'appuyer sur la rationalité la meilleure. Le risque de quelque fanatisme minoritaire paraît ainsi conjuré. Mais il ne faudrait pas que la majorité l'emporte paresseusement sur la vérité. Il est donc prudent de croire toujours possible une erreur collective, et d'être vigilant sur les conséquences que pourrait entraîner la différence entre une éthique majoritaire et une morale minoritaire. Même l'éthique, entendue dans son acception la plus large, et confondue alors avec ce qui est acceptable pour une majorité, requiert la médiation implicite et la vigilance d'une conscience. Ce qu'énonce une majorité n'est donc pas immédiatement éthique, de quelque façon qu'on l'entende, mais ne l'est, au mieux, que médiatement, par la médiation de la conscience, ou d'une référence à l'universalité de droit de la moralité. Même en théorie, et il est prudent de s'en souvenir en pratique, majoritaire ne signifie donc pas immédiatement éthique.

Or, dans les cas où le Comité n'est pas unanime — du fait de « l'opinion dissidente de certains de ses membres » —, on peut montrer qu'il est pourtant contraint de présenter son opinion majoritaire comme l'expression de la volonté générale, puis comme la position unanime pouvant de droit rassembler toutes les consciences. Le syllogisme pratique auquel est contraint le Comité est alors le suivant : voter ou se diviser en matière d'éthique dénature l'éthique ; or le pluralisme du Comité affronté à des faits inédits y contraint ; donc il faut que la conclusion des débats reconstruise l'unanimité perdue, à la fois en traitant violemment les opinions minoritaires d'opinions dissidentes, et en présentant l'opinion majoritaire comme unanime de droit. L'ambiguïté consiste donc ici soit à atténuer la dissension en donnant à l'éthique une extension si large qu'elle permet une trompeuse unanimité, soit à traiter violemment les opinions minoritaires d'opinions dissidentes, en présentant l'opinion majoritaire comme unanime de droit, violence qui contredit étrangement la volonté du Comité de ne blesser aucune conviction.

Les ambiguïtés de la recherche d'unanimité. — Il ne saurait y avoir de bonne navigation sans un bon gouvernail, sans une norme qui reste

1. Voir J.-L. BRUGUÈS, *La Fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Paris, Communio-Fayard, 1989, chapitres V et VI.

tout d'une pièce, qu'on l'oriente à bâbord ou à tribord. Le concept d'optimisation lui-même est fondé sur une certaine idée qui reste formellement fixe. Sans l'idée régulatrice, ou la réalité, d'une morale absolue que percevraient unanimement des consciences parfaites, sans la possibilité d'une distinction absolue d'un bien et d'un mal moral, sans l'idée d'une loi morale inconditionnée, et qui reste inconditionnée quel que soit le nombre des participants qui en discutent, on voit mal quel sens pourrait avoir l'exigence morale. Cette nécessité d'une référence à de l'absolu, à de l'inconditionné, est constitutive de l'éthique, et l'ambiguïté du Comité est ici, on va le voir, à la fois de manifester ce besoin et de ne pouvoir le plus souvent que le réaliser sous une forme inférieure.

Le Comité manifeste ce besoin de norme absolue en recherchant constamment l'unanimité, c'est-à-dire l'indice d'une possibilité d'universalisation et d'une légitimité morale. Ce désir d'unanimité apparaît déjà dans ses méthodes. Comme le rappelle Jean Bernard, « *le décret créant le Comité avait prévu, en cas d'opinions divergentes, le vote, éventuellement au scrutin secret, et avait courtoisement indiqué qu'en cas de partage des voix, le président avait voix prépondérante. Nous avons voté une seule fois en dix ans. Dans tous les autres cas, l'accord s'était fait entre nous* ¹. » Le vote n'est pas une pratique habituelle au sein du Comité. Les avis s'y expriment librement, et l'accord se fait entre gens de bonne compagnie. L'idéal est donc bien d'arriver sans heurt à une position unanime, comme si cette unanimité de fait d'une assemblée donnée indiquait une universalité de droit, reflétait à sa manière un absolu éthique commun à tous. L'unanimité est donc idéalement la marque de l'éthique.

En pratique cependant, cette unanimité ressemble parfois plus à un consensus de façade derrière lequel se cachent des divergences reléguées dans l'anonymat minoritaire ² ou dans la protestation isolée d'une signature ³. Ou alors, si l'on suppose que le consensus est réel, la question se pose de savoir à quel niveau d'exigence — déontologique, éthique ou morale — il a été conclu. Lorsque l'accord n'a pu se faire à un niveau de

1. *X^e anniversaire*, p. lx. 11 n'y eut, précisément, de vote que pour l'avis n° 8.

2. Voir, par exemple, dans le rapport qui suit l'avis n° 1 (*X^e anniversaire*, pp. 13-14) : « *Les uns estiment que... L'opinion, majoritaire semble-t-il, considère que...* » Voir également l'avis n° 18 du 15 décembre 1989, *État des études conduites par le Comité concernant les dons de gamètes et d'embryons*, *X^e anniversaire*, pp. 264-265.

3. Voir la contribution de M. Jean Gelamur à l'avis n° 8 (*X^e anniversaire*, p.127), et celle de France Quéré au rapport éthique qui suit le même avis (*ibid.*, pp. 157-160). C'est le seul des trente-cinq avis ayant donné lieu à divergence publiquement exprimée.

normativité morale, lorsque le seul argument rationnel pour trancher entre deux positions opposées d'éthique semble être le nombre des suffrages différents qu'elles obtiennent, l'accord ne se fait plus parfois qu'à un niveau de réglementation déontologique. En témoignent, par exemple, les divergences irréductibles à propos du don de gamètes et d'embryons, que le Comité juge, sur un tel propos, bien « *naturelles* », *avant* de poursuivre dans le texte de son avis : « *Le Comité national* ¹ *n'en est pas moins unanime* ² *sur les conditions que requièrent ces pratiques et il tient à insister sur les points suivants.* » Ainsi, lorsqu'il n'y a pas d'accord sur une pratique ou sur son bien-fondé, le Comité retrouve son unanimité pour limiter les abus et élaborer une déontologie de cette pratique. La seule unanimité possible en cas d'irréductible dissension ne serait-elle alors que déontologique ? Même si la déontologie fait bien partie de l'éthique, elle n'a tout de même pas le même niveau d'exigence que la norme d'un commandement moral. Le risque serait que le Comité apparaisse plus dépendant de la norme des faits que de la norme morale, la proportion inverse — une norme morale au moins aussi importante que la norme des faits — étant plus rationnelle et plus universalisable. À simplement reconnaître que, « *de quelque façon qu'on apprécie éthiquement le don de sperme, l'ILAD* ³ *est devenue un fait social* » et que « *son renvoi à la clandestinité aurait, selon toute vraisemblance, des conséquences plus négatives que son encadrement par une réglementation* ⁴ », outre que la notion de fait social paraît paradoxalement bien subjective, cela signifie, contrairement à ce que rappelait le Comité (« *aucune éthique sérieusement élaborée (...) ne pourra naître ni se révéler efficiente si les moralistes ou la société tout entière sont en permanence acculés à enregistrer des faits accomplis* ⁵ ») qu'il risque précisément ici de se comporter plus comme une chambre d'enregistrement du fait accompli que comme une instance réellement éthique, c'est-à-dire normative *aussi*. Le fait est enregistré sans avoir été préalablement évalué, et il n'est question que de réglementer les « *conditions* » optimales de sa pratique. Même un moratoire — qui dénote la prise en compte de la dimension d'un problème — est tout de même encore une manière de laisser libre cours à l'évolution des faits... ailleurs ⁶.

1. Le terme « consultatif » n'est pas mentionné.

2. C'est nous qui soulignons.

3. Insémination avec donneur.

4. *X^e anniversaire*, p. 264.

5. *Ibid.*, p. 153, § 22.

6. Voir l'avis n° 8, *X^e anniversaire*, pp. 123-124.

La division, la dissension, la dissidence que signalent le vote ou l'évaluation des différents courants ne seraient-elles pas alors plus généralement la marque de ce que l'on a quitté le domaine — au sens kantien de compétence législative — de l'éthique ? Ne pourrait-on imaginer qu'il y ait des faits à propos desquels il n'y ait pas de sens à vouloir déterminer un optimum, tant ils sont d'emblée hors du domaine de l'éthique au sens large, c'est-à-dire hors de la déontologie, de l'éthique ou de la morale ? La division du Comité à propos de l'optimisation de ce qui n'est d'emblée pas universalisable, à propos de ce qui n'est donc pas moral, transforme la nature de ses avis. On quitte le domaine de l'éthique pour aborder celui de la déontologie, mais d'une déontologie qui, malgré sa nature de déontologie, n'aurait plus rien de commun avec l'éthique.

L'ambiguïté de la recherche d'unanimité est peut-être ainsi d'aller, au-delà de l'éthique, jusqu'à ce qui n'est pas susceptible d'accord. On peut discuter pour savoir si un avis du Comité aurait jamais quitté le terrain de l'éthique. Le risque théorique demeure pourtant, et, avec lui, la nécessité d'être vigilant, car on n'a jamais démontré que l'absence de prise en considération d'un risque moral était de peu de conséquences.

La fin justifie-t-elle les moyens ?

Dans le document intitulé *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, Lucien Sève écrit, à propos des recherches conduites en vue de créer une situation toute nouvelle où la procréation médicalement assistée n'exigerait pas de congeler et de stocker des embryons, ce qui, dit-il, mettrait fin au plus déplorable des états de fait :

Ici le moindre mal n'est pas un pis-aller sans horizon mais au contraire un pas significatif vers le mieux faire. Soulignons qu'il ne conduit en rien à admettre que la fin justifie les moyens, maxime cynique de l'acte, sans principe où en vérité les moyens disqualifient la fin. C'est à quoi nous ne consentons jamais. Nous tenons par exemple qu'on n'a pas le droit de produire un embryon *in vitro* pour les besoins de la recherche, pas plus que d'infliger à une seule personne un traitement inacceptable « pour le bien de l'humanité future », car quelle humanité assoirait-on sur le mépris de l'individu ¹ ?

Peut-on toujours dire, cependant, que le principe éthique du moindre mal ne conduit en rien à admettre que la fin justifie les moyens ? Indépen-

1. *Recherche biomédicale et respect de la personne humaine*, La Documentation française, Paris, 1988, p. 42.

damment d'un parti pris déclaré en faveur de l'éthique, l'argumentation semble ici plus incantatoire que convaincante, la justification ou la disqualification dépendant de normes ou de valeurs qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour tous, de sorte que le regard que l'on porte sur les moyens peut être plus ou moins empreint de tolérance. Certes, le Comité s'est déclaré fermement opposé à la production d'embryons indépendants d'un projet parental et uniquement destinés à la recherche ¹, production qui aurait représenté une animalisation de l'homme, un élevage de l'homme par l'homme. Mais prenons un peu de champ, et revenons sur le processus complet de la FIVETE, tel que l'envisage du point de vue des principes généraux l'avis n° 8, déjà cité plus haut : « *Le Comité constate que le développement de la procréation par fécondation in vitro accentue la tendance à réduire les corps humains à l'état d'instruments* ². » La stimulation ovarienne réduit le corps de la femme aux méthodes intensives de l'élevage. Le recueil solitaire par un homme de son sperme dans un bocal, supprimant la liberté et le secret de l'union des corps, coupe au départ le processus de son sens. La fécondation de plusieurs ovules par le sperme du donneur pour accroître les chances de succès nécessite le recours à la congélation des embryons dits surnuméraires, congélation « *qui renforce le caractère artificiel de la reproduction, notamment par la dissociation entre la fécondation et la gestation* ³ ». Enfin, l'implantation de plusieurs ovocytes dans l'utérus, pour augmenter les chances de succès de la nidation et diminuer le nombre d'actes pénibles à supporter pour la femme, conduit à supprimer arbitrairement un ou plusieurs fœtus (par une technique dite de « réduction embryonnaire ») pour n'en laisser vivre qu'un ou deux, parfois trois. Comment admettre ce processus, si ce n'est en pensant à l'enfant à naître, c'est-à-dire en pensant que la fin justifie les moyens ? Le début du § 12 du rapport éthique de l'avis n° 8 distingue très bien la fin des moyens employés pour l'obtenir ⁴. Au nom d'une situation de fait ⁵, irrémédiable-

ment prise en compte dès lors qu'on sort des préambules éthiques, en acceptant de s'abstenir sur la valeur éthique des moyens employés, on met l'accent sur la fin. La question n'est pas ici de savoir si c'est un bien ou un mal, mais de comprendre d'une part que, contrairement à ce qu'il dit explicitement, le Comité admet implicitement que la fin justifie les moyens, et, d'autre part, qu'une éthique du moindre mal conduit non pas seulement à privilégier la fin par rapport aux moyens — c'est la définition de la fin — mais également à s'abstenir de qualifier éthiquement les moyens, pour ne conserver qu'une évaluation éthique de la fin. C'est ainsi que l'on peut croire ne pas céder à un principe discutable, alors même qu'on y cède. Au moins, quitte à ne pouvoir l'éviter, faudrait-il être conscient des ambiguïtés que recèle une éthique de l'optimalité, nécessairement amenée, dans certains cas, à croire que la fin justifie, s'abstient de qualifier, ou qualifie positivement les moyens.

On peut résumer l'ensemble de toutes ces ambiguïtés de la manière suivante : le Comité est littéralement consultatif, mais réellement doté d'une fonction de représentativité, et pré législatif sans contrôle ; l'éthique qu'il pratique recouvre des niveaux d'exigence très différents désignés d'un même terme ; il est contraint de rechercher l'unanimité, qui n'est pas toujours assurée d'être universalisable et morale; majoritaire ne coïncide pas immédiatement avec éthique, puisqu'il y faut la médiation de la conscience ; il rallie enfin le principe, qu'il réprouve théoriquement, d'après lequel la fin justifie les moyens, et ses avis s'apparentent alors plus à une réglementation déontologique qu'à une éthique. Peut-on remédier à ces ambiguïtés, ou, si elles sont inévitables, en limiter les effets ?

Les nécessaires limites d'une éthique consensuelle

Les deux types d'ambiguïtés que l'on vient d'examiner ont en commun de pouvoir autoriser une sorte de monopole éthique du CCNE. National, représentatif des principales structures de la société impliquées dans les problèmes d'éthique biomédicale, éminemment composé de sages qui, au regard de l'objet de leur tâche, peuvent facilement passer pour les plus sages, le Comité n'est-il pas la voix publique la plus autorisée ? Pour une époque revenue de nombreuses idéologies, lassée par nombre d'affrontements stériles, spectatrice de la violence présente ou passée des croyances devenue fanatismes, une éthique pluraliste, à la fois souple et

1. « *Le Comité rappelle l'interdiction des fécondations en vue de la recherche* », X^e anniversaire, p. 122. Voir également p. 116: « *La finalité de la fécondation in vitro doit être la naissance d'enfants.* »

2. X^e anniversaire, p. 114.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 147: « *La pratique de la fécondation in vitro comme remède à l'infécondité n'est guère discutable au regard de sa finalité. Permettre à un couple, prêt à accueillir l'enfant, de procréer lorsqu'il est physiologiquement hors d'état d'y parvenir, apparaît comme une fin légitime. Néanmoins, cette méthode implique des moyens que certains considèrent comme dés-humanisants en raison des dissociations qui accusent la réduction des corps humains à l'état d'objets.* »

5. Voir, par exemple, la réflexion du Comité déjà citée à propos de l'IAD, devenue, qu'on le veuille ou non, « *un fait social* » (*ibid.*, p. 264) — un désaveu de *pouvoir moral*?

ferme, dépourvue de tout dogmatisme préalable, et assez large pour inclure le meilleur de la déontologie et de l'éthique, une telle éthique n'est-elle pas la plus rationnelle et véridique par la position commune qu'elle dégage, la plus belle par la paix qu'elle procure, et, en un mot, la seule morale qui soit, parce qu'elle serait la seule praticable? Tout en lui reconnaissant toute l'exigence et toute l'utilité qui sont les siennes, il convient de rester vigilant sur la différence qui peut séparer, qui sépare, la fin et sa réalisation provisoire. Cette vigilance requiert une norme qui puisse s'appliquer à l'éthique optimale que l'on appelle consensuelle, une norme qui, pour pouvoir normer le relatif, est bien forcée d'être absolue, mais doit l'être sans instaurer nulle tyrannie. Telle semble bien être la norme d'un idéal seulement régulateur, qui permet d'éviter le cercle de trois dangers. On examinera d'abord ceux-ci avant de présenter celle-là.

Prévenir trois dangers : l'anarchie, la tyrannie, le monopole

Lorsque tout est permis, lorsqu'il n'y a plus ni bien ni mal, lorsque, hormis l'évaluation des risques que ma vie peut courir, la notion même d'évaluation morale n'a pas de sens, cela signifie que la force est le seul obstacle que rencontrent les désirs, que l'homme est un loup pour l'homme, et que l'on vit dans une situation d'anarchie, au sens étymologique d'absence de commandement, de commencement, de principe. Que cette situation soit une fiction commode pour juristes politiques, ou corresponde à une situation réelle dans l'histoire, l'anarchie est un mal objectif qui ne permet aucune vie en commun confiante, constructible et paisible.

Vouloir remédier au risque d'anarchie par l'instauration d'une norme absolue, et vouloir imposer cette norme sous le prétexte qu'elle serait nécessairement bonne en étant absolue, équivaldrait à la mise en place d'une tyrannie morale, éventuellement soutenue par une tyrannie politique, qui pourrait alors l'utiliser pour justifier sa force. Corrélativement, parler de morale objective, de bien et de mal objectifs n'est pas possible sous un régime tyrannique, car l'objectivité des moyens tyranniques risque toujours de disqualifier l'éventuelle objectivité de la fin poursuivie. Aucune cité de Dieu ne saurait donc justifier l'emploi de moyens tyranniques pour y parvenir. Parler de norme absolue est-il alors impossible ?

Le troisième danger que court la liberté est celui des monopoles. Si le Comité consultatif national d'éthique, parce qu'il énonce des avis sur lesquels une majorité s'est accordée, devenait la seule voix éthique autorisée,

ou même, aux yeux de certains, la seule voix morale sensée, la majorité risquerait de se prendre faussement pour l'universalité et de s'ériger en monopole, et ce monopole représenterait un danger non seulement pour les citoyens, dont les consciences individuelles seraient tentées d'abdiquer paresseusement toute autonomie, mais aussi pour lui-même qui ne serait plus assuré, en cas d'erreur, de retrouver la vérité grâce à un contre-pouvoir régulateur. On se gardera donc de ces dangers en recourant à une instance qui permette d'opérer cette distinction entre majorité et universalité. Cette instance est à la fois, en tant qu'elle perçoit immédiatement l'universel, un contre-pouvoir et une norme. Comment la caractériser ?

Une norme objective, absolue, formelle, seulement régulatrice

Une norme objective

La difficulté, en matière de norme éthique ou morale, est de savoir s'il est possible d'admettre de l'objectivité, ou bien si tout est affaire de points de vue, tous également tolérables.

Or ce qui résiste à toute interprétation subjective, ce qui s'impose comme une limite objective à l'idée qu'il serait possible de tout tolérer, c'est la constatation d'un mal objectif, violence subie ou respect bafoué de la personne. Face au mal objectif effectif, qui consiste, sous diverses modalités, à traiter l'homme seulement comme un moyen et non pas aussi comme une fin (par exemple : prévoir des avortements dans le seul but d'obtenir des tissus embryonnaires testables (avis n° 1); pratiquer une transplantation d'embryons entre l'homme et l'animal (avis n° 8), le pluralisme éthique éprouve sa limite en présentant un front commun pour s'opposer à ces pratiques. Un bien objectif, lui aussi effectif, l'universel respect de la personne comme une fin, s'oppose ainsi à un mal objectif, l'irrespect de la personne comme fin en soi. Ce bien, universel et universalisable, a la même objectivité et la même absoluité que la loi morale inconditionnée. Il est reconnu par une conscience qui, par une sorte d'« instinct divin », juge infailliblement du bien et du mal, c'est-à-dire, de manière innée, sait ce qu'est l'universel. Ainsi le bien et le mal — objectifs —, ou la conscience qui les perçoit — objectivement — constituent-ils la même norme. Cette objectivité de la norme, c'est celle de l'universel. Cette norme, ce contre-pouvoir, on peut les appeler indifféremment conscience, saisie immédiate de l'universel, ou encore cet universel lui-même.

On dispose ainsi d'une norme. Mais cette norme est-elle réellement effective ou seulement idéale? Si elle est effective, qu'est-ce qui l'empêche de se tromper, de juger mal, ou d'abuser, dans la réalité, du pouvoir idéalement normatif qui est le sien ?

Une norme régulatrice

La finalité d'une norme est de corriger l'excès. La finalité d'une norme objective du bien consiste donc à corriger les éventuels excès d'une éthique optimale. Comment s'effectue cette régulation ?

Dans l'avis n° 18 sur « l'état des études conduites par le Comité concernant les dons de gamètes ou d'embryons » du 15 décembre 1989, « l'ensemble contradictoire des soucis dont chacun ressent la gravité peut conduire à deux attitudes opposées »¹. Pour les uns, le don de gamètes (sperme ou ovocytes) ou le don d'embryons est un moindre mal par rapport à la stérilité ; l'essentiel, dans le lien parental ne provient pas de la filiation génétique ; les risques psychiques pour l'enfant à naître sont équivalents à ceux d'une adoption. Pour les autres, il y a une grande différence entre l'adoption, qui répond à la détresse d'enfants déjà nés, et le « don » d'embryons produits à seule fin d'être cédés ; d'autre part, les dons de gamètes, et plus encore les dons d'embryons, représentent une rupture entre la filiation génétique et la filiation affective, et l'anonymat du don empêche délibérément l'enfant de connaître ses parents génétiques ; enfin, la dissociation de la procréation, de la fécondation et de la gestation comporte un risque de réification du processus tout entier qui peut faire de l'embryon un simple moyen pour le couple de remédier à sa stérilité. Toute la question est alors de savoir si ce « don » a un sens, et si la réification initiale de l'embryon est un moindre mal par lequel il faut passer, ou s'il masque une sorte de désaisissement de parentalité, et un manquement au respect inconditionnel d'une « personne humaine potentielle », en faisant de l'embryon, et de l'enfant qui ne peut connaître son origine, un simple moyen au service du couple stérile. Pour les uns, donc, le don de gamètes ou d'embryons représente un moindre mal, un mal supportable en vue d'un plus grand bien (la naissance d'un enfant) ; pour d'autres, la solution de moindre mal proposée est encore trop un mal pour être acceptée en vue d'un bien. On ne peut donc jamais savoir, en éthique ou en morale (c'est-à-dire à un niveau dont on suppose ici qu'il ne peut pas faire l'objet d'un calcul des avantages et des inconvénients) si le moindre

mal est encore un mal, ou s'il est déjà un bien. L'ambivalence de la notion de moindre mal, son caractère trop relatif semblent ainsi l'empêcher d'être la base objective d'un compromis.

Cette base objective est celle de la norme de l'universel accessible à notre conscience sous la forme d'une reconnaissance immédiate du bien et du mal. Elle est régulatrice, au cas par cas, et corrige un excès effectivement — lorsqu'elle commande une action —, ou idéalement — lorsqu'elle ne fait qu'indiquer un bien qui ne peut encore être accompli. Cette norme semble avoir au moins deux fonctions. D'une part, qu'une conscience objective d'un bien et d'un mal objectifs existe réellement, ou qu'elle ne soit qu'un idéal de la raison pratique (c'est-à-dire une idée que nous avons simplement un intérêt pratique supérieur à admettre), elle sert en pratique de point fixe, d'idéal effectivement régulateur. Cette régulation est celle du fait par l'idéal, du moindre mal par l'idée du bien, d'une position pragmatique par une norme absolue, d'une éthique par la morale, d'une position moyenne majoritaire par la loi morale inconditionnée, universelle. D'autre part, cette norme est logiquement nécessaire à la notion de moindre mal, car elle la précède logiquement. De même, l'idée qu'il existe un bien objectif est la condition formelle de tout accord et même de tout désaccord, car, même lorsque nous sommes en désaccord, nous nous accordons au moins sur l'idée qu'il existe un accord possible. Croire qu'un accord est possible, c'est croire qu'il existe un bien objectif qui peut nous accorder, et s'accorder sur la forme de l'idée de bien, quitte à ne pas s'accorder sur son contenu. Les divergences ne portent donc que sur ce qu'il faut appeler ou non moindre mal. Les compromis, parce qu'ils tiennent compte des faits, sont relatifs à l'état de la science et à la fluctuation de ces faits, et sont donc toujours provisoires. On ne peut donc pas véritablement s'accorder sur un compromis. Ou plutôt, on ne s'accorde, dans un compromis, que sur l'idée de bien qui, d'abord, est visée par ce compromis et, ensuite, le rend possible: Le véritable accord, même s'il n'est parfois que formel, porte donc sur l'idée de bien. C'est cette idée qui doit réguler nos compromis, et non pas nos compromis qui doivent réguler notre idée du bien. C'est donc parce, qu'elle est d'abord formelle que la norme de la conscience et du bien objectif peut être régulatrice.

L'éthique consensuelle sur laquelle on s'accorde n'est donc pas seulement celle qu'on croit, celle du compromis ; on s'accorde aussi, formellement, sur l'idée d'un bien objectif, sur l'idée régulatrice d'une éthique de perfection de la loi morale qui, eschatologiquement, nous accordera tous. C'est cet accord eschatologiquement parfait qui justifie nos désaccords, ou

1. *Ibid.*, p. 263.

nos accords imparfaits. Par avance, c'est-à-dire formellement, nous vivons de cette unanimité eschatologique, avec la volonté de la mettre toujours plus au jour. L'éthique présente renvoie donc à la perfection éthique à venir ; celle-ci, en retour, rend formellement possible, par sa norme et sa nature d'idéal régulateur, cette éthique présente, et lui permet de vivre cette espérance au présent. La logique de l'éthique est eschatologique, c'est une logique de l'espérance de perfection. L'éthique consensuelle et optimale n'échappe pas à cette logique. Elle postule un idéal de perfection. C'est cet idéal qui tout à la fois la rend possible et la norme.

Deux éthiques coexistent donc, l'une, parfaite, stimulant l'autre, et toutes deux s'empêchant mutuellement de recouvrir le territoire de l'autre, et de s'ériger en monopole. Nécessaires l'une à l'autre, elles se limitent réciproquement. L'idéal de la moralité, logiquement et téléologiquement nécessaire à sa réalisation optimale, contribue à pousser l'optimalité vers une exigence toujours plus haute, et la garde de toute tentation monopolistique. De son côté, l'éthique optimale et consensuelle rappelle à l'idéal qu'il ne peut rien de concret sans elle. Les limites de l'éthique consensuelle consistent donc dans les multiples manières dont la norme du bien objectif peut, au cas par cas, elle aussi, en corriger les avis, les nuancer, les relativiser par rapport au tout de l'éthique, ou les rejoindre. Cette norme absolue du bien, cette voix et ce jugement infaillibles de la conscience idéale peuvent être énoncées par diverses instances : la conscience de tout homme de bonne volonté, l'enseignement des différentes religions, ou d'autres encore. Le CCNE n'a donc pas lieu d'apparaître comme l'unique instance éthique ou morale, et les avis qu'il propose en conscience sont destinés à être reçus et évalués par d'autres consciences, à l'exigence éthique ou morale desquelles il ne saurait se substituer. Comme l'éthique consensuelle et optimale elle-même, c'est au cas par cas qu'intervient cette régulation normative. Parfois certains avis du Comité manifestent une exigence éthique très forte (l'avis n° 1, qui introduit le concept éthique de personne humaine potentielle ; l'avis n° 3 qui prend position très fermement contre les mères dites e de substitution », parfois, ils ressemblent plus à des avis déontologiques en refusant de prendre parti sur le fond (l'avis n° 18 concernant les dons de gamètes et d'embryons). Selon les cas, la distance est donc plus ou moins grande entre l'idéal et l'optimal. Cependant, même lorsqu'ils coïncident, préfigurant ainsi la vie commune effective de tous dans la perfection, la conscience n'en a pas cessé pour autant sa vigilance. C'est cette vigilance morale, respectueuse de toutes opinions, mais ferme dans sa normativité

régulatrice, qui constitue cette limite nécessaire à toute éthique consensuelle et optimale. Cette vigilance doit être celle des membres du Comité. Mais il est nécessaire, pour qu'il puisse continuer à jouer son rôle pleinement consultatif, qu'elle s'applique, de l'extérieur, à ses avis, et à sa mission tout entière.

Remédier aux deux principales ambiguïtés du Comité

Contre l'ambiguïté du terme consultatif, il importe donc de continuer à rappeler, comme le font toujours les membres du Comité, qu'il n'est qu'une instance éthique consultative, et que d'autres instances existent, éthiques ou morales, qui doivent, telle la conscience, être consultées. Quant à dire que le Comité est chargé de se prononcer au nom des citoyens, ce ne peut être sans le contrôle d'une conscience dont on doit être assuré qu'elle soit bien juge infaillible du bien et du mal. C'est l'existence d'une norme effectivement régulatrice qui permet ainsi au Comité de continuer à être, pour lui-même et aux yeux de l'opinion, très utilement, mais seulement consultatif. Tous les moyens qui permettront un débat clair et public renforceront le caractère consultatif du Comité.

Contre l'ambiguïté du terme d'éthique, il convient de distinguer nettement les différentes strates que ce terme recouvre, de la déontologie à la morale. Patients et médecins sauraient ainsi nettement que le recours à une pratique qui ne peut être universalisée n'est pas morale, même si la société la tolère jusqu'à un certain point. Pour autant, personne ne doit juger quiconque déciderait en toute connaissance d'y recourir.

Pour contribuer à approfondir le débat éthique, on pourrait imaginer que le Comité se dote d'une véritable commission de spécialistes de l'argumentation éthique, composée de théologiens, de philosophes, et de moralistes représentatifs de différentes écoles de pensée. L'essentiel de leur travail spécifique consisterait moins à élaborer une position commune — éventuellement suggérée — qu'à faire en sorte que chacun puisse pousser la tendance qu'il représente explicitement à son point de cohérence maximal. Ces exposés pourraient ainsi éclairer la conscience des citoyens en complément de l'énoncé d'une position commune. Il semble que le désaccord, clairement affirmé sous forme de juxtaposition de cohérences maintenues, loin de ruiner la paix, puisse aussi contribuer à la construire.

Les critiques formulées ici à l'encontre des ambiguïtés du Comité ne doivent pas faire oublier l'importance de sa tâche de réflexion et de dialogue, dont l'un des grands mérites sera d'avoir permis qu'on ne légifère pas dans l'urgence.

Il y a donc deux types d'éthique consensuelle, l'une, concrète, l'autre, idéale. L'éthique consensuelle concrète ne constitue pas la forme la plus haute de la moralité, mais elle la vise. En retour, c'est l'idéal de la moralité qui rend possible la pratique de l'optimalité. L'accord porte donc sur une forme plus que sur un contenu, la norme objective, idéale et régulatrice de l'idée de bien. C'est à l'intérieur de ces limites normatives qu'une éthique consensuelle a toute son utilité et tout son prix : construire un accord qui préfigure l'universel. Parler des nécessaires limites d'une éthique consensuelle, c'est donc à la fois comprendre que l'existence d'une norme supérieure à l'exercice de l'optimalité est nécessaire à cet exercice même, et que l'exigence morale ne se délègue pas. Elle est, plus que jamais, l'affaire de tous.

**Communio
a besoin de votre soutien
Faites des abonnés.**

Nicolas Aumonier, né en 1962. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie. Détaché auprès du CNRS (la fondation Thiers). Prépare une thèse sur la causalité en microbiologie. Membre du Comité consultatif de protection des personnes dans la recherche biomédicale — CCPPRB - Paris-Ile-de-France-Saint-Antoine. Membre du bureau de la rédaction de la revue *Communio*.

Isabelle ZALESKI

Éthique, droit, conscience : la pratique médicale

LA PRATIQUE médicale est soumise à des règles déontologiques, réunies dans un code commun à l'ensemble des médecins.

Ce code de déontologie¹ s'intéresse aux relations interpersonnelles du médecin et du malade, aux devoirs généraux des médecins et à leurs devoirs envers les malades (un autre titre concerne les relations des médecins entre eux et un dernier les modes d'exercices). Ce code présente en apparence un décalage majeur avec les nouvelles exigences des politiques de santé : la déontologie médicale parle d'éthique individuelle, de l'éthique des relations d'un médecin avec un malade, tandis que le discours politique parle d'éthique collective, des devoirs des médecins vis-à-vis de la collectivité (ou plus particulièrement vis-à-vis de l'argent dépensé par la collectivité pour se soigner).

La nécessité d'une éthique collective est née avec le rôle nouveau (depuis 1945) du médecin, qui est devenu l'ordonnateur des dépenses médicales de la collectivité. Le médecin ordonnateur des dépenses publiques rend des comptes à la collectivité, mais le médecin lié à son malade par une relation de soins lui assure le meilleur traitement possible. La question difficile que posent le monde politique et le monde médical est celle de la réconciliation de la morale individuelle (ce que le médecin doit à son patient) et de la morale collective (ce que la profession médicale doit à la société). Dans ce domaine de la santé, le corps social français devra, au cours des prochaines années, opérer la réconciliation de l'individuel et de l'universel.

1. Ordre national des Médecins : *Guide d'exercice professionnel*, Masson, 1988.

Éthique individuelle

Les commandements de l'éthique professionnelle sont inscrits dans le code de déontologie et sont intégrés à la formation des médecins. Parmi les articles qui fondent l'éthique individuelle des médecins figure l'obligation de donner ses soins aux indigents (ce qui est en fait une partie du serment d'Hippocrate) et de mettre en œuvre les moyens diagnostiques et thérapeutiques conformes à l'état de l'art : le médecin prescrit les traitements qu'il estime les plus « *appropriés* », et « *doit disposer (...) des moyens techniques suffisants* ». Le code de déontologie est devenu officiel en 1945, avec la création de l'ordre des Médecins, et la version actuelle date de 1979. Malgré leur caractère récent, ces dispositions renvoient à une époque où les relations entre les médecins et leurs patients étaient directes, sans intermédiaire financier. Le médecin qui donnait ses soins à l'indigent le payait de son propre manque à gagner, le patient qui bénéficiait de l'« *état de l'art* » de l'arsenal diagnostique et thérapeutique dédommageait lui-même le médecin de sa peine. Il faut également se rappeler que, jusqu'en 1945 environ, la notion d'« *état de l'art* » ne recouvrait aucun traitement ou procédure diagnostique coûteux. La principale dépense médicale pour les individus était le manque à gagner des personnes qui ne pouvaient travailler. On peut ainsi avoir l'impression que l'éthique des relations du médecin et du malade est fondée sur des pratiques et une sociologie démodées.

Éthique collective

En effet, cette situation simple où l'éthique professionnelle coïncidait avec l'éthique personnelle a été compliquée par deux phénomènes : le développement de la politique sociale et le progrès technique et médical.

Les transformations sociales majeures de l'après-1945 ont changé la nature du service médical. L'extension de la Sécurité sociale de 1945 à 1974 a supprimé la relation financière directe. Le financement des dépenses de santé par les cotisations sociales et, depuis l'instauration de la contribution sociale généralisée, par la fiscalité, a conféré aux médecins le rôle de gestionnaires des fonds publics. De manière concomitante, ces fonds publics se sont trouvés très sollicités par les progrès réalisés dans les domaines du diagnostic et des thérapies. Ainsi les dépenses de santé, qui étaient de treize milliards de francs en 1960, ont représenté

plus de six cents milliards de francs en 1992². L'ancienne relation bilatérale entre le médecin et le malade est remplacée par une relation quaternaire entre médecin, malade, cotisants et Sécurité sociale. Les cotisants qui fournissent aux médecins l'argent des dépenses de santé ont une légitimité qui leur permet de demander que les médecins aient pour objectif le bien collectif, tandis que les médecins restent liés par le code de déontologie et par leur expérience — qui privilégient le bien individuel.

Qui doit décider du mode d'allocation des dépenses de santé, qui détient la légitimité nécessaire ? La réponse donnée à cette question varie selon les pays. Lorsque le lien entre le financeur et le corps social est clairement établi, c'est-à-dire lorsque les dépenses de santé sont financées par l'impôt, il paraît logique de remettre la décision dans les mains de la collectivité ou de ses représentants. Dans ce cas, les professionnels deviennent de simples exécutants des décisions prises ailleurs.

L'exemple le plus démonstratif de cette procédure est donné par l'expérience réalisée dans l'État de l'Oregon, aux États-Unis³. Les États américains disposent d'un budget de santé qui leur est propre et qu'ils peuvent allouer de manière discrétionnaire. Le gouvernement de l'Oregon a demandé à un groupe de citoyens (un échantillon de la population) de classer les différents programmes de santé par ordre décroissant d'importance et de priorité. La même question a été posée à des professionnels (médecins, chercheurs, chirurgiens). Cette expérience a permis de mettre en évidence le divorce qui existe entre la société civile et les professionnels, et d'analyser les différents aspects de ce divorce. La société civile privilégie les interventions de routine, utiles pour le plus grand nombre, comme les interventions de chirurgie plastique, le traitement des migraines, les vitamines, et relègue en fin de liste les procédures d'exception comme les transplantations. Les professionnels, quant à eux, accordent une priorité élevée aux procédures innovantes, issues récemment de la recherche et qui continuent à susciter des travaux. L'ambiguïté de ce résultat, qui a empêché toute utilisation pratique de l'étude, me semble témoigner du développement

2. SESI : *Annuaire des statistiques sanitaires et sociales*, La Documentation française, 1992. Voir aussi Health Care Financing Administration : *International Comparison of Health Care Financing and Delivery: Data and Perspectives*, 1989.

3. Virginia MORREL : « Oregon Puts Bold Plan on Ice », *Science*, 1990 ; 249, pp. 468-471. Voir aussi Robert STEINBROOK, Bernard Lo : « The Oregon Medicaid Demonstration Project — Will it Provide Adequate Medical Care ? », *New England Journal of Medicine*, 1992 ; 326 ; pp. 340-344.

des égoïsmes, favorisé par l'apparition d'acteurs collectifs : les professionnels, les financeurs, les pouvoirs publics, qui se sont substitués aux acteurs individuels.

Les pouvoirs publics ont pour objectif le bien-être collectif, par opposition (au sens propre parfois) au bien-être individuel. Dans un système où, par hypothèse, les ressources sont limitées, ce qui est consommé pour soigner une personne est soustrait à la collectivité et ne pourra pas servir pour une autre personne. Ce rationnement est explicite dans plusieurs décisions publiques en France, comme l'établissement d'une carte sanitaire qui règle le nombre de lits d'hôpitaux ou la quantité d'équipement médical lourd.

La logique du bien-être collectif voudrait que les médecins aient avec leur patient une relation statistique, c'est-à-dire qu'ils prennent leurs décisions diagnostiques et thérapeutiques en fonction des probabilités de succès. Cette démarche, qui est celle de l'« *analyse de la décision* », a, lorsqu'elle est appliquée correctement, deux conséquences importantes. D'une part, les professionnels réfléchissent sur leur pratique en termes scientifiques et non plus anecdotiques, et, d'autre part, ils peuvent mieux dissocier l'aspect instrumental, qui consiste à mettre en œuvre des procédures diagnostiques et thérapeutiques, de l'aspect compassionnel, qui permet de s'occuper d'un malade sans avoir recours à toutes les techniques possibles. On peut ainsi ne pas donner un traitement très coûteux à un patient lorsque des études ont démontré sa faible chance de succès dans le cas considéré, sans pour autant l'abandonner.

La réconciliation de l'éthique médicale individuelle et de l'éthique collective passe par une intégration du message chrétien dans les pratiques et dans la structure du système de soins. Dans une hypothèse de contrainte budgétaire, le décideur collectif cherche à distribuer les ressources à ceux qui en retireront le plus grand bénéfice. La société et les professionnels doivent accepter ces décisions, qui placent le bien du prochain avant son bien propre. Pour l'éthique médicale, ce postulat ne signifie pas renoncer à l'éthique individuelle, mais placer cette éthique dans le contexte de la médecine compassionnelle plus que dans celui de la médecine instrumentale.

Isabelle Zaleski: docteur en médecine, docteur en économie, mariée, une fille. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

François ROULEAU

Religion et idéologie

On se fait une idole de la vérité même, car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image et une idole qu'il ne faut point aimer ni adorer, et encore moins faut-il aimer ou adorer son contraire, qui est le mensonge.

PASCAL.

LA RELIGION et l'idéologie sont deux réalités qui non seulement sont étrangères l'une à l'autre, mais luttent l'une contre l'autre : la religion condamne l'idéologie comme une perversion, l'idéologie condamne la religion comme une illusion. C'est dire que, de part et d'autre, on estime qu'il s'agit de notions qui se situent aux antipodes l'une de l'autre. Cependant, les deux termes sont souvent associés comme s'il existait entre eux une connivence ou une secrète affinité. En effet, il n'est pas besoin d'être grand clerc pour remarquer que les deux idéologies dominantes de notre temps, le nazisme et le communisme, sont comme des *ersatz* de religion : le nazisme est une imitation perverse du judaïsme, le communisme une imitation perverse du christianisme. Il n'est pas besoin d'être grand psychologue pour remarquer que ces deux idéologies ont fonctionné comme des *ersatz* de religion : que l'on pense aux célébrations paraliturgiques de Nuremberg ou à l'« *entrée en communisme* », de certains militants, vécue comme une sorte d'entrée en religion séculière.

Mais les idéologies sont-elles uniquement des religions séculières, de fausses religions ? Ce sont des réalités multiformes et ambivalentes : elles se présentent aussi comme de fausses sciences (le communisme comme une fausse sociologie ; le nazisme comme une fausse biologie) ; finalement, elles constituent de fausses philosophies (le communisme peut aussi se présenter comme une falsification du bien ; le nazisme comme une falsifi-

cation du beau). Cette perversion en chaîne est cohérente car, si l'ordre religieux a été perverti, tous les ordres l'ont été aussi. En ce sens, on peut dire que les idéologies se définissent d'abord et avant tout comme de fausses religions.

Ainsi, une connivence existe bien entre religion et idéologie, mais elle est paradoxale ; elle tient à ce que religion et idéologie se présentent comme des solutions totales et donc exclusives l'une de l'autre. C'est cette ressemblance même qui engendre leur incompatibilité. Sur ce point, l'idéologue et l'homme religieux sont d'accord, mais ils le sont pour des raisons fort différentes. Préciser la ressemblance et la différence — même si on le fait ici de façon sommaire — permettra de mesurer tout ce qui sépare religion et idéologie, qui alors apparaîtront comme deux mondes non seulement étrangers mais inconciliables.

L'homme religieux est celui qui sait que « *l'homme passe l'homme* ». Ou encore il est celui qui se pose sans cesse la question : « *Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ?* » L'homme religieux sait que Dieu seul **EST**, voulant dire par là que les racines de sa propre vie humaine plongent dans un abîme sans fond, celui de la vie de Dieu lui-même. La foi est d'abord la ratification de cette dépendance qui est tout à la fois source d'étonnement et d'admiration, source d'exigence infinie et de confiance infinie.

L'idéologue, lui, mesure toutes choses à l'aune de son idéologie. Il croit posséder la clé de la science, et donc se croit capable de tout trancher selon son jugement qu'il prend pour aussi certain que la science. Si l'homme religieux sait que la mesure de toutes choses lui échappe, le propre de l'idéologue est de croire qu'il peut tout mesurer, et même qu'il a le devoir de tout soumettre à l'idéologie. Ce n'est pas le réel qui peut lui faire remettre en question ses propres théories, puisque le réel est destiné à se plier au savoir absolu qu'il croit avoir atteint.

Arrivé en ce point, il est nécessaire d'enregistrer un nouveau paradoxe : l'homme religieux comme l'idéologue sont des « croyants ». Seulement, si l'homme religieux sait qu'il est croyant, l'idéologue lui ne le sait pas. « *Lénine croit qu'il sait, il ne sait pas qu'il croit* », dit A. Besançon. Il croit qu'il sait ; il pense avoir trouvé dans son analyse « *scientifique* » la clé de l'histoire humaine ; il ne sait pas qu'il a seulement projeté, au nom d'une pseudo-science, une vision chrétienne sécularisée selon laquelle le messianisme d'Israël est remplacé par celui du prolétariat.

Le problème ainsi posé devient simple, au moins aux yeux du croyant ; avec le couple religion-idéologie, on se trouve devant le cas classique de l'opposition entre transcendance et immanence. Derrière le mot idéologie, le croyant sait bien qu'il ne faut pas tellement entendre le mot idée, mais celui d'*idole*. Entre la religion et l'idéologie se cache en réalité l'opposition radicale qui oppose le vrai Dieu et les idoles. Nous voilà ramenés à un problème connu pour l'homme religieux, et sur lequel la Bible a donné depuis longtemps tous les enseignements souhaitables !

Ainsi, les résultats de l'idéologie et de la religion sont bien différents lorsqu'il s'agit de Dieu. Mais qu'en est-il lorsqu'il s'agit de l'homme ? La foi de l'homme religieux est un assentiment libre à la parole de Dieu. Sans liberté, la foi est impossible puisqu'elle est adhésion à une personne et non pas seulement à une idée, mais adhésion à une personne infinie et qui donc reste toujours un mystère pour un être fini. L'idéologue, lui, adhère à sa propre raison et il n'est donc pas libre d'accepter ou de refuser ce qui se présente comme une vérité d'ordre scientifique : s'il n'accepte pas aujourd'hui la vérité idéologique, il sera contraint demain de la reconnaître puisqu'elle exprime la foi inéluctable du savoir absolu.

Cette différence fondamentale en engendre une autre dans la démarche de l'esprit : chez l'idéologue, c'est l'adhésion à l'idéologie qui est première car c'est elle qui permet d'accéder à la vérité (l'idéologie est la clé conceptuelle du réel) ; pour l'homme religieux, ce qui est premier, c'est l'adhésion à une vérité qui se développe en système régulé non par sa seule raison mais par sa pratique, et une pratique qui inclut la charité : « *Celui qui fait la vérité vient à la lumière* » (Jean 3, 21). Chez l'idéologue, le critère ultime est d'ordre conceptuel ; chez l'homme religieux, le critère ultime est de l'ordre de la charité.

Au terme de cette confrontation entre l'idéologie et la religion, nous pouvons conclure à leur incompatibilité, puisque l'idéologie provoque une double perversion : celle de Dieu et celle de l'homme (Dieu devient idole ; et l'homme perd sa liberté). On peut donc considérer le problème comme résolu, au moins pour ce qui concerne l'homme religieux. Car le raisonnement que nous avons proposé ne vaut pas pour l'idéologue : aux yeux de ce dernier, le problème reste entier.

Comment procéder si l'on veut convaincre l'homme idéologisé ? Ce n'est certainement pas l'argumentation religieuse dogmatique qui va l'ébranler. Il faut trouver une autre voie plus adaptée à la mentalité qui est la sienne. Peut-être l'ironie ou l'humour seront-ils plus utiles que de savantes considérations ? L'humour et l'ironie ne sont-ils pas les moyens

choisis par la Bible pour convaincre les idolâtres de leur absurdité ? « *Les idoles ont des yeux mais ne voient pas, elles ont des oreilles mais n'entendent pas...* » (Psaume 113.) On ne sort de l'idolâtrie qu'en prenant conscience de sa vacuité. On ne sort de l'idéologie qu'en prenant conscience de sa stupidité.

Selon une boutade de Vladimir Soloviev, la devise de *l'intelligentsia* (la devise des premiers idéologues modernes) se formule de la façon suivante : « *L'homme descend du singe, alors aimez-vous les uns les autres !* » Il voulait dire par là que la mentalité idéologique est un composite pseudo-scientifique et pseudo-religieux construit selon une logique émotionnelle. On évoque un principe idéal que l'on associe avec une théorie scientifique hypothétique. La science fournit la certitude indiscutable ; la religion fournit le caractère idéal. Ce mélange est doté d'un dynamisme irrésistible car il semble satisfaire l'homme tout entier, rationnel et moral, et par là le fait vivre dans un enthousiasme aveugle. Au terme, on se trouve devant une perversion et de la science et de la foi. Le fruit de cette dissolution mentale et spirituelle est la pensée idéologique qui tient lieu de science et de foi. Certes, on peut donner à ce phénomène des explications savantes : D'un point de vue historique, on peut dire que cette mentalité est liée à une conception moderne de la science ou plus exactement du scientisme. De façon plus théorique, on peut faire remarquer que, si l'on ne respecte pas les ordres du réel, si l'on brouille la hiérarchie des êtres, on en vient à tout brouiller, à tout confondre. Si l'on ne donne pas à la religion sa place, on sacralise autre chose : au XIX^e siècle, on sacralise la science. Mais lorsqu'on fait de la science une religion (scientisme), alors on fait de la religion une idéologie (une illusion).

Cette explication est vraie mais trop abstraite, trop principielle pour toucher l'idéologue, pour ébranler son enthousiasme. Le mécanisme de l'idéologie n'est pas d'ordre rationnel mais émotionnel, ou, mieux, il relève d'une générosité mal placée. Ce qui rend dangereux l'idéologue, c'est la dose d'idéalisme qu'il intègre dans son système. Le pire dans l'idéologie n'est pas son matérialisme, mais tout au contraire la dose d'idéalisme et d'utopie qu'elle contient toujours. Les enthousiastes et les idéalistes sont plus dangereux que les cyniques ou les matérialistes, car rien ne peut les arrêter dans leur désir de faire le bonheur d'autrui même malgré lui ! « *La générosité est le plus dangereux visage de l'erreur* » dit Robert d'Harcourt dans *l'Évangile de la force*. Tel est le troisième para-

1. On trouve une formule équivalente dans sa lettre à N. Grot, cf. *Œuvres*, t. VI, p. 271.

doxe qu'il faut enregistrer et sur lequel il faut insister, car il est la clé psychologique de notre problème.

Il est difficile d'admettre que des enthousiastes, des idéalistes sont plus redoutables que des cyniques ou des matérialistes. Telle est pourtant la clé de la mentalité idéologique. Un véritable matérialiste sera limité par le réel, qui a ses lois et ses exigences. Un cynique sera conduit par sa volonté de réussite ou son goût du pouvoir ou du bonheur. Le pouvoir, le bonheur sont des réalités. Mais la « *pureté raciale* » ou le « *prolétariat* » sont des mythes qui permettent toutes les interprétations et toutes les confusions. Et lorsqu'une idée folle prend le pouvoir, elle ne peut engendrer que la folie.

Aujourd'hui, lorsqu'on examine le contenu du « *mythe du xx^e siècle* » ou du « *communisme scientifique* », on reste consterné de constater qu'une telle indigence intellectuelle a pu séduire des peuples et leurs élites. Raison de plus pour s'efforcer de bien saisir le mécanisme qui a permis cette confusion mentale et cette dérive morale. Car, il faut y insister, la faute est d'abord d'ordre mental, et non d'ordre moral, même si la perversion morale est la suite logique et nécessaire de la faute de réflexion.

En ce sens, la formule de Soloviev est presque trop intelligente pour évoquer l'idéologie réelle dont le caractère spécifique est la stupidité. Aussi semble-t-il plus opportun d'évoquer l'histoire anglaise de l'Écos-sais à qui l'on a parlé d'un nouveau type de poêle à charbon consommant moitié moins de combustible que le modèle ordinaire, et qui achète deux poêles pour réaliser une économie totale... L'idéologie fonctionne sur un « principe » de cet ordre. Les intentions sont louables, mais le résultat est nul.

Finalement, que faut-il dire à propos de l'idéologie ou du danger idéologique? Le danger ne se trouve pas tellement dans les formes passées de l'idéologie (le communisme et le nazisme) — même s'il est prudent de ne pas croire trop vite à leur disparition —, le vrai danger est dans la mentalité idéologique qui se comporte à la manière de la souche d'un virus : elle engendre selon les temps et les lieux une nouvelle sorte de maladie toujours capable de provoquer une nouvelle épidémie. Les dangers et les erreurs du communisme et du nazisme ont été constatés et inventoriés, et on a appris à s'en méfier. Mais, demain, une nouvelle idéologie peut naître, qui intégrera une dose supplémentaire d'idéalisme, de spiritualisme (d'écologie, de bouddhisme, d'évangélisme, etc.) et qui deviendra ainsi séduisante pour une masse plus grande de gens plus généreux que lucides. Ce sont les vraies valeurs, coupées de leurs racines, qui

font les idéologies dans l'ordre politique, tout comme ce sont les vérités partielles devenues folles qui font les hérésies dans l'ordre religieux. Voilà pour l'avenir lointain.

Quant à l'avenir immédiat, le danger tient à ce que la mentalité idéologique imprègne celui qui a été éduqué par elle. On peut vouloir se débarrasser de son éducation, mais il faut beaucoup de temps pour le faire — car il ne s'agit pas d'idées seulement, mais de réflexes et d'habitudes de pensée, de structures mentales qui relèvent de notre intelligence mais aussi de notre sensibilité et de notre volonté : le conscient et l'inconscient. On ne sort pas si facilement du carcan idéologique : le drame de l'idéologue mal converti, c'est qu'il risque de corrompre le système nouveau qu'il veut adopter ; il cherche à s'opposer à son ancien système, mais il est tellement structuré par lui qu'il y revient subrepticement car, même en voulant s'opposer à son ancienne idéologie, il n'est capable que d'en bâtir une nouvelle : elle sera peut-être le contraire de la première, mais elle lui sera symétrique et finalement semblable. Pour sortir de l'engrenage, il y a un préalable nécessaire, une condition *sine qua non*: tant que l'on n'a pas réuni dans une même condamnation, dans une même exécution, nazisme et communisme, on montre que l'on n'a pas compris l'essence même du phénomène idéologique de notre temps. On montre que l'on reste enfermé, consciemment ou inconsciemment, dans la mentalité idéologique, ou pour le moins contaminé par elle. Refuser cette *damnatio memoriae*, c'est refuser de voir le mal et de le dénoncer : c'est-à-dire qu'à une erreur intellectuelle on ajoute une faute morale.

Pourquoi est-il si difficile de faire ce pas qui consiste à assimiler nazisme et communisme ? Pourquoi une pareille proposition semble-t-elle si scandaleuse ? On ne veut pas perdre ses repères ! On veut sauvegarder notre échelle des valeurs ! Mais alors, on ne se rend pas compte que l'on démontre par le fait même à quel point on a survalorisé les données politiques : elles sont devenues morales et même religieuses. On ne distingue plus les ordres de valeurs : on est précisément enfermé dans la mentalité idéologique.

Certes, ce préalable n'est pas suffisant pour échapper au mal idéologique : il n'est que le premier degré de la guérison. Mais, pour guérir, il faut d'abord avoir reconnu sa maladie. Refuser de voir le mal et de le déclarer tel, c'est refuser de guérir. Accepter de faire ce premier pas, ce n'est pas encore guérir, mais c'est entrer dans le processus de guérison.

L'Écriture nous avait bien prévenus : «*Méfiez-vous des idoles* » (I Jean 5, 21). Si l'on n'adore pas le vrai Dieu, on adore une idole qui sera fabriquée à l'image et à la ressemblance de notre péché. Car, aujourd'hui comme hier, l'homme reste un fabricant d'idoles. Seulement, aujourd'hui, les idoles ne sont plus de bois ou de pierre, elles sont faites d'idées, de théories, de doctrines généreuses mais illusoire : ce sont les idéologies. Ces idoles sont encore plus dangereuses que celles du passé, plus sanguinaires et plus dévastatrices de tout ce qui est la vie humaine.

Tout cela, nous le savons, et cependant le problème de la menace idéologique reste à l'ordre du jour. Aussi faut-il le poser en termes tout à fait pratiques : l'antidote à l'esprit idéologique existe-t-il ? Pour donner une réponse précise, il convient, là encore, de distinguer le cas de l'idéologue et celui de l'homme religieux.

À l'idéologue on rappellera qu'une dose de scepticisme constitue un bon médicament, et même un médicament indispensable — surtout s'il est administré à dose homéopathique : la lecture de Montaigne, par exemple, est un remède souverain pour se prémunir contre les illusions du savoir et en particulier du savoir absolu. Pour l'homme d'aujourd'hui, tenté par ses capacités techniques, il est encore plus nécessaire d'apprendre que l'essentiel reste le pari sur la liberté, la vérité et l'intelligence : la recherche de l'humain.

Quant à l'homme religieux, il lui suffit de se souvenir que la raison chrétienne est à égale distance de l'irrationalisme et du rationalisme (du romantisme et du positivisme). La *recta ratio* est raisonnable. Elle ne prend pas la forme logico-démonstrative comme le dernier mot de la vérité, mais comme une ébauche qui permet de mieux éviter l'erreur. Comment oublier que la pensée chrétienne se présente d'abord sous forme de paraboles, c'est-à-dire d'énigmes ? Toute la tradition chrétienne n'est-elle pas là pour nous redire que le terme ultime de la théologie n'est pas un savoir absolu mais une Sagesse ? Ces vieilles vérités souvent oubliées restent toujours actuelles.

François Rouleau, né en 1919. Prêtre, membre de la Compagnie de Jésus. Éditeur des *Lettres philosophiques* de P. Tchaadev. Thèse sur Ivan Kiréievski et la pensée slavophile. Éditeur de plusieurs oeuvres de Soloviev. Membre du Centre d'études russes de Meudon.