

L'objet de l'acte moral

RÉFLEXIONS AUTOUR D'UN PARAGRAPHE MÉCONNU DE L'ENCYCLIQUE *VERITATIS SPLENDOR* ET DE SA DIFFICILE RÉCEPTION

Pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient de se situer dans la perspective de la personne qui agit¹.

L'ENCYCLIQUE *Veritatis splendor* a déjà dix ans. Elle fut très diversement accueillie : les réactions à sa publication oscillèrent entre éloges enthousiastes, critiques acerbes ou réserves prudentes. Pour nombre de moralistes, en effet, ce document se méprenait sur les positions qu'il critiquait, et il enferma un peu plus la théologie morale dans des durcissements qui n'auraient fait que s'accroître depuis l'encyclique *Humanae vitae*².

La littérature francophone se fit assez peu l'écho de ces polémiques, lesquelles concernaient surtout les aires linguistiques anglophone et germanophone, où elles prolongeaient les débats antérieurs à la publication du document. Ceux-ci tournaient notamment autour de ce qui devait devenir le *punctum dolens* de l'encyclique : la question des actes intrinsèquement mauvais — et celle, étroitement connexe, des normes morales négatives valables *semper et pro semper*.

Le sujet fut certes relevé et commenté dans la littérature francophone, mais une omission de taille empêcha de saisir tous les enjeux du débat : les clarifications apportées par *Veritatis splendor* à propos de l'objet de l'acte moral ne furent que trop allusivement mentionnées³. Or, c'était

1. JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, du 6 août 1993, Sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église [en abrégé : VS], n° 78, § 1.

2. Pour un bilan exhaustif de la réception de l'encyclique *Veritatis splendor*, avec d'utiles précisions, cf. Ángel RODRÍGUEZ LUÑO, « "Veritatis splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio », dans *Acta philosophica* 4 (1995), p. 223-260, et *ibid.* 5 (1996), p. 47-75.

3. Cf. Albert CHAPPELLE, « Les enjeux de *Veritatis splendor* », *NRT* 115 (1993), p. 801-817; Servais-Théodore PINCKAERS, *Pour une lecture de « Veritatis splendor »*, « Cahiers de l'École Cathédrale, 18 », Paris, Mame, 1995; Georges COTTIER, « L'encyclique "Veritatis splendor" », *Nova et Vetera* (1994/1), p. 1-13; et Yves FLOUCAT, « Les fondements de la morale dans l'encyclique *Veritatis splendor* », *RT* 96 (1996), p. 269-301.

là que se dessinait la ligne de partage entre certains moralistes et le Magistère au sujet des actes intrinsèquement mauvais, et, par voie de conséquence, au sujet de nombreuses questions de morale spéciale à propos desquelles les pasteurs de l'Église avaient clairement pris position depuis une quarantaine d'années.

Après avoir averti que l'on rencontrait dans la théologie morale post-conciliaire « de fausses solutions, liées en particulier à une compréhension inadéquate de l'objet de l'agir moral⁴ », *Veritatis splendor* traitait de l'objet de l'acte moral au n° 78, § 1, petit paragraphe négligé, au contenu pourtant décisif. Or, de ce paragraphe, dont la concision pouvait certes tromper le lecteur non initié aux subtilités d'une discussion complexe, les détracteurs de l'encyclique ne firent jamais, ou presque jamais, mention, attribuant au pape Jean-Paul II une conception de l'objet moral que *Veritatis splendor* réfutait pourtant de manière explicite. À croire que le n° 78, § 1 constituait une objection trop gênante pour être réellement affrontée⁵... De fait, et c'est la thèse que nous voudrions ici défendre et illustrer, il nous semble que la conception de l'objet moral présentée dans l'encyclique constitue une objection décisive aux théories éthiques d'inspiration conséquentialiste ou proportionnaliste — et, réciproquement, que toute critique ne se situant pas à ce niveau demeure incomplète⁶.

4. VS, n° 75.

5. Le lecteur pourra vérifier lui-même ce fait troublant et difficilement explicable en consultant les contributions suivantes : *Moraltheologie im Absents? Antwort auf die Enzyklika « Veritatis splendor »*, Hrsg. von Dietmar Mieth, « Quaestiones disputatae, 153 », Freiburg im Breisgau-Basel-Wien, Herder, 1994; Josef FUCHS, *Ricercando la verità morale*, « Studi e testi, 5 », Cinisello Balsamo (MI), Edizioni San Paolo, 1996 (la troisième partie de l'ouvrage recueille des articles publiés par l'auteur à propos de *Veritatis splendor*); Peter KNAUER, « Conceptos fundamentales de la Encíclica *Veritatis splendor* », *Razón y Fe* 229 (1994), p. 47-63; Richard McCORMICK, « Killing the patient », *The Tablet* (30 octobre 1993), p. 1410-1411; ID., « Some Early Reactions to *Veritatis splendor* », *Theological Studies* 55 (1994), p. 481-506; Louis JANSSENS, « Teleology and Proportionality : Thoughts about the Encyclical "*Veritatis splendor*" », dans *The Splendor of Accuracy, An Examination of the Assertions made by « Veritatis splendor »*, Edited by Joseph A. Selling and Jan Jans, Kampen, Kok Pharos Publishing House / Grands Rapids, Eerdmans, 1994, p. 99-113; Joseph A. SELLING, « The context and the arguments », *ibid.*, p. 11-70; ID., « *Veritatis splendor* and the sources of morality », *Louvain Studies* 19 (1994), p. 3-17; Marciano VIDAL, *La Proposta morale di Giovanni Paolo II. Commento teologico-morale all'enciclica « Veritatis splendor »*, « Trattati di etica teologica, 5 », Bologna, EDB, 1994. Ces travaux nous semblent les plus significatifs sur le thème qui retiendra notre attention.

6. Cf. à ce sujet les critiques adressées par Martin Rhonheimer à S.-Th. Pinckaers — dont il reconnaît cependant l'immense mérite : « Morale cristiana e ragionevolezza morale : di che cosa è il compimento la Legge del Vangelo? », *Gesù Cristo, Legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio internazionale di teologia di Lugano sul *Primo Capitolo dell'Enciclica « Veritatis splendor »* (Lugano, 15-17 giugno 1995), A cura di Graziano Borgonovo, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 147-168. L'auteur y affirme notamment : « Il me semble qu'existe la possibilité de se méprendre sur l'approche du Père Pinckaers [...] c'est-à-dire de ré-

Nous avons jugé bon de revenir ainsi dix ans en arrière car il nous semble que nombre d'approximations au sujet du jugement à porter sur les actes moraux posés dans certaines situations concrètes délicates — relatives par exemple aux questions de morale sexuelle, d'éthique des affaires ou de bioéthique — pourraient être évitées si l'on considérait attentivement ce mystérieux petit paragraphe : n° 78, § 1. Celui-ci remédie en effet à l'ambiguïté dont souffrent les concepts d'« objet » et d'« intention », ambiguïté rendant leur usage piégé et souvent imprécis.

En effet, ces deux termes semblent suggérer une opposition entre un pôle objectif de l'agir (constitué par l'objet) et un pôle subjectif (constitué par l'intention)⁷, suscitant dès lors très fortement deux tentations diamétralement opposées : celle de critiquer — ou mitiger — la doctrine de la moralité *ex objecto* au nom d'un personnalisme alerté par une supposée dérive objectiviste de la morale traditionnelle⁸ ; et celle de se montrer rétif à toute insistance sur l'importance de l'intention dans l'agir moral en y voyant un risque de subjectivisme⁹.

Or, situer la question de l'articulation entre objet et intention dans le cadre d'une opposition entre objectivisme et subjectivisme ne peut que nuire à une réflexion sereine sur la question des actes intrinsèquement mauvais, et plus généralement à la construction d'une théorie globale

duire la morale chrétienne à une simple spiritualité, en oubliant cependant que fait également partie de cette morale la recherche de ce que saint Thomas appelle le *bonum humanum*, qui est objet de la raison et qui est régulé par elle. [...] Pour comprendre cette possible méprise, il faut avoir présent à l'esprit que les fauteurs du proportionnalisme et du conséquentialisme ne comprennent pas leur méthode comme alternative à une morale de la charité et des béatitudes. Le problème que les proportionnalistes entendent résoudre ne se situe pas à ce niveau — qu'ils acceptent au contraire comme celui du « spécifiquement chrétien » — mais à celui du bien humain, de l'agir intramondain [...]. Le problème [...] n'est pas qu'ils se situent au niveau d'une « pure » rationalité argumentative; le problème est plutôt le concept de rationalité et la compréhension connexe de l'agir humain dont ils se servent » (p. 148-149; traduction par nos soins comme pour toutes les citations de cet article).

7. Une expression, nous semble-t-il, un peu malheureuse du *Catéchisme de l'Église catholique* [en abrégé : CEC] donne l'impression d'entériner une telle polarisation : « Face à l'objet, l'intention se place du côté du sujet agissant » (CEC, n° 1752; c'est nous qui soulignons). L'ambiguïté de la formule, que l'on pourra comparer aux expressions employées par l'encyclique *Veritatis splendor*, est heureusement compensée par l'ensemble des n°s 1749-1761, consacrés aux sources de la moralité.

8. Cf. par exemple M. VIDAL, *La Proposta morale di Giovanni Paolo II...*, p. 128, qui note à propos de *Veritatis splendor* : « La doctrine du « mal intrinsèque », ainsi que celle des « préceptes négatifs sans exception » constitue une présence continue et constante dans toute l'encyclique. [...] Pourquoi lui attribue-t-on un rôle aussi important ? [...] Je suppose que l'insistance sur ce point est liée à la défense d'une morale objectiviste face à des tendances plus personnalistes, à l'égard desquelles l'encyclique manifeste de nombreux préjugés. »

9. Cela nous semble être la tendance de Russell Hittinger dans son article « The Pope and the Theorists », *Crisis* 11 (1993), p. 31-36.

de l'acte humain, qui soit rationnellement satisfaisante. C'est précisément à cette (fausse) alternative que *Veritatis splendor* échappe dans le lumineux n° 78, § 1, préparant ainsi le terrain à une réflexion sereine et féconde.

Par cet article, nous espérons contribuer à une telle réflexion, convaincu que, dix ans après sa publication, la réception du premier document magistériel ayant traité de façon ample et approfondie des fondements de la théologie morale¹⁰, non seulement est encore à réaliser, mais surtout demeure plus que jamais nécessaire.

Pour ce faire, nous procéderons en trois étapes. Nous analyserons d'abord le n° 78, § 1 de l'encyclique, nous attachant à en montrer les soubassements anthropologiques et la profonde harmonie avec « l'enseignement toujours valable de saint Thomas d'Aquin » auquel ce numéro renvoie explicitement (1). Nous tenterons ensuite de comprendre le point précis où la position de l'encyclique et celle de ses détracteurs contrastent, et les enjeux de ces divergences à première vue insignifiantes (2). Enfin nous esquisserons succinctement la manière dont l'enseignement de l'encyclique peut être reçu et compris à l'intérieur d'une éthique des vertus (3).

**1. « Dans la perspective de la personne qui agit » (VS, n° 78, § 1) :
des éclaircissements décisifs à propos du concept
d'« objet » de l'acte moral**

*a) L'objet de l'acte moral comme « action-base intentionnelle »
constitué par la raison pratique*

1. Dans le paragraphe de l'encyclique sur lequel nous souhaitons attirer l'attention se trouve exposée en quelques lignes, concises mais essentielles, la conception de l'objet moral qui sous-tend l'ensemble de la doctrine des actes intrinsèquement mauvais, et par conséquent les prises de position contestées du Magistère de l'Église en matière de morale spéciale depuis plusieurs dizaines d'années.

On peut y lire, à propos de l'« objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée » :

¹⁰. Cf. VS, n° 5.

Pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer *dans la perspective de la personne qui agit*. [...] Par objet d'un acte moral déterminé, on ne peut donc entendre un processus ou un événement d'ordre seulement physique, à évaluer selon qu'il provoque un état de choses déterminé dans le monde extérieur. Il est la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit¹¹.

Nous n'entendons pas offrir un commentaire détaillé de ce numéro — que nous citons d'ailleurs partiellement —, mais seulement en dégager les enjeux.

Ce que le texte récuse dans les précisions qu'il apporte, c'est une considération statique et extrinsèque de l'acte moral, à propos de laquelle des auteurs parlent volontiers de « perspective de la tierce personne », comme antithèse à la « perspective de la personne qui agit » mentionnée dans le texte¹². Envisagé sous un tel angle, l'acte est en effet regardé comme « un processus ou un événement d'ordre physique », c'est-à-dire dans son déroulement factuel, abstraction faite de la dimension intentionnelle intrinsèque à tout *actus humanus*. Ce qui est alors décrit, c'est *ce qui se passe*, c'est-à-dire « le fait de tuer » ou « l'acte sexuel » ou « le fait de prononcer une parole fausse », et les conséquences matérielles de cet événement : la mort d'un homme, la conception d'un enfant, etc. La récupération de la dimension intentionnelle (ou volontaire) de l'agir se fait en quelque sorte *a posteriori*, l'intention de l'agent étant reconstruite sur la base de l'observation de la matérialité des faits — procédé exposant à d'innombrables méprises. La vision de l'acte humain résultant d'un tel point de vue sur l'agir s'avère très indigente : on a la juxtaposition d'un processus physique et d'une intention, laquelle fait nombre avec le processus physique qu'elle a enclenché, sans réellement composer avec lui.

La difficulté d'un tel schéma réside principalement dans le fait qu'il ne permet pas, par exemple, de saisir la différence entre un tremblement de terre causant la mort de dix personnes et un meurtrier en assassinant le même nombre, ou, pour être plus précis, dans le fait que cette différence n'apparaît qu'au niveau des motivations de cet acte — le meurtrier assassinant pour supprimer un rival dont il est jaloux, pour s'approprier un héritage dont il craindrait de se sentir privé, pour prouver au monde qu'il est quelqu'un... toutes choses dont un tremblement de terre n'est

11. VS, n° 78, § 1.

12. Cf. Giuseppe ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale*, 1, « Biblioteca di scienze religiose, 118 », Roma, LAS, 1996.

nullement capable. La causalité humaine n'y apparaît ainsi nullement différente d'une causalité de type mécanique, sinon en ses motivations, lesquelles causent l'acte et l'« accompagnent ». C'est la spécificité de l'*actus humanus* qui disparaît, et donc la possibilité de saisir ultérieurement la différence entre un meurtre et un acte de légitime défense (exemple sur lequel nous reviendrons).

A *contrario* lorsque nous jugeons un acte dont nous sommes témoins, nous sortons de cette perspective de la tierce personne pour entrer spontanément en sympathie avec l'agent moral et épouser sa perspective, laquelle permet de découvrir l'espèce de son acte, c'est-à-dire ce qu'il a objectivement voulu en effectuant cet acte. Ce positionnement spontané doit être réalisé de façon consciente et réfléchie par le moraliste s'efforçant de décrire l'acte sur lequel il doit exprimer un jugement. La réponse à la question « *Quid fecisti?* » (*Gn* 4, 10) suppose donc le détour par l'intériorité du sujet agent.

En effet l'acte humain n'est pas une sorte de cascade de dominos où la volonté de l'agent ne serait qu'une « chiquenaude initiale » — pour reprendre à Pascal l'élégante expression que son ironie lui avait suggérée à l'encontre de Descartes. Le choix informe, innerve l'acte, ne se contentant pas de demeurer dans l'antichambre de l'agir, mais en constituant l'âme. L'acte humain n'est pas la somme d'une intention et d'un processus mécanique que l'on pourrait réellement distinguer : il est intrinsèquement intentionnel, la distinction entre une dimension physique et une dimension morale de l'agir relevant simplement de l'abstraction.

La distinction entre les deux visions exposées pourra sembler bien mince. On nous objectera ainsi que les procédures judiciaires procèdent exactement selon la perspective que nous avons décrite comme « perspective de la tierce personne », lorsqu'il s'agit par exemple de déterminer s'il y a meurtre ou légitime défense à partir des indices matériels qui sont, comme l'empreinte, la signature de l'intention de l'agent. Et le plus souvent elles parviennent effectivement à découvrir la nature de l'acte posé, son espèce morale, sans que ce résultat apparaisse en quelque façon caricatural.

Mais précisément : la procédure judiciaire tente de découvrir de quelle intention la matérialité des faits est l'incarnation, à partir du pré-supposé évident que l'âme de l'agir laisse son empreinte dans la matière qu'elle informe. Ainsi la procédure judiciaire vise à épouser la perspective de la personne qui agit, à déceler l'intention qui est à la source de l'acte — et la place considérable des débats autour de la personnalité de l'accusé dans les procès le montre de façon patente.

Veritatis splendor n'entend nullement nier qu'il soit possible à un tiers de porter un jugement sur les actes dont il est témoin — ce serait la ruine de la morale et de la justice ! Mais l'encyclique attire l'attention sur un danger inhérent à la nécessité de juger les actes de l'extérieur, et qui consiste précisément à oublier qu'une détermination de l'espèce de l'acte posé requiert de dépasser cette position d'observation pour comprendre l'acte « de l'intérieur ».

2. Comprendre l'acte « de l'intérieur » suppose de considérer l'objet de l'acte moral comme une réalité intentionnelle. Il n'est pas en effet « un processus ou un événement d'ordre seulement physique » qui ferait nombre avec l'intention qui le déclenche, mais un « objet raisonnablement choisi », « la fin prochaine d'un choix délibéré »¹³.

C'est la raison pour laquelle M. Rhonheimer emploie l'expression d'« action-base intentionnelle » pour définir ce qu'est l'objet de l'acte moral¹⁴. Cette expression, qui requiert quelques explications, mais que nous croyons extrêmement utile, correspond assez bien à l'ensemble de la terminologie de l'encyclique qui, par une insistance voulue, emploie de façon récurrente des expressions comme « objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée¹⁵ » ou « choix délibérés de comportements¹⁶ ».

L'objet étant « *raisonnablement* choisi par la volonté délibérée », il est le fruit d'une constitution active de la part de la raison pratique du

13. VS, n° 78, § 1. On rapprochera cette expression de celles de « "téléologie" intrinsèque de l'agir » (VS, n° 78, § 2) et de « finalité rationnelle immanente à l'agir de l'homme » (VS, n° 67).

14. Cf. M. RHONHEIMER, *La Prospettiva della morale*, Fondamenti dell'etica filosofica, « Studi di filosofia, 4 », Roma, Armando, 1994, p. 85 s. (cf. l'édition allemande, augmentée : *Die Perspektive der Moral*, Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin, Akademie Verlag, 2001). — Il nous plaît de reconnaître ici la dette foncière que nous avons envers cet auteur, dont les analyses sont décisives pour le problème que nous affrontons. Outre l'article et l'ouvrage déjà cités, le lecteur pourra se référer aux contributions suivantes : ID., « "Intrinsically Evil Acts" and the Moral Viewpoint : Clarifying a Central Teaching of *Veritatis splendor* », *The Thomist* 58 (1994), p. 1-39 ; ID., « Intentional Actions and the Meaning of Object : A Reply to Richard McCormick », *The Thomist* 59 (1995), p. 279-311. Ces deux articles ont été réédités dans l'ouvrage publié sous la direction de J. A. DiNoia et R. Cessario, « *Veritatis splendor* » and the *Renewal of Moral Theology*, Chicago, Scepter Publishers / Our Sunday Visitor, 1999, p. 161-193 et p. 241-268. C'est cette édition que nous citons dans le présent article. — À propos de l'expression « action-base intentionnelle », il nous semble que la théologie morale francophone devra sans doute trouver une formulation de ce concept plus conforme au génie de notre langue. N'y étant nous-même pas encore parvenu, nous nous contentons de la traduire littéralement, en la citant entre guillemets.

15. VS, n° 78, § 1.

16. VS, n° 76. — On retrouve cette expression, avec de légères nuances, aux nos 52, 65, 67, 70, 75, 77, 79, 82, etc.

sujet agent, *aliquid per rationem constitutum*¹⁷ — pour reprendre une expression de saint Thomas d'Aquin, qui note aussi : « De même que les espèces des êtres naturels sont constituées par les formes naturelles, de même les espèces des actes moraux sont constituées par les formes telles que la raison les conçoit [*a ratione conceptae*]¹⁸. » Ce rôle constitutif de la raison par rapport à l'objet de l'acte sera approfondi au terme de cet article, mais nous pouvons d'ores et déjà noter brièvement qu'il s'explique par un double fait dont les versants sont connexes : la volonté est un appétit rationnel, c'est-à-dire mû par la raison ; et la raison « devient » pratique sous l'impulsion de la volonté.

On comprend alors pourquoi une réflexion sur l'acte humain ne saurait en aucune façon être articulée autour d'une opposition entre l'objet et le sujet. L'objet moral n'est pas une réalité « donnée », chose ou processus mécanique, dont la volonté devrait s'emparer ou qu'elle devrait mettre en branle. L'objet lui-même, non moins que l'intention, est constitué par le sujet. Et l'objet, non moins que la fin, est une fin. C'est pour-

17. S. THOMAS D'AQUIN, *Sum theol.*, I^a-II^{ae}, q. 94, a. 1 ; cf. *ibid.*, q. 19, a. 1, ad 3 : « Le bien est présenté comme objet à la volonté par la raison ; et en tant qu'il tombe sous l'ordre de la raison (*cadit sub ordine rationis*), il appartient au genre moral (*genus moris*), et il cause la bonté morale dans les actes volontaires. La raison est en effet le principe des actes humains et moraux (*ratio enim principium est humanorum et moralium actuum*) ».

18. *Ibid.*, q. 18, a. 10, ad 1. — Cela permet de comprendre ce que l'Aquinatense affirme quelques articles plus haut (a. 2, ad 2), lorsqu'il se demande si la bonté et la malice des actions humaines leur viennent de leur objet : « L'objet n'est pas la *materia ex qua*, mais la *materia circa quam* ; et cet objet a, d'une certaine façon (*quodammodo*), raison de forme, en ce qu'il détermine l'espèce de l'acte. » Cette *materia circa quam* est le principe premier de spécification de l'acte humain, et est déjà un *opus rationis*, fruit d'une structuration active par la raison pratique ordonnant l'agir à partir du « donné éparpillé » qu'est la *materia ex qua*, laquelle constitue en quelque sorte le contexte où l'agir s'inscrit, le *datum* qu'il façonne. Si l'Aquinatense emploie l'expression de *materia circa quam*, ou d'objet, c'est parce que l'*electio* de la volonté porte sur elle, parce qu'elle est l'objet du choix, objet présenté à la volonté par la raison. Si l'Aquinatense dit que cet objet a *quodammodo* raison de forme, c'est en tant qu'il est le principe premier de spécification de l'acte humain, mais non pas son principe ultime. Cela ne signifie en aucun cas que les spécifications ultérieures apportées à l'acte supprimeraient ou modifieraient la spécification première — d'où l'existence d'actes intrinsèquement mauvais. Comme le dit en effet saint Thomas citant Aristote : « Celui qui vole pour commettre un adultère est plutôt (*magis*) adultère que voleur » (I^a-II^{ae}, q. 18, a. 6) — ce qui suppose que pour être plus adultère que voleur, il n'en soit pas moins voleur (sur ce sujet, cf. également I^a-II^{ae}, q. 20, a. 1) ! — La terminologie de saint Thomas est complexe, puisqu'il ne se contente pas de parler d'une matière qui est une forme, mais parle aussi d'un objet qui est une fin (*ibid.*, q. 72, a. 3, ad 2 ; q. 73, a. 3, ad 1 ; *In II Sent.*, dist. 36, q. un., a. 5, ad 4) ! Cette complexité s'explique par le fait que saint Thomas essaie toujours de saisir l'acte humain de manière dynamique, à partir de l'intériorité du sujet agent, et non pas selon un schématisme comparable à celui de la manualistique post-tridentine. Il s'en explique parfois, comme en *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 72, a. 3, ad 2 : « *Obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam ; sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium ; et ex hoc habent quod dicitur speciem actui.* »

quoi, bien que le terme d'objet soit irremplaçable à cause de son rôle déterminant dans l'analyse classique de l'acte humain, d'autres concepts seraient sans doute d'usage moins ambigu — comme ceux de *finis proximus* et *finis remotus*, ou *finis operis* et *finis operantis*, la première étant l'objet de l'*electio*, la seconde étant l'objet de l'*intentio*¹⁹.

L'encyclique *Veritatis splendor* elle-même désigne l'intention par le terme d'« intention(s) ultérieure(s) »²⁰, se situant dans la droite ligne du *Catéchisme de l'Église catholique* qui parlait lui d'« intention surajoutée »²¹. Or, pour qu'une intention soit « ultérieure », il faut bien qu'une intention lui soit « antérieure », laquelle est précisément l'« action-base intentionnelle », noyau intentionnel de l'acte humain, niveau premier — et indépassable — de spécification de l'agir.

Certes, l'objet n'est pas le tout de l'acte. Mais il n'en demeure pas moins qu'aucune intention, aussi bonne soit-elle, ne peut rendre bon

19. Qu'on nous permette ici deux remarques. La première concerne la façon dont ces termes s'articulent avec la géniale distinction thomiste entre *actus interior* et *actus exterior*, introduite en *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 18, a. 6. L'*actus interior* est double, puisqu'il comprend deux stades qui, pour être profondément unifiés, n'en sont pas moins distincts : le stade de l'intention (où la fin est visée) ; et le stade de l'élection (où sont choisis les *ea quae sunt ad finem*). L'*actus exterior* est, lui, informé par le choix — et l'on retrouve ici la distinction thomiste entre *actus elicited* et *actus imperatus*, qui ne recoupe donc pas totalement la distinction *actus interior* / *actus exterior*. Il est en quelque sorte l'incarnation d'un processus intentionnel, ce qui explique qu'une considération de l'acte extérieur qui ferait abstraction de son intentionnalité intrinsèque serait une considération tronquée, non conforme à la nature de l'acte humain. Elle reviendrait en effet à regarder un comportement choisi en faisant abstraction du fait qu'il est choisi, comme si le choix n'était qu'une « chiquenaude initiale » n'informant pas l'agir au point de lui donner son sens. C'est pourquoi saint Thomas affirme : « L'acte intérieur et l'acte extérieur, considérés au plan moral (*in genus moris*), sont un seul acte » (*ibid.*, q. 20, a. 3 ; cf. également q. 17, a. 4). La seconde de nos remarques concerne l'usage des expressions *finis operis* / *finis operantis*. S.-Th. Pinckaers a manifesté de sérieuses réserves à l'égard de cette terminologie, soulignant l'emploi marginal qu'en faisait saint Thomas : cf. S.-Th. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon saint Thomas d'Aquin », dans *Le Renouveau de la morale*, Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente, « Cahiers de l'actualité religieuse, 19 », Tournai, Casterman, 1964, p. 114-141. La difficulté nous semble en réalité résider ici plus dans la manière dont ces concepts ont été utilisés par la manualistique que dans ces concepts eux-mêmes. L'erreur de ceux qui prétendaient pourtant se situer dans la droite ligne de l'Aquinate fut de ne plus voir que la *finis operis* elle-même était une *finis operantis*, et de la réduire ainsi à une finalité naturelle ou biologique. Sur tout ceci, cf. Théo G. BELMANS, *Le Sens objectif de l'agir humain*, Pour relire la morale conjugale de saint Thomas, « Studi tomistici, 8 », Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1980.

20. Cf. VS, n° 80 : « [Les actes intrinsèquement mauvais] le sont toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances. »

21. Cf. CEC, n° 1753, qui cite, pour illustrer cette expression, un exemple emprunté à saint Thomas d'Aquin : « Une intention mauvaise surajoutée (ainsi la vaine gloire) rend mauvais un acte qui, de soi, peut être bon (comme l'aumône) » (cf. *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 19, a. 7, ad 2).

un acte mauvais *ex objecto* — un acte intrinsèquement mauvais —, car précisément il n'est pas possible d'atteindre la fin bonne que l'on visait si l'on choisit, pour la rejoindre, un moyen mauvais. Comme le dit saint Thomas, cité par le n° 78, § 1 de *Veritatis splendor* : « Souvent, l'homme agit avec une intention droite, mais cela ne lui sert de rien, car la bonne volonté lui manque [...]. Il lui manque la rectitude de la volonté²². » Supposer qu'un acte mauvais en raison de son objet puisse être rendu bon par une intention ultérieure, ou — ce qui revient au même — que l'objet choisi ne suffise pas à déterminer la malice de l'acte, c'est supposer entre la volonté et l'objet choisi un rapport mécanique, là où en réalité la volonté épouse l'intentionnalité intrinsèque à l'objet qu'elle choisit pour rejoindre (ou non), à travers lui, la fin visée. La volonté ne vise pas la fin par-dessus le moyen : elle la vise à travers le moyen²³. Choisir un moyen mauvais pour atteindre une fin bonne est donc la meilleure façon de ne jamais l'atteindre, l'intentionnalité intrinsèque à l'objet étant hétérogène à la fin visée²⁴.

Un étonnant paradoxe émerge sous les yeux du lecteur qui nous aura suivi jusqu'à ce stade de notre raisonnement — paradoxe qui rebutait déjà certains auteurs de manuels préconciliaires²⁵ : tout ce que nous affirmons signifie que l'objet de l'acte... c'est l'acte, du moins « son espèce », ce qu'il est « en lui-même »²⁶. Ce paradoxe disparaît cependant si l'on considère que tout est ici affaire de point de vue. S'il est vrai que l'objet de l'acte, c'est l'acte (réalisé), il est tout aussi vrai de dire que l'objet de l'acte, c'est l'objet sur lequel porte l'acte (de la volonté) que l'on

22. S. THOMAS D'AQUIN, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta : De dilectione Dei*, dans *Opuscula theologica*, II (Marietti, Turin, 1954, p. 250, n° 1168). Cf. dans le même sens *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 20, a. 2, ad 2 : « Un homme pèche, non seulement quand il veut une fin mauvaise, mais encore quand il veut un acte mauvais. »

23. Cf. M. RHONHEIMER, « Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 175 : « L'objet du choix [...] n'est pas moins une prise de position intentionnelle que les intentions ultérieures. »

24. Cf. VS, n° 73, § 2 : « La vie morale possède un caractère "téléologique" fondamental [...]. Mais cette orientation vers la fin ultime n'est pas une dimension subjective qui dépend seulement de l'intention. Elle présuppose que des actes puissent être ordonnés, par eux-mêmes, à cette fin. »

25. Cf. Joseph MAUSBACH et Gustav ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, vol. 1 [Die Allgemeine Moral], Münster, Aschendorff, 1959, p. 242 : « Beaucoup de théologiens entendent par objet l'action elle-même, c'est-à-dire selon son noyau et son essence (par opposition aux circonstances), comme par exemple le vol en tant que tel dans le cas d'un vol sacrilège dans une église. Mais on déplace ainsi la pointe de la question. Nous cherchons en effet à déterminer la moralité en remontant à ses composantes de fond (*principia, elementa*). L'action doit donc être totalement écartée. Elle ne peut pas en effet être objet d'elle-même. »

26. Cf. VS, n° 77, § 1.

nomme l'élection. Si le fait que ces deux formulations sont simultanément vraies peut être la source d'une certaine confusion, l'adoption de la perspective de la personne qui agit — ou perspective de l'intentionnalité — permet le dépassement de cette ambiguïté. L'option pour l'une ou l'autre formulation dépendra alors simplement du fait que l'on désigne l'acte *in fieri* (l'objet de l'acte sera alors l'objet sur lequel porte l'acte de la volonté) ou l'acte *in facto esse* (l'objet de l'acte sera alors l'acte). En réalité cependant les deux formulations visent une seule et même réalité, l'objet sur lequel porte l'acte de la volonté étant constitué par la raison pratique qui le présente déjà à la volonté comme comportement intentionnellement structuré²⁷.

3. Un exemple emprunté à Elizabeth Anscombe illustre le bien-fondé de ce que nous avançons²⁸. Si je vois quelqu'un allongé sur un lit, que je lui demande « Que fais-tu ? », et qu'il me répond « Je suis allongé sur le

27. Cf. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 266 : « Si nous disons que l'objet est un acte *choisi*, descriptible uniquement en se référant à une intention, on pourra nous demander comment nous pouvons affirmer simultanément — comme le fait *Veritatis splendor*, ainsi que la théologie morale traditionnelle — que la bonté de la volonté qui choisit dépend de l'objet. On pourra prétendre que nous devrions être capables de décrire l'objet comme quelque chose de "donné" et sans référence immédiate à une intention. La solution de cet apparent casse-tête est cependant aisée : l'objet, y compris son élément intentionnel, est d'abord un objet de la raison, et, en ce sens, il est premier par rapport au choix, dans la mesure où le choix est un acte de la volonté informée par la raison. C'est la pointe de l'enseignement de saint Thomas. » — C'est pourquoi saint Thomas distingue un *ordo apprehensionis* et un *ordo executionis* lorsqu'il affirme (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 20, a. 1) : « Les actes extérieurs peuvent être dits bons ou mauvais de deux façons. D'abord selon leur genre et selon les circonstances considérées en elles-mêmes [...]. Ensuite on dit que quelque chose est bon ou mauvais en raison de son rapport avec la fin (*ex ordine ad finem*) : ainsi faire l'aumône par vaine gloire est une action mauvaise. La fin étant l'objet propre de la volonté, il est évident que cette qualité de bien et de mal que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin se trouve premièrement dans l'acte intérieur et dérive de celui-ci dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que l'acte extérieur a par lui-même (*secundum se*), en raison de la matière convenable (*debitam materiam*) et des circonstances convenables, ne dérive pas de la volonté, mais plutôt (*magis*) de la raison. D'où il suit que si on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle est ordonnée et appréhendée par la raison (*in ordinatione et apprehensione rationis*), elle a priorité sur la bonté de l'acte de la volonté ; mais si on la considère dans l'accomplissement de l'œuvre (*in executione operis*), elle suit au contraire la bonté de la volonté qui est son principe [puisque, ajoutons-nous, la volonté, mais informée par la raison, est le principe de l'acte]. » Dans l'*ordo apprehensionis*, la raison est première ; dans l'*ordo executionis*, c'est la volonté, mais parce qu'elle est « spécifiée » par l'objet que la raison lui présente (cf. également *ibid.*, ad 1).

28. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *L'Intention*, Trad. de l'anglais par Mathieu Maurice et Cyrille Michon, « Bibliothèque de philosophie », Paris, Nrf Gallimard, 2002, p. 79, n. 22. Nous signalons à l'attention du lecteur ce très stimulant petit ouvrage, écrit par l'une des plus éminentes représentantes de la philosophie analytique. Précisons toutefois que, dans ses analyses, E. Anscombe emploie le terme d'intention sans opérer les distinctions que notre problématique

lit », j'en déduirai qu'il joue à me faire enrager ou qu'il ne souhaite pas me répondre, mais je n'estimerai pas connaître l'acte qu'il pose. Car en lui demandant « *Que fais-tu ?* », je lui demande en réalité « *Pourquoi es-tu allongé sur le lit ?* » Ce *pourquoi*, cette signification humaine, ce contenu basique intentionnel de son action, n'est pas immédiatement reconnaissable à partir du comportement observable — du moins dans l'exemple que nous prenons ici. En décrivant son action uniquement comme « être allongé sur le lit », mon interlocuteur se contente d'une description partielle, matérielle de son acte, qui fait abstraction de ce qui en constitue l'âme, c'est-à-dire son intentionnalité intrinsèque. C'est pourquoi j'estime ne pas avoir eu de réponse à ma question. « Être allongé sur le lit », en tant que tel, n'est pas encore un *actus humanus*, moralement identifiable et qualifiable. Il est d'ailleurs impossible de choisir purement et simplement un tel mouvement, privé de tout contenu intentionnel. Ce que l'on choisit de faire en s'allongeant sur un lit c'est de se reposer, de réfléchir, de faire passer le temps, ou de montrer à l'auteur de cet article qu'il se trompe, mais jamais simplement de s'allonger sur un lit.

Dans l'hypothèse où mon interlocuteur me répond qu'il se repose, je pourrai continuer à l'interroger : « Pour (en vue de) quoi ? », et il pourra alors me donner une série potentiellement infinie d'intentions ultérieures motivant son action. Mais entre la première de ses réponses et les suivantes, il y aura eu une rupture, et ses intentions ultérieures ne pourront jamais gommer son intention « première ».

Ainsi, et pour synthétiser, au plan des « actions-base intentionnelles », nous avons des « types », des espèces d'actions, qui sont bonnes ou mauvaises (ou indifférentes). Ces « actions-base intentionnelles » sont des structures intentionnelles auxquelles la volonté qui les choisit ne peut que se « plier », prenant elle-même leur forme. La volonté est formée par ses actes. Au degré inférieur, nous avons des *cas* différents d'un même type d'action : ainsi « voler un sac à main » et « voler un parapluie » ; ou des *modes* différents d'exécution : ainsi « voler un sac à main avec une mobylette » ou « voler un sac à main avec une bicyclette »²⁹. L'« action-base intentionnelle » est donc « le seuil le plus bas » de moralité³⁰. Au

requiert entre l'« action-base intentionnelle » et les intentions ultérieures. Cette distinction apparaît en revanche — quoique dans une formulation un peu différente — dans les ouvrages du même auteur que nous citons *infra*, n. 106.

29. Redisons ici que, inversement, une action identique *au plan physique* — avoir un rapport sexuel — peut être différente *au plan moral* — rapport conjugal ou fornication.

30. Cf. M. RHONHEIMER, *La Prospettiva della morale...*, p. 126.

degré supérieur, nous avons des « intentions ultérieures », qui ne disent plus « ce qu'est » l'acte qu'on a posé au sens premier — « action-base intentionnelle » — mais « les motifs pour lesquels » on a posé l'acte — intentions ultérieures.

Dans l'exemple d'E. Anscombe, il s'agit d'un acte indifférent. Mais dans l'hypothèse où il s'agirait d'un acte intrinsèquement mauvais, on comprend ce qu'aurait d'irréparable l'intentionnalité intrinsèque à l'acte..., à moins d'admettre que la même volonté qui choisit un moyen mauvais et « vise » une fin bonne soit simultanément mauvaise et bonne — ce qui, en bonne logique, ne serait pas sans soulever quelques difficultés³¹ !

Mais laissons là pour l'instant ce point, sur lequel nous reviendrons, et arrêtons-nous maintenant à ce que cette conception de « l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée³² » implique du point de vue des rapports entre la personne et ses actes.

b) *Personne et acte dans l'encyclique Veritatis splendor*

Nous voudrions montrer, de manière succincte, combien le concept intentionnel d'objet moral exposé dans l'encyclique manifeste une conception authentiquement personnaliste de l'agir, et ce principalement à travers deux aspects.

1. Le premier de ces aspects affleure dans le paragraphe qui ouvre la section IV du chapitre II de *Veritatis splendor* — celle précisément consacrée à l'acte moral, au sein de laquelle se situe le n° 78. On peut y lire :

C'est par ses actes que l'homme se perfectionne en tant qu'homme [...]. Les actes humains sont des *actes moraux* parce qu'ils expriment et déterminent la bonté ou la malice de l'homme qui les accomplit. Ils ne produisent pas seulement un changement d'état d'éléments extérieurs à l'homme, mais, en tant que délibérément choisis, ils *qualifient mora-*

31. À parler strictement, l'expression « faire une action mauvaise avec une bonne intention » est contradictoire, puisque, comme dit M. Rhonheimer (*ibid.*, p. 328), « les actions sont des concrétisations opératives de l'orientation intentionnelle vers le bien ; *et cette orientation vers ce qui est bien pour l'homme est en jeu dans chaque action particulière* ». En réalité, son emploi n'est légitime que dans le cas d'une personne agissant dans l'ignorance — c'est-à-dire croyant faire une action bonne, alors qu'elle fait une action mauvaise. Mais l'expression « se tromper de bonne foi » serait alors plus indiquée, l'action accomplie par cette personne n'étant pas (moralement) mauvaise.

32. VS, n° 78, § 1.

lement la personne qui les accomplit et ils en expriment la physionomie spirituelle profonde, comme le note de façon suggestive saint Grégoire de Nysse : « [...] nous sommes, en un sens, nos propres parents, nous créant ainsi nous-mêmes tels que nous voulons être, et, par notre volonté, nous façonnant selon le modèle que nous choisissons »³³.

Cet enfantement de la personne par ses actes — qui évoque singulièrement l'autodétermination, au sujet de laquelle Karol Wojtyła a écrit des pages suggestives³⁴ — correspond à notre expérience morale la plus élémentaire. Elle ne peut être comprise qu'à travers la vision de l'objet moral exposée par l'encyclique. L'acte moral n'est pas un fait qui « advient » à côté de nous ou qui « sur-vient » à la surface de nous-mêmes, comme Jean-Paul II le dit très bien ailleurs, à propos de l'aveu dans le sacrement de pénitence :

Reconnaître ses propres fautes ne signifie pas seulement évoquer des événements dans leur brutale nudité, laissant émerger du sein de la mémoire des comportements simples, des gestes presque détachés de la liberté et même en quelque manière « refoulés » par la conscience. Reconnaître ses fautes consiste plutôt à mettre en lumière l'intention qu'il y a derrière et dans les divers actes que nous avons accomplis. [...] Ceci impose en particulier de « rentrer en soi-même » (cf. *Lc* 15, 17) pour laisser parler l'évidence : nos mauvaises options ne passent pas à côté de nous ; elles n'existent pas avant nous ; elles ne nous traversent pas comme si elles étaient des incidents dans lesquels nous ne sommes pas impliqués. Nos options perverses, en tant que perverses, naissent en nous, uniquement de nous³⁵.

C'est à cause de cette caractéristique de l'agir volontaire que la dimension intransitive (ou immanente) de l'agir prime sur sa dimension

33. VS, n° 71, § 1-2 citant S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, II, 2-3 (Sources chrétiennes, 1 bis, Paris, 1955, p. 32) (c'est nous qui soulignons). On peut comparer ce texte avec le n° 1749 du *Catéchisme*, qui ne mentionne pas cette dimension immanente de l'agir humain, et affirme simplement : « Quand il agit de manière délibérée, l'homme est, pour ainsi dire, le père de ses actes. »

34. Cf. K. WOJTYŁA, *Personne et Acte*, Texte définitif établi en collaboration avec l'auteur par Anna-Teresa Tymieniecka, Trad. fr. de G. Jarczyk, Paris, Le Centurion, 1983 : chap. 3. « Structure personnelle de l'autodétermination », p. 127-170. On peut notamment y lire : « Par l'autodétermination, la personne est pour elle-même objet, et même, en un sens, le premier, c'est-à-dire le plus proche de tous les objets » (p. 130) ; plus loin l'A. écrit : « Accomplir un acte ne signifie pas seulement en être l'agent. [...] En effet, étant agent de l'acte, l'homme s'accomplit en même temps lui-même en lui » (p. 174).

35. JEAN-PAUL II, Discours à l'audience générale du 14 mars 1984, dans *La Documentation catholique* 81 (1984), p. 465-466 (c'est nous qui soulignons). Parler d'intention « derrière et dans » nos actes correspond exactement à ce que nous expliquions sur la nature intentionnelle de l'objet de l'acte et son rapport aux intentions ultérieures.

transitive (ou transcendante) — point de vue que les modèles d'argumentation de type conséquentialiste ou proportionnaliste sont incapables de prendre réellement en compte. La première conséquence d'un acte criminel — et la plus grave du point de vue moral — est de faire de son auteur un meurtrier, ce qui n'est pas vrai d'un séisme, dont la conséquence la plus grave sera la perte de vies humaines³⁶. C'est cette « réverbération » de l'agir qui constitue la caractéristique propre de l'acte moral, et c'est pourquoi le prophète Nathan ne met pas seulement le roi David devant ce qu'il a fait, mais lui dit : « Cet homme, c'est toi³⁷. » C'est pour la même raison que Socrate pouvait dire qu'il valait mieux subir l'injustice que la commettre, et que saint Louis rabroua si bien son cher Joinville qui lui disait qu'il préférerait mille fois commettre un péché mortel plutôt qu'avoir la lèpre³⁸.

Non que la moralité *ex objecto* bien comprise soit une logique du *fiat justitia, ruat coelum*, inconséquente et abstraite. Elle affirme simplement que la personne n'a pas de prix, qu'aucun prix n'est trop élevé lorsque la personne est en jeu, ce qui est le cas dans chaque objet délibérément choisi puisque celui-ci « détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit³⁹ ». L'inconséquence du conséquentialisme, la disproportion des sacrifices exigés par le proportionnalisme réside précisément en cela qu'ils en viennent à oublier que le mal moral est le plus grand des maux. *A contrario*, seule une éthique reconnaissant qu'« il y a des comportements concrets qu'il est toujours erroné de choisir parce que leur choix comporte un désordre de la volonté, c'est-à-dire un mal moral⁴⁰ », est vraiment conséquente⁴¹. Car l'axe d'une telle éthique, c'est la personne, la personne dans son rapport aux personnes.

36. Ainsi le meilleur des mondes est-il celui où les personnes sont bonnes. Dans une perspective authentiquement conséquentialiste ou proportionnaliste, cet ordre se trouve inversé : les personnes sont bonnes si elles contribuent à faire un monde meilleur ! Mais on peut alors se demander quel critère leur permet de juger de ce qu'est le meilleur des mondes.

37. 2 S 12, 7.

38. Cf. également ce que l'encyclique affirme du sens du martyr chrétien : VS, n^{os} 90-94.

39. VS, n^o 78, § 1. Cf. VS, n^o 75 : « La volonté est impliquée dans les choix concrets qu'elle opère. »

40. CEC, n^o 1761, cité par VS, n^o 78, § 1.

41. En bonne morale, l'expression « choisir un moindre mal » ne convient guère. Le moindre mal est toujours ce qui n'est pas choisi, et choisir un mal, même moindre, sera toujours un mal moral, en tant que tel injustifiable (quoique compréhensible). Il est toujours possible de faire le bien, et les éthiques du compromis, qui voudraient que tout choix moral comporte du bien et du mal, ne reposent que sur un sophisme assimilant le mal subi au mal commis, le mal voulu au mal non voulu : cf. Th. G. BELMANS, « Saint Thomas et la notion de "moindre mal moral" », *RT* 83 (1983), p. 40-57.

2. Le second aspect concerne le rapport entre l'être de la personne et son agir, l'encyclique rappelant, en un sens original, la vérité de l'axiome *operari sequitur esse* :

L'âme rationnelle est *per se* et *essentialiter* la forme du corps. L'âme spirituelle et immortelle est le principe d'unité de l'être humain, elle est ce pour quoi il existe comme un tout — *corpore et anima unus* — en tant que personne. Ces définitions [...] rappellent *le lien de la raison et de la volonté libre avec toutes les facultés corporelles et sensibles*. La personne, comprenant son corps, est entièrement confiée à elle-même, et *c'est dans l'unité de l'âme et du corps qu'elle est le sujet de ses actes moraux*⁴².

Le concept d'objet moral comme « action-base intentionnelle » correspond ainsi à une vision authentique de la personne humaine comme unitotalité corporéo-spirituelle. À l'inverse, une vision dichotomique de l'acte humain, où l'« action-base intentionnelle » serait supplantée par la juxtaposition d'un objet (compris de manière physicienne comme une chose ou un processus mécanique) et d'une intention, trahirait une anthropologie défailante, de type dualiste⁴³.

C'est probablement la raison qui explique qu'au n° 78, § 1, l'encyclique cite en note *Summa theologiae, I^a-II^{ae}*, q. 18, a. 6, et non pas un autre article, ou plus généralement l'ensemble de la question. Il nous semble en effet que ce choix est lié à l'introduction, dans cet article, de la distinction *actus interior / actus exterior*, qui constitue sans doute l'un des coups de génie de l'analyse thomiste de l'acte humain. De même que l'âme est la forme du corps et que tous deux constituent une unique substance composée, de même l'*actus interior* — dans sa double dimension de *voluntas intendens* et de *voluntas eligens* — est-il forme de l'*actus exterior*⁴⁴. Ainsi, de même qu'un corps inanimé ne constitue qu'une abstraction ou un corps mort, un *actus exterior* non informé par l'*actus interior* n'est qu'une abstraction ou le cadavre d'une action. C'est la raison pour laquelle l'objet de l'acte moral n'est pas « un processus ou un événement d'ordre seulement physique, à évaluer selon qu'il provoque

42. VS, n° 48, § 3.

43. Nous renvoyons sur ce point à Gilles EMERY, « L'unité de l'homme, âme et corps, chez saint Thomas d'Aquin », *Nova et Vetera* 75 (2000/2), p. 53-76.

44. Il faut préciser toutefois de nouveau que le choix constitue le premier degré d'information de l'acte extérieur, et que les intentions ultérieures n'y changeront rien, quoiqu'elles informent successivement l'acte accompli. On pourrait presque parler d'une structure « en oignon » de l'acte humain, avec ses différents seuils d'intentionnalité.

un état de choses déterminé dans le monde⁴⁵ », mais toujours, déjà, une « action-base intentionnelle ».

Le lecteur sera peut-être convaincu. Mais s'il lui prenait l'envie d'aller lire certains des auteurs les plus notoirement critiques à l'encontre de l'encyclique⁴⁶, il pourrait se trouver face à une surprise de taille : les détracteurs de l'encyclique critiquent eux aussi une conception physicienne de l'objet moral — qu'ils vont jusqu'à prêter à l'encyclique —, et prônent une récupération de sa dimension intentionnelle.

Cette convergence apparente disparaît cependant bien vite, c'est-à-dire dès que la discussion s'engage sur des problèmes de morale spéciale. Sur ce terrain, le contraste est évident entre la position du Magistère et ces auteurs, écart que n'annonçait pas le semblant d'unanimité initiale. Cet aboutissement nous laisse face à une alternative : ou bien le Magistère reculerait devant certaines conclusions qui l'amèneraient à réviser son jugement sur certains comportements moraux, ou bien l'accord général qu'on avait cru déceler n'est en réalité qu'un marché de dupes⁴⁷. Ce qu'il nous faut maintenant éclaircir.

2. Intention et objet : l'acuité d'un débat aux apparences anodines

a) La proposition alternative des détracteurs de *Veritatis splendor*

Les auteurs d'inspiration conséquentialiste ou proportionnaliste critiquent tous, dans une manualistique qui n'avait de thomiste que le nom, une conception physicienne de l'objet moral, à laquelle ils proposent de substituer, par souci de cohérence, « an expanded notion of object⁴⁸ », un « oggetto circostanziato⁴⁹ », un « oggetto complessivo dell'atto⁵⁰ »,

45. VS, n° 78, § 1.

46. Cf. *supra*, p. 356, n. 5.

47. Une troisième hypothèse, que nous ne jugeons pas digne d'être considérée ici et que nos analyses devraient suffire à réfuter, a été émise par R. McCormick, dans « Killing the patient »..., p. 1411 : « Je suis convaincu que le Pape rejettera *a priori* tout ajustement analytique en théologie morale qui ne défendrait pas la malice de tout acte contraceptif. » Le moraliste américain n'a pas l'exclusive de ce genre d'insinuations, lesquelles ont d'ailleurs été vivement critiquées de la part même d'auteurs très sévères avec l'encyclique : par ex. J. SELLING, « *Veritatis splendor* and the sources of morality »..., p. 4.

48. R. McCORMICK, « Some Early Reactions to *Veritatis splendor* »..., p. 501. L'auteur oppose cette notion à celle de « object in a very narrow and restrictive sense » (ID., « Killing the patient »..., p. 1411).

49. M. VIDAL, *La Proposta morale di Giovanni Paolo II*..., p. 121.

50. J. FUCHS, « Il problema del peccato mortale », dans *Ricercando la verità morale*..., p. 195.

bref, une considération de l'acte humain comme totalité (« the whole of human act⁵¹ »). De quoi s'agit-il? Non pas de refuser l'existence d'actes intrinsèquement mauvais — ce que tous ces auteurs admettent en principe —, mais de s'interroger sur ce que R. McCormick nomme « *the key problem* » : « Quels objets peuvent être caractérisés comme moralement mauvais et sur quel critère? Bien sûr, cette question en cache une autre : qu'est-ce qui doit être pris en compte comme appartenant à l'objet? ⁵² ».

1. Dans tous les cas, il y a une considération de départ : les normes négatives, qui selon l'enseignement traditionnel proscrivent *semper et pro semper* certaines actions comme intrinsèquement mauvaises *ex objecto*, seraient en réalité le fruit d'un processus inductif qui aurait généralisé l'interdiction d'une action physique déterminée — par exemple « le fait de tuer » — en raison du résultat produit par ces actions (fondation téléologique de la norme). Serait *a priori* exclue la possibilité d'une exception légitime à ce commandement. Mais, bien évidemment, une telle prétention se révélerait rapidement un échec, pour deux raisons : 1°, prévoir *a priori* toutes les situations possibles est une gageure; 2°, le sens commun reconnaît la légitimité de l'action « tuer » dans certains cas (légitime défense, guerre juste, etc.). D'où un raffinement progressif de la norme, incluant toujours plus de circonstances, de façon à n'admettre aucune exception.

Un tel processus, fruit de l'expérience commune d'un groupe humain donné — la tribu, le peuple d'Israël, l'Église, ou même l'humanité tout entière —, ne serait jamais achevé. C'est pourquoi les normes seraient toujours perfectibles, et conserveraient inévitablement un caractère abstrait. Ainsi, même lorsque cet affinement progressif de la norme conduit à des formulations extrêmement complexes, ces formulations demeurent « en défaut » par rapport à la richesse inépuisable — et sans cesse mouvante — du réel et de la nature humaine (le caractère évolutif de ces derniers étant lié à la croissance de nos connaissances scientifiques mais aussi à une conception ontologique « non statique » de la nature humaine). Certains en arrivent logiquement à parler de « normes virtuellement sans exception (*virtually exceptionless norms*)⁵³ ».

Les formulations simplifiées telles que « Tu ne tueras point » — auxquelles il faudrait bien se tenir par souci pédagogique et par impossi-

51. J. A. SELLING, « The context and the arguments... », p. 48.

52. R. MCCORMICK, « Killing the patient »..., p. 1410.

53. J. SELLING, « The context and the arguments... », p. 58.

lité de parvenir à une norme exhaustive — devraient être regardées en réalité comme des tautologies. Elles viseraient tout au plus à rappeler à la personne qu'elle doit toujours viser, dans le choix d'un comportement précis, à « être juste », à « être bienveillante envers toute personne », à « ne pas sacrifier vainement (c'est-à-dire « sans raison proportionnée ») le bien de la vie humaine », etc., mais sans qu'il soit possible d'en déduire un comportement concret.

Ainsi, seules sont valables *semper et pro semper* des normes dites « transcendantales » (prescrivant des attitudes fondamentales à l'égard des « valeurs » à respecter dans l'agir concret), tandis que les « normes catégorielles » (prescrivant ou interdisant un comportement concret) valent seulement *ut in pluribus*, à moins qu'on ne les regarde, ainsi que nous venons de le signaler, comme des tautologies — mais elles ne servent alors aucunement à déterminer un mode d'agir concret⁵⁴. C'est dès lors à la raison pratique qu'il revient de déterminer quel comportement convient dans la situation présente, et ce, à chaque fois d'une manière nouvelle, sans qu'elle puisse espérer des normes morales qu'elles lui offrent une « solution toute faite ».

Bref, les normes morales jouent un rôle que nous pourrions dire « indicatif », en tant qu'elles transmettent l'expérience d'un groupe humain ou de l'humanité, mais sans pouvoir prétendre se substituer à l'individu dans la décision de ce qui doit être fait *hic et nunc*. L'individu devra prendre en compte ce patrimoine, mais il lui reviendra toujours, en dernière instance, de décider pour telle ou telle option⁵⁵.

2. Une telle conception des normes morales a presque inévitablement pour corollaire la vision de l'objet moral qui prévaut chez nos auteurs. En effet, puisque la norme, ou bien proscrit simplement à titre indicatif un comportement physique déterminé — qui *prima facie* semble être un mal (physique) et devra donc être, dans la mesure du possible, évité, mais qui dans certaines circonstances pourra être justifié —, ou bien est une simple formulation tautologique laissant encore indéterminée la

54. Précisons ici la pensée de nos auteurs. Ces normes sont appelées « normes de comportement » ou « normes concrètes ». À ce titre, elles ne peuvent valoir *semper et pro semper*, puisqu'elles n'interdisent qu'un comportement matériel, physique. Le seul moyen de les considérer valables *semper et pro semper* est de les regarder comme des tautologies, mais elles n'interdisent plus alors un comportement matériel précis : elles sont simplement parénétiques, c'est-à-dire exhortatives, rappelant simplement la nécessité de toujours se situer par rapport à certaines valeurs.

55. Cf. J. FUCHS, « Storicità e norma morale », dans *Ricercando la verità morale...*, p. 80-101 ; et ID., « *Intrinsece malum* » ovvero « gli atti in se cattivi » », *ibid.*, p. 209 s.

manière juste d'agir ici et maintenant, on ne saurait juger de la moralité de l'acte à poser sur la simple base de ce qui advient matériellement, par exemple « le fait de tuer ». Or, c'est un tel *material happening*⁵⁶ que la tradition désignerait sous le nom d'objet, ce qui la conduirait à des contradictions sans fin, mal dissimulées par des pirouettes plus ou moins habiles⁵⁷.

En effet, d'une part, l'encyclique affirme : « *Les préceptes négatifs* de la loi naturelle sont universellement valables : ils obligent tous et chacun, toujours et en toute circonstance. En effet, ils interdisent une action déterminée *semper et pro semper*, sans exception, parce que le choix d'un tel comportement n'est en aucun cas compatible avec la bonté de la volonté de la personne qui agit, avec sa vocation à la vie avec Dieu et à la communion avec le prochain⁵⁸. » De tels actes sont alors dits « intrinsèquement mauvais », « irrémédiablement » mauvais⁵⁹, « toujours et en eux-mêmes, c'est-à-dire en raison de leur objet même, indépendamment des intentions ultérieures de celui qui agit et des circonstances⁶⁰ ». Mais, d'autre part, elle reconnaît *de facto* l'existence de certaines exceptions à ces mêmes normes — ainsi la légitime défense par rapport au commandement « Tu ne tueras point ».

D'où une proposition alternative, dont J. Fuchs se fait le porte-parole (mais nous pourrions citer également R. McCormick, M. Vidal...) :

56. Cf. R. McCORMICK, « Killing the patient »..., p. 1411.

57. Ces subtiles arguties seraient en fait, d'après nos auteurs, court-circuitées par un jugement éthique préalable, lequel conduirait à appliquer deux poids et deux mesures dans la considération de l'objet de l'acte moral; cf. R. McCORMICK, « Killing the patient »..., p. 1411 : « La tradition a défini certaines actions comme moralement erronées *ex objecto*, parce qu'elle a inclus dans l'objet non pas le simple advenir matériel (objet en un sens très étroit), mais également des éléments allant au-delà qui excluent clairement toute possibilité de justification. Ainsi, un vol n'est pas seulement "prendre la propriété d'un autre", mais faire cela "contre la volonté raisonnable du possesseur". Cette dernière addition a deux caractéristiques dans la tradition. (1) Elle est considérée comme essentielle à l'objet. (2) Elle exclut toute possibilité d'exception. Pourquoi? Parce que si une personne est dans une difficulté extrême et a besoin de nourriture, le possesseur n'est pas raisonnablement opposé à ce que cette nourriture soit prise. Très bien. Cependant, lorsque la même tradition a affaire, par exemple, avec la masturbation ou la stérilisation, elle n'ajoute rien ou presque à l'advenir matériel et regarde un tel acte matériellement décrit comme constituant à lui seul l'objet. » — Ainsi, ce ne serait pas la description de l'acte qui commanderait son évaluation, mais son évaluation qui déciderait de sa description, ce qui explique l'opposition établie par nos auteurs entre une morale déontologiste — dont la morale traditionnelle, qui présupposerait toujours ce qui devrait encore être démontré, en s'enfermant dans un cercle vicieux, serait un exemple — et une morale téléologiste. Cette opposition enferme la discussion dans une fausse alternative, que l'encyclique récuse (cf. VS, n^{os} 71-75), et qui disparaît lorsque l'objet moral est compris comme « action-base intentionnelle ».

58. VS, n^o 52.

59. VS, n^o 81.

60. VS, n^o 80, § 1.

L'action basique en tant que telle (*azione basilare in quanto tale*), ses circonstances concrètes et la fin jointe aux circonstances prévisibles, sont considérées ensemble comme l'unique objet de la décision et sont ainsi recherchées dans la décision morale personnelle. C'est en mettant en relation et en évaluant les éléments singuliers (avec leur signification morale respective) de l'unique objet de l'action que l'on parvient à juger laquelle des deux alternatives possibles de comportement est juste ou erronée pour le bien de l'humanité. [...] L'objet de la décision morale qui a lieu en vue d'une action n'est donc pas l'acte basique (par exemple physique) en tant que tel (dans sa signification morale, en tant que fait de tuer, faux témoignage, appropriation, stimulation sexuelle), mais plutôt l'ensemble de l'acte basique, des circonstances particulières et des effets désirés (plus ou moins) prévisibles, donc [la décision morale ne se fait pas] seulement à partir des seules conséquences, comme on le prétend assez souvent. C'est seulement la pondération de ces différents éléments qui permet de juger si l'objet complexif (*oggetto complessivo*) de l'acte (et ainsi l'acte basique en lui) ou son omission est un bien humain⁶¹.

3. La question qu'il nous faut résoudre est la suivante : le moraliste allemand propose-t-il réellement un remède à la considération physicienne de l'objet moral? Non, et c'est ici que se situe le paralogisme. En réalité, dans l'*oggetto complessivo* de J. Fuchs, dans l'*expanded notion of object* de R. McCormick et dans l'*oggetto circostanziato* de M. Vidal, il n'y a pas de modification fondamentale dans la considération de l'objet moral, mais la conservation intacte d'une considération physicienne de l'objet, à l'intérieur d'un ensemble où l'on ajoute à ce *material happening* (ce que J. Fuchs appelle « acte basique en tant que tel ») intention et circonstances.

Le remède proposé n'est qu'un expédient de façade, dissimulant sous des monceaux d'intentions et de circonstances l'inchangé *material happening*. Mais alors l'*oggetto complessivo* n'a rien d'un objet moral : c'est la somme d'un processus physique, d'intentions et de circonstances... Ce qui nous donne, pour reprendre les termes de J. Fuchs : « Acte basique en tant que tel » + « circonstances particulières » + « effets désirés plus ou moins prévisibles », éléments additionnés qu'il convient de « pondérer » entre eux pour déterminer la moralité de l'acte. Tout ceci est aussi peu moral que peut être humain un cadavre dépecé dont on aurait remis ensemble les membres et dont on prétendrait qu'il est vivant, qu'il a une âme, en faisant bouger ses membres avec de grossières ficelles ! Au lieu de modifier la notion physicienne d'objet moral, nos auteurs la maintien-

61. J. FUCHS, « Il problema del peccato mortale »..., p. 194-195.

ment, inchangée, mais relativisée au sein de l'ensemble de l'action globalement considérée. Ceci n'est pas une solution, mais un subterfuge : pas plus que le *material happening*, l'*expanded notion of object* ne constitue un objet moral.

On trouve une confirmation de ce que nous affirmons ici dans un certain nombre d'expressions assez malheureuses employées par nos auteurs pour parler de l'agir humain, expressions qui trahissent une compréhension de l'agir humain à partir d'un modèle causal, mécanique. Ainsi R. McCormick parle de « *causer* certaines contre-valeurs [...] dans notre conduite⁶² », et on comprend alors qu'il adresse à M. Rhonheimer la question suivante :

Pourquoi, en choisissant de tuer une personne ou de tromper une personne, doit-on nécessairement « prendre position avec sa volonté à l'égard du "bien" et du "mal" » ? [...] Pourquoi [...] tout choix concret de dire une parole fausse ou de prendre une vie implique-t-il nécessairement l'agent dans un rejet direct du bien basique de la vérité ou du bien de la vie⁶³ ?

De même, J. Fuchs, à propos de l'insuffisance d'une considération exclusive des conséquences d'une action, affirme que « [cette] focalisation unilatérale [...] conduit facilement à négliger le fait que *l'action elle-même* (et non pas seulement ses effets / conséquences) *peut être dite un "effet"* qui provient du sujet opérant (avec toute sa signification morale) et qui doit donc entrer dans la détermination de la correction morale d'une action dans sa globalité⁶⁴ ». Mais c'est P. Knauer qui est ici l'auteur le plus éloquent, dans un passage en forme d'interrogation rhétorique, qui ne pourra pas ne pas rappeler au lecteur la « perspective de la tierce personne » dont nous parlions précédemment, et qu'on aurait peut-être trop facilement pu considérer comme une simple hypothèse d'école : « Si j'administre consciemment du cyanure à quelqu'un, sa mort est-elle alors seulement la "conséquence" de mon action ou en réalité est-elle "l'objet" même de l'action en question ? Quand le résultat de mon action

62. R. McCORMICK, « Killing the patient »..., p. 1410 (c'est nous qui soulignons).

63. Id., « Some Early Reactions to *Veritatis splendor* »..., p. 501-502. — *A contrario*, raisonnant à partir de son concept d'« action-base intentionnelle », M. Rhonheimer (« Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 169) écrit très justement : « "Tuer P", ce n'est pas simplement "causer l'être-mort de P", mais c'est plutôt choisir, viser, vouloir la mort de P (en poursuivant n'importe quelle intention ultérieure). »

64. J. FUCHS, « Diritto naturale o fallacia naturalistica », dans *Ricercando la verità morale...*, p. 50 (c'est nous qui soulignons).

est-il seulement une conséquence qui n'influe pas moralement sur l'action [...] et quand est-il en réalité "l'objet" même de l'action, décisif au plan moral et identique avec la "fin de l'action"?⁶⁵ ». Cette vision « séquentielle » est moralement une aberration : l'agir humain ressemble ici à un jeu de billard. En réalité, et contre P. Knauer, la mort de l'homme que j'empoisonne n'est une conséquence de mon acte qu'au plan physique, matériel ; au plan moral, intentionnel, l'objet de mon action est bien « le meurtre » (et non la mort).

On nous objectera que J. Fuchs parle de la « signification morale respectueuse » des différents éléments de l'action, et ne considère donc pas l'objet comme une réalité purement physique. Nous avouons cependant ne pas comprendre ce qu'il entend par là : « moral » signifiant volontaire — si l'on se situe dans la perspective de la personne qui agit —, comment l'objet pourrait-il être, pour reprendre les termes de R. McCormick, « moralement significatif, mais non pas moralement décisif⁶⁶ » ? Ou bien l'objet est voulu, et la volonté est donc « compromise » de façon irrémédiable par le choix qu'elle pose, ou bien il n'est pas voulu, et il est alors un processus physique. Dans le premier cas, nos auteurs admettraient que la fin justifie les moyens — ce qu'ils refusent pourtant énergiquement, accusant même l'encyclique de leur avoir prêté une telle conception⁶⁷ ; dans le second, ils seraient taxables de physicisme, idée qui leur fait tout autant horreur. Bref, il nous semble que ces moralistes ne parviennent à esquiver la critique adressée par l'encyclique qu'au prix de volte-face dans lesquelles ils finissent par s'embrouiller.

Pour compléter cet examen critique, il convient d'ajouter une autre différence fondamentale entre l'« action-base intentionnelle » de

65. P. KNAUER, « Conceptos fundamentales de la encíclica *Veritatis splendor* », ..., p. 57.

66. R. McCORMICK, « Killing the patient », ..., p. 18.

67. L'éditorial, « La recezione della *Veritatis splendor* nella letteratura teologica », paru dans *L'Osservatore romano* du 20 mai 1995, et signé des trois fameuses astérisques, répond très justement à cette accusation : « Fournissant des indications sur la manière de comprendre l'objet moral, l'encyclique met en garde contre le conséquentialisme et le proportionnalisme en tant que théories qui conçoivent la constitution de l'objet moral d'une façon telle qu'elle permet, d'abord, une neutralisation morale induite de l'action choisie, et, ensuite, sa continuelle redéfinition sur la base d'intentions ou de conséquences ultérieures. On constitue ainsi un *contesto argumentatif* qui, certes, ne nie pas le principe selon lequel la fin ne justifie pas les moyens, mais le rend pratiquement inapplicable. C'est cette opération méthodologique complexe qui est absolument repoussée » (p. 1). — Lorsque l'encyclique affirme donc au n° 76 que « de semblables théories [...] croient pouvoir justifier, comme moralement bons, des choix délibérés de comportements contraires aux commandements de la Loi divine et de la loi naturelle », « elle exprime, reprend l'éditorial, un jugement doctrinal sur les résultats finaux de l'application d'une méthode, sans vouloir offrir dans ce passage une description de la méthode elle-même ».

M. Rhonheimer — qui correspond à l'enseignement de *Veritatis splendor* — et l'*expanded notion of object* de R. McCormick. Dans le premier cas, il est possible d'identifier des types d'actions intrinsèquement mauvaises quelles que soient les intentions ultérieures de l'agent ou les circonstances dans lesquelles elles sont accomplies. Dans le second cas, et bien que le moraliste américain reconnaisse, en principe, l'existence d'actes intrinsèquement mauvais, cela sera impossible.

Le motif de ce contraste est très simple : avec le concept d'« action-base intentionnelle », il est possible d'opérer une distinction très claire entre le premier niveau d'intentionnalité et les intentions ultérieures ; avec le concept d'*expanded notion of object*, une telle distinction est impossible, ce qui est parfaitement cohérent avec la manière très indigente dont l'intentionnalité est (faussement) récupérée dans cette conception de l'objet moral. C'est pourquoi l'encyclique reproche à juste titre à ces théoriciens de « justifier, comme moralement bons, des choix délibérés de comportements contraires au commandement de la Loi divine et de la loi naturelle⁶⁸ ». Ce qu'un exemple devrait aider le lecteur à comprendre, fournissant une illustration concrète des analyses conduites jusqu'ici...

b) Un exemple éclairant

1. Le « cas » dont nous partons est cité par M. Rhonheimer.

Il semble que, lors de son procès, le collaborateur français Paul Touvier ait tenté de justifier son ordre d'exécuter sept juifs le 28 juin 1944, de la façon suivante : il s'agissait pour lui et le chef de la milice lyonnaise d'empêcher la rafle et l'exécution par la Gestapo de cent juifs, rafle et exécution prévues en représailles d'un attentat commis par la résistance. Paul Touvier et le chef de la milice auraient négocié de façon à ce que seulement trente juifs soient exécutés, parmi lesquels sept le furent effectivement. Autrement dit, argumentait en substance l'inculpé, ils ne tuèrent pas sept juifs, ils en sauvèrent quatre-vingt treize. Tel fut l'objet de leur acte.

Cette argumentation est typiquement proportionnaliste ; son fondement, c'est l'*expanded notion of object*. Certes, « par une extension encore plus grande de l'objet (*by an even greater expansion of the object*)⁶⁹ », un proportionnaliste pourrait rétorquer à Paul Touvier que son

68. VS, n° 76.

69. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 250.

acte était en réalité mauvais — par exemple en montrant qu'une telle manière d'agir contribuait à affaiblir la conscience du caractère criminel du régime en place, et favorisait donc *à long terme* l'extermination des juifs. Mais, en réalité, le simple fait d'entrer dans ce genre de discussion revient à admettre *a priori* qu'une telle manière d'agir puisse être légitime. Car, « du point de vue du proportionnalisme, [...] ce que l'on choisit ce sont surtout les conséquences de son action (actions conçues donc comme de simples performances comportementales), et non les actions elles-mêmes. [...] Le problème est alors que tout dépend de votre préférence⁷⁰ ». Ce qui revient à neutraliser l'objet de l'acte moral et à le rendre disponible pour d'innombrables descriptions — détachées de tout critère objectif — sur la base d'intentions ultérieures...

A contrario, en partant de la conception de l'objet moral développée par le n° 78, § 1 de *Veritatis splendor*, il apparaît clairement que l'objet de l'acte commis par Paul Touvier est « vouloir la mort de sept juifs ». Cet « acte-base intentionnel » est mauvais, quelles que soient les intentions ultérieures qui le motivent. Bien plus, il permet de douter de l'authenticité des intentions ultérieures.

2. On nous objectera que l'Église a toujours admis le principe de la légitime défense, mais justement : comme l'explique très bien saint Thomas, dans un cas de légitime défense, il n'y a nullement volonté de tuer l'agresseur⁷¹. La mort de l'agresseur est une conséquence purement physique, non voulue — on parle de « conséquence indirecte » qui advient *praeter intentionem* —, de l'acte de « protéger sa vie », unique objet choisi. C'est pourquoi l'exigence de proportion dans la riposte à l'agression ne signifie aucunement qu'il serait licite de tuer pour se défendre — hypothèse explicitement réfutée par saint Thomas⁷² —, mais constitue simplement un indice matériel de la rectitude de l'intention, de l'absence d'intention de tuer. Autrement dit, le coup mortel porté à l'agresseur est de l'ordre du réflexe. La formulation donnée par saint Thomas à l'intitulé de l'article qu'il consacre à ce sujet est très éclairante : il ne s'agit pas de « tuer un homme pour se défendre (*occidere hominem ut seipsum defendat*) » — acte dont la structure intentionnelle est bien celle de l'élection d'un moyen mauvais en vue d'une fin bonne —, mais de « tuer

70. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 251.

71. Cf. *Sum. theol.*, II^a-II^{ae}, q. 64, a. 7.

72. Cf. *ibid.* : « Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat. »

quelqu'un en se défendant (*occidere aliquem se defendendo*) » — acte n'incluant pas dans sa structure intentionnelle une volonté criminelle⁷³.

Ce qui est trompeur dans le cas étudié, c'est que le meurtre et la légitime défense aboutissent matériellement à la même conséquence : la mort d'un homme. On serait donc tenté d'estimer que nos distinctions sont des subtilités de moralistes manquant singulièrement de réalisme. À quoi nous répondrons que ne plus percevoir la différence entre une mort voulue et une mort advenue signifierait tout simplement la ruine de la morale en ses fondements les plus intuitivement évidents — dérive qu'une considération de l'acte moral « dans la perspective de la tierce personne », et non plus « dans la perspective de la personne qui agit », prépare de manière sournoise.

3. Pour conclure avec notre exemple, nous voudrions faire une brève remarque à propos de la peine de mort, très longtemps admise par la morale chrétienne. Comme le fait remarquer très justement M. Rhonheimer, au-delà de similitudes matérielles évidentes et de conséquences physiques strictement identiques, le contenu basique intentionnel de cette action n'est en rien assimilable à un meurtre : « Une punition ne vise pas à nuire à la personne en question (il ne s'agirait pas d'une contrepartie, mais d'une vengeance), mais à rétablir la justice violée. [...] Une action punitive se réfère intentionnellement au "rétablissement de la justice". Elle est donc *objectivement* une action de justice⁷⁴. » Ce n'est qu'une fois qu'on a clairement identifié ce contenu basique intentionnel de l'action « exécuter une peine capitale » que l'on peut considérer aussi l'utilité ultérieure de cette action (et la poursuivre comme intention ultérieure) : finalité dissuasive, finalité médicinale, etc. Les considérer avant d'avoir considéré l'identité intentionnelle basique de cette action serait admettre, en principe, que la fin puisse légitimer les moyens, et que l'on puisse ainsi, par exemple, « sacrifier » la vie d'un homme à des fins dissuasives, en vue de l'intérêt général de la société — ce qui nous ramènerait à ce que William May a appelé le principe de

73. Il est extrêmement significatif que L. Janssens, qui apporte depuis quarante ans une caution thomiste aux courants conséquentialiste et proportionnaliste, analyse cet article de saint Thomas en faisant de l'Aquinat un proportionnaliste avant l'heure, admettant que l'on puisse vouloir la mort de quelqu'un pour une raison proportionnée — ce qui, pour être très révélateur, n'en est pas moins incompréhensible au vu du texte de saint Thomas : cf. L. JANSSENS, « Teleology and Proportionality... ».

74. M. RHONHEIMER, *La Prospettiva della morale...*, p. 284. S'agissant du rétablissement de l'ordre public, il est bien évident que seule l'autorité chargée de gérer le bien commun peut légitimement l'accomplir, ce qui distingue la peine de mort de la vengeance.

Caïphe, en vertu duquel « il vaut mieux qu'un homme meure pour tout le peuple⁷⁵ ».

L'exemple examiné constitue une excellente transition avec le point que nous voudrions maintenant évoquer. Il s'agit de la compréhension de l'enseignement de *Veritatis splendor* au sujet de l'objet moral au sein d'une éthique des vertus, thème qui nous amène au-delà des strictes limites du document pontifical — lequel rappelle simplement « les principes nécessaires pour le discernement de ce qui est contraire à la “saine doctrine”, et [...] les éléments de l'enseignement moral de l'Église qui semblent aujourd'hui particulièrement exposés à l'erreur, à l'ambiguïté ou à l'oubli⁷⁶ », sans prétendre « imposer aux fidèles un système théologique particulier, encore moins un système philosophique⁷⁷ ».

75. *Jn* 18, 14. — M. Rhonheimer (« Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 261, n. 52) précise lui-même qu'il ne s'agit pas *ici* de savoir si la peine capitale est une punition juste ou proportionnée, mais uniquement de déterminer « the basic objective meaning of the corresponding acts as actions of punishment or retributive justice ». Pour trancher cette question de l'adéquation de la peine de mort, voici le critère qu'il propose : « En termes généraux, nous pouvons dire que pour justifier la peine de mort comme peine adéquate, il faut démontrer qu'elle est nécessaire pour rétablir la justice, et cela signifie également : pour conserver la société humaine en tant que communauté de droit » (ID., *La Prospettiva della morale...*, p. 287).

On sait les débats houleux qui ont surgi à propos des numéros du *Catéchisme de l'Église catholique* consacrés à cette question, et les modifications sensibles qu'ils ont connues dans l'*editio typica*, suite à l'encyclique *Evangelium vitae* : cf. Marie HENDRICKX, « Le Magistère et la peine de mort : Réflexions sur le Catéchisme et “Evangelium vitae” », *NRT* 118 (1996), p. 3-22. Nous ne voulons pas entrer dans cette difficile question, mais simplement relever un point qui nous semble devoir encore être éclairci. La question de la peine de mort est en effet traitée dans le paragraphe sur la légitime défense « des personnes et des sociétés » : il s'agit de mettre « l'agresseur hors d'état de nuire » (*CEC*, n° 2265). Ainsi, « l'enseignement traditionnel de l'Église n'exclut pas, quand l'identité et la responsabilité du coupable sont pleinement vérifiées, le recours à la peine de mort, si celle-ci est l'unique moyen praticable pour protéger efficacement de l'injuste agresseur la vie d'êtres humains » (*CEC*, n° 2267). Cette perspective générale ne va pas sans poser problème. Le fait de tuer, dans un cas de légitime défense, est en effet accidentel, il advient *praeter intentionem*. En témoigne, le plus souvent, la surprise ressentie par celui qui se défend, la rapidité des faits, le caractère réflexe du coup fatal, etc. Il nous semble difficile de prétendre que le contexte éthique de l'exécution d'un condamné à mort soit similaire. Cet homme ne représente plus en effet pour la société un danger actuel. Certes, il peut représenter un danger potentiel, mais « illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat ».

C'est à cause de ces difficultés, nous semble-t-il, que le *Catéchisme de l'Église catholique* se montre extrêmement prudent. D'abord par l'adjonction, dans l'*editio typica*, d'un troisième paragraphe au n° 2267, qui restreint considérablement les situations où la peine de mort pourrait être considérée comme légitime défense. Ensuite par l'introduction, et ce dès la première édition, d'un numéro où il est traité de l'enseignement traditionnel sur les fonctions de la peine en général (n° 2266). On y lit notamment : « La peine a pour premier but de réparer le désordre introduit par la faute » (cette formulation de la fonction « vindicative » de la peine présente l'avantage d'éviter d'assimiler trop facilement la réparation à une vengeance).

76. *VS*, n° 30.

77. *VS*, n° 29.

3. Vertus, normes et objets : la doctrine sur les actes intrinsèquement mauvais au sein d'une éthique des vertus

a) Au cœur du sujet agent : la perspective de la personne qui agit

Au-delà des éclaircissements qu'il fournit à propos de *Veritatis splendor*, M. Rhonheimer défend une thèse de fond : l'enseignement sur les actes intrinsèquement mauvais — et donc, *a fortiori*, sur l'objet moral — n'est pleinement compréhensible que dans le cadre d'une éthique des vertus. Une telle position ne va pas de soi : d'autres auteurs affirment explicitement le contraire, bien qu'ils acceptent sans réserves le document pontifical. Ainsi Germain Grisez et John Finnis⁷⁸ ou encore William May⁷⁹.

Cette pluralité d'opinions manifeste que nous entrons véritablement ici dans le domaine de l'élaboration théologique, et que *Veritatis splendor* n'a pas outrepassé la limite qu'elle s'était fixée : ne pas entrer dans des discussions d'écoles. Les divergences entre nos auteurs portent donc sur la manière de rendre raison de manière cohérente de la doctrine de la moralité *ex objecto*, et non sur sa validité. Esquissons brièvement la présentation du cadre éthique et anthropologique général proposé par M. Rhonheimer : celui d'une éthique des vertus.

1. La personne humaine est un être de désir. Sa volonté, appétit rationnel, est naturellement inclinée vers ce que la raison perçoit comme bien — saint Thomas parle à ce propos de *voluntas ut natura*. La raison, en tant qu'elle est prise dans le dynamisme volitif de la personne, « devient » raison pratique : la volonté veut le bien, et pour cela « sollicite » la raison, lui quémant le bien qu'elle désire et que seule la raison peut lui fournir.

C'est ainsi que ce que l'on appelle le « premier principe de la raison pratique », exprimé par la formule « il faut faire le bien et éviter le mal (*bonum est faciendum, malum est vitandum*) », ne constitue ni une prémisses théorique analogue à celles qui président aux syllogismes de la raison théorique, ni un commandement adressé par la raison à la volonté.

78. Cf. G. GRISEZ e J. FINNIS, « Gli atti intrinsecamente cattivi », dans *Lettera Enciclica Veritatis splendor del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II*, Testo e commenti, « Quaderni de L'Osservatore romano, 22 », Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1996, p. 227-231 [p. 227].

79. Cf. W.E. MAY, « Los actos intrinsecamente malos y la enseñanza de la enciclica "Veritatis splendor" », *Scripta theologica* 26 (1994), p. 199-219 [p. 209].

Elle est l'expression d'un « fait volitif primaire » : L'homme veut le bien (c'est-à-dire ce qui est perçu par la raison comme bien) et veut éviter le mal (c'est-à-dire ce qui est perçu par la raison comme mal). C'est ce désir du bien qui est à l'origine de cette « extension » de la raison théorique qu'est la raison pratique⁸⁰.

Sous la mouvance de ce dynamisme volitif fondamental, la raison pratique saisit spontanément comme biens humains, et en tant que tels désirables (*bona debita*), les biens vers lesquels les différentes puissances de la personne sont déjà orientées, abstraction faite de leur insertion dans l'unitotalité ontologique — *suppositum* — que constitue la personne humaine (*bona propria*), mais qui possèdent en vertu de cette insertion « une intrinsèque *proportio ad rationem*⁸¹ ».

Or, dans l'acte même où elle saisit comme bien pour la personne le bien auquel tend l'inclination naturelle, la raison rapporte — là encore spontanément — le bien particulier auquel tend l'inclination au bien de la personne dans son ensemble⁸². Cette saisie rationnelle spontanée des biens auxquels tendent les inclinations naturelles constitue les principes de la raison pratique, qui sont les fins des vertus — la justice, la tempérance, la force, etc.⁸³. Bien que ces principes ne fournissent encore aucune indication précise sur le comportement à adopter pour être juste, tempérant, fort, etc., ils constituent la prémisse du raisonnement qui permettra de déterminer ce comportement.

Sur la base de ces fins, dont l'intention est garantie par les vertus (dimension intentionnelle), va s'opérer la délibération et l'élection de l'action à poser *hic et nunc* pour réaliser, incarner, cette fin visée. Cette *electio* ne s'opère pas au niveau de la raison pratique mais au niveau des appétits (rationnel et sensible) : c'est la dimension élective des vertus, qui en constitue l'élément principal, le couronnement⁸⁴. Pour le dire

80. Une précision s'impose. Lorsque nous parlons ici de « raison pratique », nous désignons cet exercice spontané et préscientifique de la raison par lequel elle dirige la vie morale de tout homme. La science morale apparaît comme un savoir réflexif et second qui trouve son point de départ dans cette expérience morale. C'est cette différenciation entre les deux niveaux du savoir moral que vise Cajetan en distinguant la *ratio practica in actu exercito* et la *ratio practica in actu signato* : voir son *Commentaire à la Somme de théologie*, I^a-II^{ae}, q. 58, a. 5, com. VIII, reporté dans l'édition Léonine de la *Sum. theol.*, vol. VI, Romae, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891, p. 378.

81. M. RHONHEIMER, « Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 165.

82. Nous nous inspirons ici de la terminologie de VS, n° 13.

83. Saint Thomas tient que cette saisie spontanée est l'œuvre d'un *habitus* naturel : la syndérèse.

84. Ainsi la vertu est d'abord et avant tout définie par saint Thomas d'Aquin comme « *habitus electivus* » : cf. les références données dans l'excellent petit ouvrage A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La*

avec les mots de A. Rodríguez Luño : « L'élection est un acte de l'appétit, illuminé par le jugement pratique de la raison, qui a pour objet les moyens pouvant être immédiatement ou prochainement mis en œuvre en vue d'une fin préconçue et recherchée⁸⁵. »

Chez l'homme vertueux, l'impératif par lequel la raison pratique indique à la volonté le bien à accomplir est en quelque sorte anticipé par le dynamisme appétitif qui se dirige intuitivement, par connaturalité, vers le bien connu par la raison. Ainsi, ce sont toutes les fibres de l'homme vertueux qui, unifiées, tendent vers le bien. Alors seulement le bien est voulu d'une manière pleinement humaine⁸⁶.

L'aboutissement de tout ce processus est l'*actus exterior* (au sens d'*actus imperatus* et non d'acte « visible ») qui est la réalisation, l'exécution de la décision (*electio*) opérée sur la base des intentions du sujet (*intentio*)⁸⁷. Ce qui nous ramène au thème de l'objet moral...

2. La trop rapide synthèse que nous venons d'offrir est doublement éclairante pour la question de l'objet de l'acte moral, qu'elle resitue dans ce que nous pourrions appeler « l'architectonique de l'agir ».

D'abord, ce qui vient d'être expliqué permet de comprendre pleinement pourquoi l'objet de l'acte moral est *aliquid a ratione constitutum*,

Scelta etica, Il rapporto tra libertà e virtù, Milano, Ares, 1988, p. 26-27, n. 4. Saint Thomas tient ainsi que « la bonne inclination à la vertu est une vertu initiale mais n'est pas encore une vertu parfaite » (*Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 58, a. 4, ad 3).

85. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La Scelta etica...*, p. 83.

86. Ce n'est que dans le Christ que s'accomplit pleinement cet épanouissement harmonieux de la nature humaine; ce sont d'abord les traits du Nouvel Adam que dessine la *Secunda Pars* de la *Summa theologiae*.

87. Cf. le très bon résumé de A. Rodríguez Luño (« "Veritatis splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio » [II]..., p. 64) : « Saint Thomas souligne l'unité de la raison pratique. La raison qui a comme principes spécifiques les fins des vertus est la même qui détermine ce qu'il convient de faire ici et maintenant (prudence). Bien plus, elle peut déterminer ce qui doit être fait ici et maintenant en tant que le raisonnement pratique a son point de départ dans le désir des fins des vertus et, à travers un processus de concrétisation toujours plus grande, arrive à déterminer l'action concrète avec laquelle on réalise ici et maintenant la justice, la tempérance, etc. La vertu de prudence perfectionne le moment éminemment concret de la raison pratique : le jugement sur le choix à faire ici et maintenant. [Ceci] signifie que dans le raisonnement pratique, le désir de la fin vertueuse est la phase initiale d'un processus qui culminera dans l'action concrète et particulière, ce qui équivaut à considérer l'intention bonne comme un moment inchoatif et encore imparfait, quoiqu'il soit nécessaire, de l'agir moral. [...] Il en découle que le choix, en présupposant et en conservant la signification éthique de l'intention, lui ajoute de nouveaux éléments : la bonne intention devient réalité ou est niée dans les choix. L'échec au plan de la décision concrète rendrait vaine la bonne intention. La bonne intention peut céder ou se dissiper face au premier obstacle rencontré, par manque de fermeté ou parce que manque la prudence. »

fruit d'une *ordinatio rationis*. En effet, si la raison acquiert ce caractère « structurant » à l'égard du réel, ne se contentant plus seulement d'en recevoir les formes mais les constituant à partir de la *materia ex qua* — c'est-à-dire justement du donné éparpillé constitué par les êtres en face desquels elle se trouve —, c'est en vertu de cette insertion dans le dynamisme volitif de la personne. Mue par la volonté, la raison organise le réel, structure l'action à accomplir.

Ensuite, l'objet ainsi constitué par la raison prise dans le dynamisme volitif — et par là même pratique — ne peut qu'être une réalité intentionnelle : on voit mal une raison voulante constituer un objet inanimé. Déjà donc *in ordine specificationis* — et non pas seulement *in ordine executionis* — l'objet moral, l'acte humain tel que la raison le propose à la volonté, est une réalité intentionnelle.

Mais plus profondément encore, notre esquisse du dynamisme de l'agir — tel que seule peut en rendre compte de manière pleinement satisfaisante une éthique des vertus — permet un éclairage nouveau sur la question déjà tant évoquée de l'objectivité dans la vie morale.

b) *Quelle objectivité pour l'agir ?*

La conception de l'objet moral, que nous avons défendue à la suite de *Veritatis splendor*, pose une question très réelle qu'une trop grande focalisation sur les débats opposant les défenseurs de l'encyclique et les auteurs téléologistes ne doit pas conduire à occulter : pour être moins arbitraire que la conception téléologiste, le concept intentionnel d'objet moral défendu notamment par l'encyclique n'en est-il pas moins dangereusement subjectiviste ?

Étant acquise la possibilité de distinguer *rigoureusement* entre intentionnalité intrinsèque et intentions ultérieures, la réponse à cette question se situe à un triple niveau. D'abord, il s'agit de préciser le concept de vérité pratique. Ensuite, il s'agit de préciser les rapports entre l'aspect formel et l'aspect matériel de l'objet de l'acte. Enfin, nous devons dire quelque chose du contexte dans lequel s'inscrit l'acte moral.

1. Selon l'expression de M. Rhonheimer⁸⁸, la vérité pratique est « la vérité de la subjectivité ». Elle n'est nullement mesurée par rapport aux choses (*adequatio rei et intellectus*) : elle trouve sa mesure dans la « rec-

88. M. RHONHEIMER, « Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 174.

titude du désir »⁸⁹. Le vrai pour la raison pratique, et le bien pour la volonté, ne sont pas pensables en dehors de cette référence essentielle au sujet agent. Ainsi « c'est l'une des assertions les plus importantes de l'éthique classique des vertus que d'affirmer l'existence de conditions pour la rectitude fondamentale des actions qui dépendent de structures basiques de la "rectitude du désir" et qu'il est donc possible de décrire des types particuliers d'actions, dont le choix impliquera toujours un désir faussé (*wrong*)⁹⁰ ». Cette affirmation de M. Rhonheimer est assez elliptique. À la lumière pourtant de ce que nous avons expliqué sur le processus délibératif, elle s'éclaire parfaitement : ces « structures basiques de la "rectitude du désir" » sont les fins des vertus, qui sont les principes du syllogisme pratique. Une action intrinsèquement mauvaise, c'est-à-dire mauvaise selon son objet, est donc une action qui « fausse » le vouloir de l'homme, qui le détourne de sa tension vers le bien, que l'homme ne peut pas choisir sans que sa volonté soit rendue mauvaise.

Le concept intentionnel d'objet moral n'est donc nullement subjectiviste. Il a son objectivité, mais qui prend le visage singulier de « vérité de la subjectivité » ou, pour le dire autrement, de « vérité de la tension de l'homme vers le bien ».

2. En ce qui concerne le rapport entre la matérialité et la formalité de l'action, il convient de souligner avec M. Rhonheimer que si « nous avons un pouvoir assez étendu d'organiser nos actions intentionnellement, [il y a...] des limites naturelles données à ceci⁹¹ », ce que A. Rodríguez Luño illustre par un exemple suggestif : je peux certes exprimer mon affection de bien des façons, mais donner à mon ami un coup de poing susceptible de lui arracher la mâchoire ne peut que très difficilement être tenu pour une marque d'amitié !

On peut parler d'une « résistance » du réel au pouvoir organisateur de la raison humaine, au nom même de la rationalité de l'agir. Tout comportement n'est pas apte à recevoir ou à être informé par n'importe quelle intention, de même que tout corps animal n'est pas apte à l'infusion d'une âme humaine. Certes, la forme exerce sur la *materia ex qua* une force d'assimilation, d'organisation. Mais précisément : cette force ne peut aller contre les « faits », et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle

89. A. Rodríguez Luño, dans son petit livre déjà cité (*La Scelta etica...*, p. 132), affirme de même : « La vérité pratique consiste dans la conformité de la raison avec l'appétit droit. » Sur cette question, l'auteur renvoie notamment à *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 57, a. 5, ad 3.

90. M. RHONHEIMER, « Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 174.

91. *Ibid.*, p. 255.

il arrive parfois qu'en y réfléchissant de plus près, le sujet agent renonce à la modalité de comportement qu'il avait initialement envisagée pour incarner son intention. Le rôle déterminant de la raison pratique dans la structuration de l'agir est ici le rempart contre l'arbitraire, l'irrationnel.

3. Cette résistance du réel face à la volonté ne tient pas seulement à l'aptitude ou non d'un comportement à incarner une intention. Elle est aussi liée au « contexte » dans lequel l'acte est posé :

Étant donnée une situation déterminée (qui est précisément donnée et ne dépend pas de la volonté du sujet ou de sa préférence), il ne m'appartient pas de décider si tirer dans le cœur d'une personne est ou non un acte de punition. [...] Il y a des contextes donnés (dessinés par les circonstances et reconnaissables, en tant qu'unité contextuelle signifiante, seulement par la raison pratique) qui, en un sens élémentaire, décident de la sorte d'intentions que nous pouvons avoir si nous choisissons un « genre de comportement » déterminé, indépendamment d'intentions ultérieures. [...] Même s'il n'y a aucun acte (et aucun objet) possible sans qu'une intention soit impliquée, ce que l'intention peut raisonnablement être ne dépend pas de pures préférences, ou décisions, ou autres pouvoirs du sujet. Ceci est (dans de nombreux cas, mais non pas toujours) simplement donné⁹².

Ne sommes-nous pas en train de reprendre subrepticement d'une main ce que nous avons cédé de l'autre ? Aucunement. Mais « la vérité de la subjectivité » implique nécessairement de considérer l'homme non pas simplement comme une monade, mais comme un être situé, comme un être corporel et comme un être en rapport avec les autres. Tout ceci — situation, corporéité et relationnalité — constitue un donné sur lequel la volonté humaine n'a qu'un pouvoir limité, et, surtout, que la raison pratique doit prendre en compte — et prend de fait spontanément en compte — dans sa délibération sur l'acte à poser ici et maintenant.

Ces précisions indiquent que la raison pratique ne peut aucunement prétendre s'abstraire de la situation au sein de laquelle s'inscrit l'acte. L'intentionnalité de l'agir, son sens, lui vient de la façon dont le sujet se rapporte à cette situation. L'idée de rapport est d'ailleurs inscrite dans le terme même d'intention : en un sens, par son agir, l'homme s'ajuste au réel et aux réalités vers lesquelles il tend et sur lesquelles il œuvre. On comprend alors la triple conclusion de M. Rhonheimer : « [1] On peut décrire des choix concrets de comportement comme erronés ou mau-

92. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 256.

vais indépendamment d'intentions ultérieures. [2] De telles descriptions incluent toutefois toujours une intention basique. [3] Une intention qui présuppose elle-même un contexte éthique significatif donné, sans lequel aucune intention, formée par la raison, n'existerait⁹³. »

4. Ces précisions concernant le rapport comportement / intentionnalité et le rapport intentionnalité / contexte de l'action permettent de préciser la façon dont il faut comprendre l'opposition établie par nos auteurs entre la perspective de la première personne et la perspective de la tierce personne. L'intentionnalité d'une action n'est pas plus inaccessible à celui qui est témoin de l'action qu'elle n'est arbitrairement déterminable par la personne qui agit. Autrement dit, dans la plupart des cas, il sera possible à un observateur extérieur de reconnaître le contenu basique intentionnel — c'est-à-dire l'objet — de l'action accomplie par un agent.

En invitant à se placer dans la perspective de la personne qui agit, *Veritatis splendor* n'entend certainement pas affirmer que le sens d'un acte serait celé au regard de tout témoin de cette action : « Ainsi votre lumière doit-elle briller devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux » (*Mt* 5, 16). Il s'agit donc simplement de décrire adéquatement l'action, c'est-à-dire en intégrant dans la description son contenu basique intentionnel, au lieu de se contenter d'une simple description physicienne à laquelle sera ajoutée, en mode de juxtaposition, une intention. L'unité de l'action, en tant que « comportement librement choisi⁹⁴ » doit se retrouver au niveau de la description : telle est la règle qu'entend rappeler *Veritatis splendor*, qui ne vise donc nullement à provoquer la ruine des détectives et autres avocats !

Une fois posés ces précisions concernant le concept de « vérité pratique » et le rapport entre les vertus et les actes, il convient de dire la relation qui s'instaure au sein d'une éthique des vertus entre vertus, actes et normes.

93. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 257. — Le terme de « contexte » employé par l'auteur ne peut pas ne pas évoquer les « morales de la situation », qui furent au centre des premières grandes polémiques qui ont secoué la théologie morale dans la deuxième partie du XX^e siècle. Il nous semble que M. Rhonheimer évite le terme de situation pour échapper à toute confusion, mais ce choix nous semble presque regrettable, dans la mesure où le concept intentionnel d'objet de l'acte moral fait droit à ce que les requêtes des éthiques de la situation avaient de fondé — en particulier en répondant aux exigences de cohérence dans l'articulation entre les normes morales négatives valables *semper et pro semper* et leurs apparentes exceptions, et en rendant compte de la plasticité de l'agir humain.

94. VS, n° 78, § 1.

c) *La fonction des normes morales au sein d'une éthique des vertus*

Pour la clarté du propos, nous partirons de l'exemple du meurtre, déjà examiné précédemment.

À propos des cas de la légitime défense ou de la peine de mort, de nombreux moralistes avaient pris pour habitude de développer ce que nous pourrions appeler une « rhétorique des exceptions », qui visait à prendre le Magistère de l'Église au piège de ses contradictions (supposées). Nous avons déjà partiellement répondu à ces raisonnements douteux, notamment en montrant que, dans notre exemple, la norme du décalogue — « Tu ne tueras point » — se référerait seulement au cas du meurtre, que seule l'« action-base intentionnelle » « vouloir tuer » était visée par lui. Cependant il nous reste à clarifier le statut des normes morales dans une éthique des vertus, afin de montrer l'erreur fondamentale de perspective qui sous-tend les malentendus dont sont victimes les moralistes conséquentialistes et proportionnalistes.

Comme le dit très justement M. Rhonheimer, les normes ne sont nullement en morale un phénomène premier, malgré leur importance pédagogique et religieuse, souvent soulignée par saint Thomas et très présente dans l'Ancien Testament. Déterminantes de par leur fonction, elles n'en sont pas moins une réalité seconde — ce qui explique que l'Aquinat organise la *Secunda Pars* de sa *Summa theologiae* à partir des vertus, et non à partir des commandements. Les normes sont en effet « des formulations réflexivo-linguistiques des principes [de la raison pratique]⁹⁵ » ; autrement dit, elles se situent au niveau de la *ratio practica in actu signato*, au niveau de la science morale — même en son expression la plus élémentaire : la transmission pédagogique d'une sagesse éthique au sein d'un groupe humain — et non au niveau de la *ratio practica in actu exercito*.

La distinction de ces deux niveaux de rationalité morale est ici décisive, et ce d'une double manière. D'une part, les normes « possèdent de par leur nature une transparence au principe pratique qui se situe à leur fondement et aux vertus correspondantes⁹⁶ », et on peut ainsi voir dans les normes le reflet des requêtes de justice, tempérance, etc., de l'agent moral. D'autre part, « c'est seulement sur la base de cette transparence que [les normes] peuvent être comprises et interprétées de façon adéquate⁹⁷ », et donc l'intelligence de la norme supposera toujours qu'elle

95. M. RHONHEIMER, *La Prospettiva della morale...*, p. 269.

96. *Ibid.*, p. 270.

97. *Ibid.*

soit reconduite au principe pratique qu'elle exprime (en sa forme élémentaire — ainsi pour le premier principe de la vertu de justice, qui énonce qu'il faut donner à chacun ce qui est sien; ou appliqué à un cas donné — ainsi pour cette concrétisation du premier principe de la justice qu'est l'interdiction du meurtre).

Dans la perspective de la morale, le rapport entre la norme et l'action est exactement inverse à celui qui existe dans la logique juridique. Dans cette dernière, en effet, c'est la norme qui détermine l'action juste et l'action injuste, laquelle norme trouve sa raison d'être dans son utilité pour le bien commun. La norme est donc première par rapport à l'action. Dans la perspective morale, il en va autrement : la norme est un phénomène second, réflexivo-linguistique. Ce qui est premier, ce sont les actions intentionnelles et les principes de la raison pratique, qui sont les unes et les autres *aliquid a ratione constitutum*, fruit d'une *ordinatio rationis*⁹⁸.

Les normes morales apparaissent ainsi comme « une manière relativement spécifique de parler d'actions humaines intentionnelles et de leurs principes pratiques ». Plus précisément, elles sont « des propositions normatives [...] au sujet d'actions intentionnelles fondées sur les principes pratiques »⁹⁹. Elles sont donc des réalités spéculaires, nécessaires pour exprimer notre vie morale et assurer la communication et la transmission d'une sagesse éthique, mais qui ne subsistent jamais en elles-mêmes, en ce sens que :

quand nous « observons » une norme morale, nous n'observons pas une règle pour son caractère convenable, mais nous accomplissons l'acte d'une vertu, c'est-à-dire visons et choisissons un certain aspect de ce qui est bien pour l'homme. L'expression « observer une norme » est seulement une manière de parler de ce fait : en réalité [...] nous ne suivons pas des normes, mais choisissons et accomplissons des actions bonnes et mauvaises¹⁰⁰.

98. Il est ainsi intéressant de relever qu'au niveau de la *ratio in actu exercito*, « il existe un parallélisme entre, d'une part, la constitution des objets d'actions comme objets moraux et, d'autre part, la constitution des préceptes de la loi naturelle » (M. RHONHEIMER, « Intrinsicly Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 184). Nous ne pouvons nous arrêter sur ce point, qui relie très étroitement les deux problématiques qui ont été au cœur des débats entre théologiens moralistes depuis quarante ans : le thème de l'objet moral et celui de la loi naturelle. Nous renvoyons aux analyses de M. Rhonheimer dans *La Prospettiva della morale...*, chap. V. « *Struttura della ragionevolezza* », p. 223-340.

99. M. RHONHEIMER, « Intrinsicly Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 184.

100. ID., *La Prospettiva della morale...*, p. 273. — Toutes ces clarifications sont précieuses pour résoudre les problèmes fictifs classiquement présentés comme des situations de « conflits de devoirs ».

Nous n'avons donc pas d'abord une norme (par exemple « Tu ne tueras pas ») sous laquelle seraient subsumés différents comportements matériellement décrits (par exemple « le fait de tuer »), les possibles incohérences et rigidités d'une telle méthodologie étant ensuite corrigées par des principes comme l'épikie, le double effet, etc.¹⁰¹. Le fait premier est l'« action-base intentionnelle » (par exemple le meurtre, ou « vouloir tuer ») à laquelle sont référées des propositions normatives. Les apparentes exceptions — par exemple la légitime défense et la peine de mort — ne sont en réalité pas des exceptions, mais sont tout simplement des « actions-base intentionnelles » qui ne sont aucunement concernées par la norme.

Certes, les énoncés normatifs peuvent être améliorés dans leur formulation, et l'encyclique *Veritatis splendor* y invite explicitement : « Il convient assurément de rechercher et de trouver la formulation la plus appropriée des normes morales universelles et permanentes selon les contextes culturels divers, plus à même d'exprimer constamment l'actualité historique, d'en faire comprendre et d'en interpréter authentiquement la vérité¹⁰². » Mais, en même temps, « dans la pratique il est très souvent nécessaire de pouvoir faire référence aux comportements humains avec une certaine brièveté, sans pouvoir donner des explications exhaustives sur l'intentionnalité intrinsèque de l'action (*finis operis*)¹⁰³ », et ce, bien que « ceci pose certains problèmes, surtout quand il s'agit de gestes dont l'intentionnalité intrinsèque volontaire n'est ni évidente ni univoque¹⁰⁴ ».

Le lecteur qui nous aura suivis jusqu'ici devrait maintenant percevoir la profonde vérité de l'idée-force que nous soulignons au début de cette section de notre article : l'enseignement sur les actes intrinsèquement mauvais n'est pleinement compréhensible que dans le cadre d'une éthique des vertus. Dans un tel contexte en effet, ce n'est plus seulement l'objet moral qui est considéré « dans la perspective de la personne qui agit » : c'est toute la morale qui est « une morale de la première personne »¹⁰⁵.

101. Cf. la remarque très juste, et non sans humour, de A. Rodríguez Luño, dans « "Veritatis splendor" un anno dopo. Appunti per un bilancio » (II)..., p. 73 : « Poser le problème en ces termes revient à dire que l'acte conjugal est une exception à l'interdiction de la fornication. »

102. VS, n° 53.

103. M. RHONHEIMER, *La Prospettiva della morale...*, p. 74.

104. *Ibid.*

105. Nous renvoyons de nouveau sur ce point à G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*...

Conclusion

Vingt-cinq ans avant *Veritatis splendor*, au cœur de l'été 1968, le pape Paul VI signait l'encyclique *Humanae vitae*. Ce document devait rapidement devenir la pierre d'achoppement prophétique et providentielle que l'on sait, et fut, pour une large part, à l'origine des débats qui ont secoué la théologie morale durant un quart de siècle.

À l'autre extrémité de cet arc temporel, l'encyclique offerte par Jean-Paul II aux pasteurs de l'Église et aux théologiens moralistes constitue le point d'aboutissement des débats, souvent très vifs, qui ont permis à la théologie morale de retrouver la signification authentique de ses notions les plus élémentaires, et de fournir à leur propos des précisions déterminantes. De ce puissant effort de ressourcement, les discussions autour des sources de la moralité et de la loi naturelle sont les exemples les plus frappants. Le Magistère a ainsi pu intervenir, au terme de cet ample travail dont les fruits commençaient à poindre, pour rappeler les éléments incontournables d'une théologie morale conforme à la raison et à la Révélation.

Les clarifications conceptuelles opérées dans l'encyclique, à propos de l'acte moral, s'avèrent déterminantes pour donner à une réflexion approfondie sur l'acte moral des orientations qui garantiront sa fécondité. Elles devraient en tout cas favoriser la réception des jugements inspirés par l'Esprit-Saint aux pasteurs de l'Église, en aidant à leur compréhension.

À travers les auteurs étudiés ici, nous avons voulu montrer que ce travail a été entrepris, de longue date, et qu'il a déjà porté des fruits abondants, malheureusement trop souvent ignorés¹⁰⁶. Ainsi certains ont-ils

106. Nous aurions pu citer les éclaircissements apportés à des « cas » classiques de théologie morale comme celui du vol (cf. M. RHONHEIMER, « Intentional Actions and the Meaning of Object... », p. 259), de la promesse (cf. ID., « Intrinsically Evil Acts and the Moral Viewpoint... », p. 176-179; ID., *La prospettiva della morale...*, p. 277-280), du mensonge (cf. *ibid.*, p. 288-294), de l'avortement (cf. *ibid.*, p. 313-318), de la FIVETE (cf. ID., *Etica della procreazione*, Roma, PUL-Mursia, 2001, p. 127-150), et du vote dans certaines situations (cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, « Le parlementaire catholique face à une loi gravement injuste », *L'Osservatore romano* 38 [2002], p. 6-8). — Plus généralement, des éclaircissements intéressants ont été apportés aux problèmes de la coopération au mal (cf. L. MELINA, « La cooperazione con azioni moralmente cattive contro la vita umana », dans *Commento interdisciplinare alla « Evangelium vitae »*, A cura di Elio Sgreccia e Ramon Lucas Lucas, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 467-490), ou de l'épikie (cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, « La virtù dell'*epicheia*. Teoria, storia e applicazione », *Acta philosophica* 6 [1997], p. 197-236 et p. 237-264). — Nous réservons l'examen du cas de la contraception à un éventuel article ultérieur (cf. cependant M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione...*, p. 15-109, qui se réfère fréquemment à deux travaux très stimulants

répondu à l'appel qui leur était adressé par l'encyclique *Veritatis splendor* : « Malgré les limites éventuelles des démonstrations humaines présentées par le Magistère, les théologiens moralistes sont appelés à approfondir les motifs de ses enseignements, à mettre en relief les fondements de ses préceptes et leur caractère obligatoire en montrant les liens qu'ils ont entre eux et leur rapport avec la fin dernière de l'homme¹⁰⁷. »

Le principal intérêt de ces travaux nous semble résider dans la mise en relief de la valeur d'une éthique des vertus d'inspiration thomasiennne pour la résolution de problèmes concrets auxquels les manuels post-tridentins consacraient des analyses souvent subtiles, parfois embarrassées. Ainsi démontrent-ils que la récupération d'une éthique des vertus ne permet pas seulement le dépassement des étroitesse d'une manualistique engoncée dans une considération atomisée de l'acte moral — et fermée à toute dimension spirituelle —, mais offre également un outil rationnel irremplaçable pour résoudre, mieux que la manualistique ne l'a fait, les « cas » dont on s'était peut-être trop inconsidérément moqué. Nombre de ces situations épineuses se présentent en effet à nous aujourd'hui sous des formes nouvelles. À cet égard, une éthique des vertus présente le double avantage de son amplitude — toute théologique — et de sa cohérence — toute pratique. Nous ne pouvons que souhaiter que les moralistes soient toujours plus nombreux à mettre ce bel héritage thomasien au service de la sainteté du Peuple de Dieu.

P. Jean-Gabriel KERN.

de G. E. M. Anscombe : *Contraception and Chastity*, London, Catholic Truth Society, 1975; et « You can have Sex without Children. Christianity and the new Offer », dans *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe* : vol. 3. Ethics, Religion and Politics, Oxford, Basil Blackwell, 1981, p. 82-96).

107. VS, n° 111.

Résumé. — L'encyclique *Veritatis splendor* offre de très utiles précisions sur le concept d'objet de l'acte moral, point de cristallisation des nombreux débats qui agitent la théologie morale depuis plusieurs décennies. Ces clarifications déterminantes, et trop souvent ignorées, mettent en lumière la cohérence profonde de l'enseignement sur les actes intrinsèquement mauvais, et constituent une objection imparable aux argumentations proportionnalistes et conséquentialistes, ce que manifeste l'examen de l'abondante littérature qu'il a suscitée dans les mois qui ont suivi la publication de l'encyclique. Cet apport, qui se réfère à l'enseignement de saint Thomas d'Aquin tout en dépassant les discussions entre écoles, trouve sa pleine fécondité lorsqu'il est reçu au sein d'une éthique des vertus.

Le P. Jean-Gabriel Kern, oratorien de saint Philippe Néri à Nancy, est né en 1976. Il a étudié la théologie à l'Université grégorienne et la morale fondamentale à l'Université de la Sainte-Croix. Il est maître en théologie.