NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 7 1976

Conscience et loi objective

Paul TOINET

p. 577 - 591

https://www.nrt.be/en/articles/conscience-et-loi-objective-1135

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Conscience et loi objective

Le problème abordé ici comporte plusieurs sortes de difficultés. En premier lieu, il s'agit d'un problème d'ordre métaphysique. On ne peut l'éclairer finalement qu'à partir d'une certaine notion d'*être*. Et pour mettre en œuvre une idée d'être, on ne peut attendre que tous ceux qui professent la philosophie se soient mis d'accord à son sujet. On doit se préoccuper avant tout de sa valeur de vérité. Or l'accès au vrai est chose difficile. Et voici une deuxième difficulté : le langage auquel nous recourons, nous autres modernes, lorsque nous réfléchissons sur un problème de cette sorte, est rempli d'équivoques. Je veux dire que des termes tels que *conscience, loi, liberté, obligation,* sont utilisés selon des sens assez divers soit par les philosophes, soit dans le langage courant. Et ceux qui les utilisent connaissent rarement la nature et la signification de cette diversité. C'est pourquoi une grande confusion règne dans notre culture et dans nos jugements de valeur sur ce sujet. Enfin, une troisième difficulté tient à ceci : non seulement ces termes, chargés de tout un héritage philosophique et spirituel, témoignent des crises passées et présentes de la pensée, mais ils ont très souvent pour effet de provoquer des réactions passionnelles. L'origine de telles réactions est à situer surtout dans l'inconscient. Mais s'il en est ainsi, nous voilà engagés dans un domaine particulièrement obscur. Nous touchons à l'un des aspects les plus délicats, les plus profonds, les plus rarement étudiés, de ce problème théologique des rapports entre conscience et loi objective. Pour essayer de voir un peu plus clair dans ces données si complexes, je vais examiner les quatre questions que voici : 1. A quelle situation générale de notre société et de notre culture se rattache la tendance, si répandue actuellement, à penser ce rapport conscience-loi en termes de rivalité et de conflit, et cela de manière souvent systématique ? — 2. Quelles sont les racines **philosophiques et théologiques de cette situation ? — 3. Comment**

chaque homme peut-il clarifier ses propres réactions et ses prises de position devant le débat ainsi engagé ? — 4. Quelle perspective théologique permettrait d'accorder entre elles des valeurs morales, des instances telles que la loi et la conscience personnelle, au lieu de subir la dictature, en ce domaine, de certains courants d'opinion étrangers à la vérité du Christ ?

I. — REGARD SUR LE CONTEXTE ACTUEL DU PROBLÈME

Les faits que je vais évoquer sont observés à partir de la France. Je ne prétends pas qu'on les retrouve partout tels quels. Ils semblent pourtant assez généralisés dans nos sociétés libérales, et chez certains chrétiens (notamment intellectuels). Et je les crois significatifs. Je constate donc ceci : une tendance à affirmer que la définition traditionnelle du rapport entre la conscience individuelle, d'une part, et ce que l'autorité présente comme un ensemble de lois impératives, d'autre part, n'est plus satisfaisante aujourd'hui. Non seulement ce rapport est méconnu par des transgresseurs nombreux et impénitents, mais il est contesté en lui-même par certains, jusqu'au cœur de l'Eglise. On considère, en effet, qu'il heurte l'homme moderne en sa dignité parce que cet homme a le droit de s'accomplir dans la liberté, y compris au point de vue religieux. Ce droit peut entraîner pour lui le devoir d'entrer en conflit avec ce qu'on appelle l'*ordre établi*. Car on estime que cet ordre-là, institué et maintenu par un petit nombre d'individus au nom de l'autorité civile, ou universitaire, ou ecclésiale, a quelque chose de fondamentalement injuste.

Il est injuste, d'abord, parce qu'il ne respecte pas suffisamment l'exigence d'autonomie des individus de la société moderne, maintenant que ceux-ci aspirent à un statut de majorité. Ensuite, cet ordre est injuste parce qu'il correspond aux intérêts d'un petit nombre de privilégiés, qui ont hérité de la fortune, de la culture, du pouvoir, et qui agissent avant tout en considération de leurs avantages. Or ces avantages supposent le maintien autoritaire de l'état de choses antérieur. Celui-ci est pourtant condamné par le mouvement de l'histoire. L'avenir se trouve sous le signe des collectivités, des « masses ». Dans l'histoire passée, celles-ci ont été maintenues, de gré ou de force, par nécessité ou par principe, en situation d'aliénation. Elles sont en train de prendre conscience aujourd'hui, à travers le monde, de cette énorme injustice, en même temps que de leur force. C'est elles qui construiront l'avenir en l'inventant. Elles feront en sorte que ce soit l'homme, non le pouvoir, non l'argent, non la machine, qui impose sa loi. Et cette loi aura pour fondement l'égalité dans la liberté. L'autorité sera encore nécessaire, mais seulement pour défendre et favoriser le droit du plus grand nombre au bonheur, et pour en organiser le bon fonctionnement.

Si ce nouvel ordre doit advenir rapidement, cela suppose qu'on travaille à l'ébranlement de l'ancien. D'ailleurs, un peu partout dans le monde, et à tous **les niveaux de la société, l'actuel climat révolutionnaire ou anarchiste semble**

attester que cet ordre inhumain a une solidité moins réelle qu'apparente. Il suffirait d'une mobilisation un peu méthodique des volontés de changement pour qu'il s'effondre et que la construction d'autre chose devienne possible. Toutefois le réalisme oblige à mesurer la puissance répressive dont dispose la société encore en place. Les hommes qui y entretiennent l'appareil gouvernemental, au service des grands intérêts économiques, ne capituleront que sous la pression des masses. Celles-ci doivent renverser en leur faveur l'équilibre des forces.

Toutes ces thèses sont connues. On pourrait cependant considérer que la critique de la société politique ne touche en rien aux principes et aux conduites des chrétiens face à leur Eglise ; qu'il s'agit uniquement d'une réaction élaborée par la conscience politique des plus généreux et des plus clairvoyants des citoyens, mais qu'elle ne porte pas l'attaque contre la loi divine, ni même contre les lois ecclésiastiques essentielles. Pourquoi ne serait-il pas possible à un même homme de critiquer radicalement le système profane dont il déplore l'iniquité, et de s'en tenir à une attitude de fils docile au sein de l'Eglise ? Le Christ n'a-t-il pas lui-même suscité dans l'humanité cette faim et cette soif de justice, cette impatience eschatologique, qui s'expriment aujourd'hui en refus des systèmes oppressifs ? Cela n'est-il pas le fruit de la prédication évangélique ? Si donc les lois établies par l'Eglise sont d'inspiration évangélique, il doit être possible d'acquiescer en pensée et en acte à l'autorité du Christ qui s'exprime en elles, tout en rejetant au nom de cette même autorité du Christ un ordre profane qui se trouve en opposition avec le bien commun.

En fait, nous savons fort bien que cette façon de dissocier l'attitude adoptée à l'égard de l'ordre profane de l'attitude à l'égard de la loi ecclésiale n'est pas susceptible d'être envisagée indépendamment du contexte où le chrétien se trouve placé. Une telle dissociation n'ira d'ailleurs jamais à autoriser une attitude manichéenne. C'est sur certains points seulement qu'elle pourra être exigée par la conscience chrétienne : ainsi, lorsqu'entre l'Eglise et le pouvoir séculier une opposition radicale existe au niveau des principes moraux. L'Eglise se trouve en butte à une persécution officielle, sanglante ou administrative (et psychologique), et la population lui garde, à elle seule, un attachement à base de confiance. Par contrecoup cette même population refuse d'adhérer aux principes politiques du régime persécuteur, bien qu'elle doive souvent se résoudre à supporter le régime lui-même. Même si elle voulait s'insurger contre lui au nom de la liberté de croire et de pratiquer, avec l'espoir d'imposer un autre régime temporel, elle est le plus souvent impuissante à passer aux actes. Le régime veille à tenir en échec la moindre velléité de protestation extérieure. Dans ce cas il apparaît **que la situation du citoyen croyant comporte soumission tant à l'égard**

de la loi divine promulguée dans l'Eglise qu'à l'égard de certaines lois humaines qu'il réprouve peut-être intérieurement, mais n'envisage ni de transgresser ni même de critiquer ouvertement. La soumission n'aura évidemment pas le même sens selon que l'intéressé adhère religieusement à la loi ecclésiale, en esprit de foi et d'amour, ou qu'il subit par crainte du pire, par nécessité de survivre, un ordre politique dont il condamne en conscience l'idéologie et certains moyens d'action.

Qu'en est-il dans nos sociétés dites *libérales* ? En elles il n'existe pas d'opposition métaphysique totale entre l'autorité qui parle au nom de Jésus-Christ et celle qui parle au nom des lois civiques. On peut juger, il est vrai, que certaines de ces sociétés, où l'Eglise semble bénéficier d'un appui officiel, n'ont guère droit au qualificatif de libérales ; que l'Eglise ne veut pas, ou ne sait pas, ou ne peut pas y prendre ses distances par rapport à un système politico-social compromettant, et peu désireux de se conformer à son enseignement en matière sociale. Dans ce cas, lorsque se forment des mouvements de résistance politique au régime, ils tendent naturellement à provoquer chez ceux qui y adhèrent une attitude d'opposition à l'autorité religieuse. S'il s'agit de croyants, les voilà en difficulté avec leur Eglise et avec eux-mêmes. Ils penseront devoir se réclamer de la loi évangélique contre une loi ecclésiastique tout humaine. Si leur conscience chrétienne n'est pas apte à opérer de nécessaires discernements, ils en viendront insensiblement à une attitude contestataire même en matière de foi.

Si je considère maintenant une situation comme celle de la France, nulle opposition systématique n'apparaît entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiale. Il n'y a pas habituellement d'inféodation de celle-ci à celle-là. Or je dois constater que chez un certain nombre de prêtres, de laïcs intellectuels et de ce qu'on nomme les « militants », la tendance la plus spontanée est de réclamer une revision radicale de toute notion et de tout exercice d'autorité. Ils portent souvent des jugements parallèles sur l'ordre socio-politique actuel et sur l'autorité ecclésiastique dès lors qu'elle s'exerce effectivement. L'exemple des remous suscités dans certains milieux catholiques (pas seulement en France) par l'encyclique *Humanae vitae* et plus récemment par la déclaration *Persona humana* est assez significatif, mais il n'est pas le seul. Qu'un document ecclésiastique se présente avec quelque fermeté, par souci de maintenir la pensée et la pratique traditionnelles, il est interprété comme donnant des signes de fermeture, de durcissement, d'inintelligence de la situation présente. Il s'agit d'un document « répressif ». Toute une presse se fait alors l'écho du « malaise ». Et si les occasions de malaise semblent manquer en France, on en trouvera en d'autres points du monde. Bref,

une conscience chrétienne qui se juge elle-même mieux éclairée, plus évangélique, plus ouverte à l'action de l'Esprit, moins asservie au juridisme et au principe clérical, prétend se heurter à un système de lois et à une mentalité difficilement compatibles avec l'authentique loi nouvelle, telle que veulent la vivre les hommes conscients de leur modernité et de leur dignité.

Il est facile de sentir la fragilité de cette position, et son caractère utopique lorsqu'elle se présente de façon systématique et extrémiste. Ne nous hâtons pas toutefois de la juger, de peur de méconnaître sa signification profonde. Mais cette signification ne peut apparaître qu'à la suite d'analyses plus attentives.

II. — RACINES PHILOSOPHICO-THÉOLOGIQUES DE LA PROBLÉMATIQUE ACTUELLE

Une première remarque s'impose, et elle est significative. Dès que l'on cherche à caractériser la manière dont est perçue aujourd'hui par beaucoup (surtout parmi les jeunes) la relation entre conscience et loi objective, la réflexion rencontre des questions fondamentales où dimension politique et dimension ecclésiale sont présentes et tendent parfois à se confondre. Il semble qu'on soit ainsi très éloigné des traditionnels problèmes de morale individuelle, des « cas de conscience ». Peut-être en est-on plus proche qu'il ne paraît. On doit pourtant se demander ce que signifie cette insistance sur l'aspect politique de ce problème. Indiquerait-elle, par exemple, que les chrétiens sont entrés dans un âge nouveau, où ils ont acquis une nouvelle compréhension d'eux-mêmes, de leurs responsabilités à l'égard d'autrui, de l'étroitesse égoïste de l'ancienne conception — trop individualiste — du salut et de la pureté d'intention ? Ont-ils réellement ouvert leur pensée et leur âme aux dimensions du monde, renonçant pour cela à tout confort matériel et spirituel ? Fréquemment nous entendons développer le thème de l'opposition entre deux manières d'envisager le christianisme et la vie de foi, l'une tournée surtout vers le passé et vers soi-même, l'autre surtout tournée vers l'avenir et les autres. D'un côté, recherche d'une sécurité pour la pensée et l'action, sécurité en ce monde et aussi dans l'autre ; besoin d'être en règle avec la loi, d'observer en un esprit quasi judaïque la matérialité des préceptes, de façon à se prouver à soi-même et à convaincre autrui qu'on est dans l'ordre. On se donne ainsi une « bonne conscience », à l'abri de l'inquiétude des hommes. Et d'un autre côté il y aurait la générosité et l'audace, l'acceptation du risque évangélique ; le chrétien sait renoncer à sa tranquillité morale ; il se laisse interpeller par le tourment et l'incroyance des autres hommes ; il prend ses responsabilités sans chercher la protection

de la mère Eglise ; il refuse d'entrer dans le rôle du juste ; il accepte d'avoir mauvaise conscience et de marcher dans l'inquiétude, en inventant sa propre route. S'il juge que l'autorité enseignante connaît mal les problèmes sur lesquels elle se prononce, il s'en remettra à sa conscience.

Personne ne soutiendra que les reproches adressés ainsi à certaines formes de moralisme étroit et formaliste soient toujours sans objet. Mais personne ne peut prétendre que toute recherche de fidélité légale et de certitude morale révèle une attitude intérieure de conformisme et de pharisaïsme. D'un autre côté, on ne peut refuser toute sincérité à des chrétiens que tourmente le besoin de partager l'inquiétude de leurs frères. Mais on ne peut pas davantage garantir en toutes circonstances l'authenticité spirituelle ni même la santé psychologique des apologistes de l'insécurité. Les choses sont, en fait, très complexes, parce que le cœur humain est complexe, et que les courants idéologiques qui inspirent cette opposition entre principe d'autonomie et principe de légalité sont très enchevêtrés. Oui, l'homme est contradictoire en ses sentiments et ses jugements de valeur, et il ne discerne pas aisément de quel esprit il est, ni de quel esprit procèdent les théories dont il se réclame. Or ici problèmes psychologiques, moraux, philosophiques, culturels, théologiques, risquent d'additionner leurs obscurités. Voyons ce qu'il en est pour les arrière-plans théologiques et philosophiques.

A prendre les choses approximativement, comment caractériser le point de vue des théologiens et moralistes du moyen âge et même du XVII[e] siècle, quand ils examinaient la question des rapports entre conscience et loi objective ? En contexte catholique, ils supposaient toujours admises l'existence et la reconnaissance (en principe) d'une telle loi objective, ayant Dieu pour auteur, pour garant et pour vengeur. Ils tenaient pour admise par tous la réalité d'un ordre moral transcendant, que la législation d'Eglise a mission de signifier avec autorité. Quant au pouvoir temporel, il trouve, lui aussi, dans le Dieu législateur son origine et son droit d'être obéi. Et même si dans l'Etat ou dans l'Eglise la législation n'est pas conforme en tout à l'idéal contenu dans la loi éternelle, ces déficiences particulières ne remettent pas en cause le principe même de l'obligation morale jusqu'en sa détermination matérielle.

Quel est donc alors le problème posé par le théologien au sujet du rapport entre la loi morale et la conscience individuelle ? Celui-ci : comment un homme parvient-il à former en lui-même le jugement moral pratique, et à l'exécuter ? Comment, à partir de sa perception originaire des premiers principes de l'ordre moral (syndérèse), s'achemine-t-il vers la décision : « pour moi, actuellement, toutes choses considérées, le bien consiste à poser cet acte particulier : c'est

ainsi que je me conformerai *hic et nunc* à la volonté divine s'adressant à moi dans l'Eglise à travers la loi morale » ? Telle est la forme précise du problème. Les analyses concernant les démarches de la conscience morale pourront comporter, selon les théologiens, plus ou moins de précision. Mais pour tous il sera évident que l'action moralement juste et sainte suppose l'acquiescement intime à un ordre moral transcendant, acquiescement effectué dans la lumière de la raison et de la foi.

En va-t-il de même si l'on se place dans une perspective protestante ? En apparence les principes ecclésiologiques posés par Luther renforcent et l'autorité de la loi et l'obligation de conscience. Ne placent-ils pas directement chaque croyant sous la souveraineté de Dieu, exigeant de lui une soumission inconditionnelle à sa parole rencontrée dans la Sainte Ecriture ? Pourtant, lisons le traité sur *La liberté du chrétien,* si instructif sur le point des rapports entre loi et conscience individuelle. Il nous faut alors reconnaître que la thèse paulinienne sur la liberté spirituelle y est interprétée hors contexte, et de manière arbitraire. On lui associe une anthropologie sommaire, assurément non biblique, qui oppose l'âme et le corps, l'intérieur et l'extérieur, la loi et la liberté, la pure parole de Dieu et les « inventions humaines ». La thèse de la justification par la foi seule est à l'arrière-plan, et la manière dont est présenté le rapport entre souveraine parole de Dieu et liberté chrétienne en est ici tributaire. L'équilibre biblique est rompu sous la poussée d'un subjectivisme « existentiel » qui ne se préoccupe plus de justification métaphysique. La pensée de Luther prend une forme dialectique, paradoxale, antithétique, persuadée de traduire fidèlement par là le paradoxe de la condition chrétienne selon la Bible. Il me paraît certain, pourtant, que dès les premières thèses nous sommes engagés dans une anthropologie et dans une éthique qui ne permettront plus de mettre sous les mots *loi, liberté, conscience,* le même contenu qu'en théologie catholique. On a changé d'univers. Ainsi : « Premièrement : Afin que nous ayons une connaissance approfondie de ce qu'est un chrétien, et sachions en quoi consiste la liberté que le Christ a acquise pour lui et lui a donnée — ce dont saint Paul nous parle abondamment — je vais avancer ces deux propositions : 1. Un chrétien est un libre seigneur de toutes choses et il n'est soumis à personne. — 2. Un chrétien est un serf corvéable à toutes choses et il est soumis à tout le monde. — Ces deux propositions se trouvent clairement dans saint Paul... etc. » Luther reconnaît que ces formules sont contradictoires, mais il en justifie la coexistence par la coexistence en l'homme chrétien de deux natures, « une nature corporelle et une nature spirituelle. Par son âme il mérite d'être appelé un homme nouveau, spirituel, intérieur ; par la chair et le sang il mérite d'être nommé un homme corporel, un vieil homme, un homme extérieur, et c'est à cause de ce contraste que l'on relève dans l'Ecriture les deux propositions qui se contredisent si immédiatement... au sujet de la liberté et de la servitude... » (*Traité de la liberté chrétienne : Œuvres de Luther,* Genève, Labor et Fides, t. II, p. 275 s.).

Tout cela représente évidemment un contresens à peu près total sur l'anthropologie biblique et sur la pensée de saint Paul. Il semble assez probable que l'étrange dialectique qui nous est présentée comme paulinienne, celle de la maîtrise absolue et de la servitude absolue, a été suggérée à Luther par le texte paulinien sur la *kénose* volontaire du Christ (*Ph 2,* 6-12), et en général par les renversements construits par saint Paul autour de la dualité mort-résurrection. Jésus, subsistant en forme divine, s'est anéanti jusqu'à la con-

dition d'esclave, et à cause de cela il a été exalté au-dessus de toutes choses. Mais il est évident qu'ici l'opposition seigneurie-esclavage doit être interprétée en référence à l'ensemble de la christologie. Si on peut l'appliquer également au libre chrétien, c'est à la condition de situer l'existence chrétienne dans cet « espace » christologique, en même temps qu'on la situe dans l'Eglise et dans l'ordre temporel. La conduite personnelle de saint Paul ne s'explique pas autrement (*1 Co 9*, 19-24). Si l'on ne tient pas compte de tout cela, on interprète à contresens l'enseignement biblique sur la loi, la liberté et la conscience morale. On livre la théologie de la liberté chrétienne aux aventures et aux volte-face de la logique révolutionnaire. Au même moment où Luther modifie le concept biblique et métaphysique de liberté, il mobilise la noblesse chrétienne allemande pour mener à bien, autoritairement, la réforme de l'Eglise. Mais peu après il doit lui faire une loi d'écraser l'anarchie provoquée par l'application abusive du principe de la liberté chrétienne. Engagé dans une *praxis* de type existentiel et dialectique, le voilà contraint d'en subir lui-même la loi. La conscience chrétienne a été proclamée libre, mais, parce qu'elle ne fonctionne pas conformément à sa loi de liberté, parce qu'elle reste asservie, il est encore nécessaire de la contraindre. Cela oblige à substituer l'autorité du principe supposé chrétien à l'autorité d'une hiérarchie ecclésiastique condamnée par la Réforme, et qui, assurément, n'est guère chrétienne.

Un bouleversement survenu à cette profondeur dans le statut ecclésial ne peut que développer ses conséquences dans le domaine de la pratique comme dans celui de la spéculation. En pratique, un compromis va s'instituer pour longtemps entre le principe de liberté (primat de la conscience individuelle rénovée par l'Esprit) et le principe d'autorité. L'autorité absolue est attribuée à la parole de Dieu. Mais concrètement cela conduit à en confier la gestion d'une part au pouvoir étatique réformé, d'autre part au pouvoir doctoral réformé. Ce pouvoir doctoral sera lui-même assez composite. Le théologien (ou le philosophe religieux d'université) hérite pour une part du prestige de la hiérarchie épiscopale déchue. Pour une part encore il bénéficie de la respectabilité reconnue par l'homme du peuple à l'homme « versé dans les Ecritures » et dans les secrets de la pensée savante. Enfin, pour une part, son autorité lui vient du soutien que lui accorde le pouvoir politique. Les élites intellectuelles ne sont-elles pas la gloire et le clergé des régimes éclairés ? Chaque société a ses pontifes. Aussi trouverait-on difficilement une situation historique où le libre individu chrétien capterait directement la pure parole de Dieu dans sa conscience soigneusement isolée de toute intervention et de toute influence humaine. A la vérité, c'est là un mythe. Que ce mythe soit confondu avec la réalité, cela prouve au moins l'autorité exercée sur les consciences par ceux qui leur imposent cette théorie de la liberté du chrétien, et en général par les théoriciens de la conscience. Mais que de variantes et que d'équivoques autour de ce problème de la conscience et de la liberté !

Depuis les XVI^e^-XVIII^e^ siècles, les courants philosophiques dominants ont eu tendance à parler de la conscience comme si elle

était à elle-même sa propre lumière et sa propre loi. On suppose qu'elle guide l'action morale, et qu'elle décide du vrai, en matière religieuse, en vertu de son seul *dictamen*. Nous savons, par exemple, quel usage le Siècle des Lumières a fait de la notion de conscience, en vue d'établir la supériorité de la religion naturelle sur la religion positive. La religion naturelle, estime Diderot, est la véritable religion universelle. Elle a dans la conscience et dans la raison son magistère, et nul homme n'en est dépourvu. Si une autorité est nécessaire à l'homme, ne suffit-il pas de celle de la société civile, pourvu que celle-ci fonctionne vertueusement, selon les principes de la raison et de la justice ? La religion, pense Rousseau, est de l'ordre du sentiment, et le sentiment est d'ordre individuel. Rousseau n'attend assurément rien de bon de l'autorité sociale, telle qu'elle existe jusque-là. Mais la conscience individuelle, le sentiment naturel, eux, ne déçoivent pas.

La théorie kantienne de la raison morale est, on le sait, très tributaire des idées de Rousseau sur le *dictamen* de la conscience, en même temps que de la tradition luthérienne. Chez Kant, la conscience morale n'est assurément pas soustraite à l'autorité de la loi morale transcendantale. Elle en adopte au contraire stoïquement les impératifs. Mais ceux-ci procèdent de la raison seule, laquelle est l'interprète suffisant de la loi éternelle. Vienne alors la grande systématisation philosophique de Fichte et surtout de Hegel, que va-t-il en résulter pour notre problème ?

Il faudrait, ici, montrer les modifications profondes de problématique qui vont se produire sur la base du principe luthérien de liberté chrétienne à partir du moment où la raison spéculative entreprend de récupérer le domaine de subjectivité morale que Rousseau et Kant avaient soustrait à sa compétence. Ce que Hegel expose dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, c'est, en somme, une genèse de la conscience de soi, telle qu'une pensée audacieusement spéculative peut la reconstituer. Mais qu'est-ce que la conscience de soi, en système hégélien ? Est-ce une réalité individuelle ? Est-ce une réalité transindividuelle ? En principe, c'est l'une et l'autre. On ne peut pas dire que la *Phénoménologie de l'Esprit* exclut de son édifice spéculatif l'individualité morale. Elle l'inclut, au contraire, comme un « moment » d'une genèse universelle de la conscience de soi. Or, la conscience-de-soi, dès lors qu'elle est obtenue par l'effort de la raison, est pensée de l'Absolu, pensée de l'Esprit par l'Esprit, savoir absolu de l'Esprit. Mais ce qui caractérise ce mouvement vers la conscience-de-soi de l'Esprit, c'est qu'il s'effectue en un devenir de l'histoire universelle. Si donc on doit reconnaître dans la *Phénoménologie de l'Esprit* une entreprise pour penser la genèse de la compréhension rationnelle de l'individu par lui-même, il faut y voir

en même temps l'affirmation que cette compréhension passe par la compréhension de la dialectique de l'histoire universelle. De là un verdict sévère, de la part de tel critique de Hegel, Rudolf Haym : pour lui la *Phénoménologie* est « une psychologie où l'histoire apporte confusion et désordre, et une histoire disloquée par la psychologie ».

Je ne prends point parti au sujet de ce jugement. Je me contente d'insister sur les conséquences de cette perspective complexe et démesurément spéculative qui est celle de la phénoménologie hégélienne. En ce qui regarde notre problème, le contenu de la notion de conscience, d'une part, et le rapport entre conscience et loi objective, d'autre part, sont profondément modifiés. Nous sommes sortis du domaine de la casuistique morale, et même de celui de la théorie morale, où la conscience est d'abord considérée comme faculté de jugement et d'action personnelle, dans la lumière d'une loi divine transcendante. Ce qui intéresse Hegel, ce sont les successives expressions de l'Esprit prenant conscience de lui-même dans l'histoire, c'est la dialectique dans laquelle l'Absolu se connaît lui-même à travers les religions, les systèmes philosophiques, les créations collectives. L'histoire universelle est pour lui l'histoire de l'Esprit s'affirmant comme liberté et raison, liberté rationnelle. Il ne peut s'affirmer ainsi sans se donner des structures juridiques, sans se constituer un corps de lois. Mais l'Etat qui réalise ainsi les conditions concrètes de la liberté ne reçoit ses lois que de lui-même et de l'Esprit qui, passagèrement, se réalise en lui. Bref, nous sommes en présence de diverses modalités de l'Esprit s'objectivant dans l'histoire. Si Hegel décrit la « conscience malheureuse » (dans le judaïsme), c'est non pas d'un individu qu'il parle, mais d'un moment du devenir de l'histoire. S'il voit dans la religion et dans le christianisme le mouvement par lequel l'Esprit surmonte la condition de conscience malheureuse en se comprenant lui-même comme unité et donc comme réconciliation, ce n'est pas de n'importe quel christianisme qu'il parle, mais de celui qui a surmonté l'extrinsécisme du système catholique : le christianisme de la liberté et de l'intériorité surgi avec Luther des profondeurs de l'âme allemande.

A cet égard, on doit remarquer que d'autres systèmes de l'histoire, tel le marxisme, introduisent dans leur dialectique, comme une pièce essentielle, la conscience en tant que forme idéologique, soit aliénée, soit en voie de désaliénation. Mais l'individu n'a pas d'autonomie par rapport à elle. Elle le pénètre de part en part. Elle ne se distingue pas de la loi immanente qui l'agrège à telle classe sociale, à telle norme collective. Il n'y a donc plus de relation directe, intime, entre sujet libre et sujet libre, parce qu'il n'y a plus de relation entre liberté divine législatrice et liberté humaine capable de justice

et d'injustice morale. Pour employer le langage de Kierkegaard, il n'y a plus, dans un tel système de la conscience-idéologie, de catégorie du « devant-Dieu ». Inutile de préciser que cette situation n'est pas modifiée en perspective structuraliste. La loi qui régit le comportement humain ne s'adresse certainement pas à une subjectivité réelle. Celle-ci n'est qu'illusion de subjectivité et de liberté.

III. — LA PART DE L'INCONSCIENT EN CE DÉBAT SUR LA CONSCIENCE

Ayant longuement exposé les deux points précédents, je vais me contenter, pour celui-ci, de suggérer quelques données d'un problème capital : celui qui s'impose à la pensée contemporaine par suite de l'intérêt qu'elle porte à l'inconscient. Conscience, inconscient : deux termes qui s'appellent et qui s'opposent. Mais une question surgit tout naturellement : ne serait-ce pas par pure équivoque que ces termes sont ici rapprochés ? Y a-t-il réellement quelque chose de commun entre le problème de la conscience morale abordé par le théologien et le problème de la conscience et de l'inconscient psychiques tel que le pose la psychanalyse ? Je pense que ce rapport est très étroit, mais exige d'être défini avec beaucoup de précision ; sans quoi aussi bien le moraliste que le psychologue risquent de tomber dans des erreurs graves. Malheureusement, je dois me contenter de suggérer, alors qu'il faudrait pouvoir analyser de manière rigoureuse le *status quaestionis*.

Quoi qu'il en soit des divergences et des oppositions entre les différentes théories modernes de l'inconscient, que faut-il pour le moins en retenir ? Qu'il est impossible d'attribuer à l'homme un type de conscience psychologique ou de conscience de soi qui ne serait en rien tributaire de certaines structures psychiques inconscientes. Dans la subjectivité de l'individu interviennent des déterminismes, des dynamismes, des contradictions, des inhibitions, qui ne sont pas connus ni interprétés par sa réflexion, ni maîtrisés par sa volonté. Ce sont plutôt des sources d'illusion et de servitude. Le sujet qui croit se connaître et qui pense se conduire de façon autonome est alors en partie victime et en partie complice d'un contresens sur lui-même. Il ne s'agit donc pas seulement d'une ignorance d'ordre intellectuel, mais encore d'une fausse conscience de soi, ainsi que d'une sorte de captivité dans l'ordre de l'agir. L'action est plus ou moins déviée par rapport à sa finalité normale. Mais le sujet ne comprend pas le mécanisme de cette déviation. C'est pourquoi il tend à fonder son jugement moral sur cette action déviée. Sa conscience illusionnée s'applique à justifier ce qui en soi est injustifiable. A la loi transcendante, objective, qui le jugerait, il substitue une autre loi, toute subjective et arbitraire, qui tend à

le justifier devant lui-même et devant autrui d'agir comme il agit. Evidemment, dans la mesure où il vit dans une société dont les mœurs et les mentalités sont en opposition avec la loi transcendante, il trouve dans cette société de nouvelles raisons de se justifier en se trompant lui-même.

De plus, il est établi que cette structuration anormale de la personnalité s'effectue en partie à l'intérieur d'un système vécu de relations humaines constitué dès la petite enfance. C'est seulement dans la mesure où l'enfant trouve un équilibre affectif juste dans ses rapports verticaux (père, mère, éducateurs) et horizontaux (frères, sœurs, camarades) qu'il acquiert à l'égard de lui-même un sentiment juste. Dans le cas contraire, il subit une déformation plus ou moins grave dont les conséquences seront difficiles à rectifier.

Je donnerai ici comme exemple le cas bien connu de l'enfant unique autour de qui se constitue, dès les premières années, un système d'admiration. C'est un petit roi, un petit dieu au milieu de ses courtisans. On le maintient ainsi dans une sorte de monde mensonger, magique, dont il occupe seul le centre. Cela entraîne une malformation grave de la subjectivité, le sujet fût-il très intelligent. La finalité de sa conduite, tout instinctive, est de soumettre les siens à l'idole dont il joue le rôle. Car il joue sans savoir qu'il joue ; il n'est pas situé dans un ordre social, dans un équilibre ontologique réel. Telle est la loi qui règne sur lui. Son père ne lui a imposé aucune contrainte, aucun renoncement, à l'époque où il aurait dû expérimenter une loi extérieure et se situer par rapport à l'autorité d'autrui. Lorsque les parents prendront conscience (ils étaient inconscients !) de l'état d'anarchie, d'amoralisme, où se trouve le jeune adolescent désireux d'émancipation, sans doute vont-ils tenter de le contraindre. Mais alors l'affirmation tardive et maladroite de leur autorité déterminera chez l'enfant une révolte sauvage. Ce sera une révolte primitive, infantile et redoutable. Cette révolte n'aura pas d'âge, et ni le jugement moral ni même le jugement intellectuel du révolté ne seront aptes à la comprendre et à la dominer. Le jeu de l'inconscient à l'intérieur du moi faussera ses appréciations sur lui-même et sur autrui.

Supposons qu'un adolescent à ce point incapable de se juger et de se conduire moralement, et donc esclave d'une illusion fondamentale, rencontre au cours de ses études telle théorie où la conscience-de-soi est exaltée au détriment de toute loi extérieure. Comment ne serait-il pas conquis par une théorie de cette sorte ? Elle vient à point pour justifier sa volonté d'autosuffisance. Mais nous devons nous demander : s'il adhère à cette théorie, est-ce en raison de ce qu'il y a en lui de conscience authentique et d'authentique liberté, ou bien sous l'influence de ce qui en lui fonctionne sur mode inconscient ? Je pense que son adhésion aura été pour une grande part réclamée par l'inconscient. D'instinct il récuse ce qui symbolise et représente une loi extérieure, une autorité contraignante. Ce sont ses conflits personnels qui s'expriment en une certaine conception du monde. A celle-ci il attribue sans critique une objectivité dont elle est, en fait, dépourvue.

Nous rencontrons ainsi le problème si grave, si décisif, de la signification réelle des théories philosophiques auxquelles nous adhérons ; **et le problème connexe des motivations réelles de notre adhésion.**

Nous avons vu comment, à partir du principe luthérien de la « liberté chrétienne », on en est arrivé logiquement, au sein de l'idéalisme dialectique, à une idée de la liberté et de la loi absolument étrangère à la conception catholique traditionnelle. En rejetant, avec Luther et Hegel, le principe catholique d'autorité, on aboutit à une aliénation de la subjectivité personnelle, à une neutralisation de la liberté de choix devant Dieu. La dictature sur les consciences est alors exercée au nom de l'avènement de l'Esprit dans l'histoire. Et elle est exercée par ceux qui se considèrent comme les porte-parole et les exécutants de la collectivité souveraine et impersonnelle. La théorie proclame que l'homme est à lui-même sa propre loi, et qu'il est libre à l'égard de tout. En fait, il s'agit d'une humanité et d'une liberté mythiques. En leur nom, on frustre l'homme réel de sa possibilité de prendre conscience de lui-même comme personne libre, capable de se décider en présence de Dieu.

Il me semble que nul homme ne se connaît vraiment lui-même tant qu'il n'a pas commencé de prendre conscience des motifs inconscients qui le poussent à s'insurger contre l'autorité en général, et en particulier contre l'exercice réel de l'autorité de gouvernement dans l'Eglise. Sans le savoir, il est victime de son sur-moi. Certes, l'exercice de l'autorité présente toujours quelque chose de déficient. Dire la loi au nom de Dieu n'est jamais chose facile. Mais devenir vraiment libre n'est pas facile non plus. Celui-là n'est pas libre, qui se connaît trop peu pour situer ses conflits subjectifs, et qui, à cause de cela, se laisse illusionner par des théories irréelles concernant le rapport entre la conscience et la loi. Et j'appelle théorie irréelle une théorie qui ne tient pas compte de la nature vraie de l'homme, ni de la structure métaphysique de sa liberté, ni du processus d'éveil et de développement de chaque conscience personnelle au sein d'une société de personnes. Irréelle une théorie qui traite l'homme comme s'il s'agissait d'un instrument impersonnel au service de la collectivité, ou du mythe de l'Esprit en devenir dans l'histoire, ou d'un système politique, ou de la production technique et industrielle. Irréelle également une théorie qui prête à l'homme l'aptitude à s'engendrer lui-même, et qui ignore que l'homme n'est jamais libre s'il ne commence par accueillir un amour créateur et libérateur. Irréelle enfin une théorie de l'homme qui méconnaît l'ordre trinitaire de la communauté divine, et ne reconnaît pas le reflet de cet ordre dans la société humaine. Et en quoi consiste l'ordre trinitaire ? En ceci que le Fils reçoit du Père, et que l'Esprit procède du Père et du Fils, exprimant leur unité selon l'amour.

IV. — EN CONCLUSION : PERSPECTIVE THÉOLOGIQUE

Nous étions partis de cette constatation : chez certains catholiques, il y a aujourd'hui une tendance à adopter vis-à-vis de la loi divine exprimée par l'Eglise une attitude de ressentiment. Ils réagissent comme si l'Eglise et la société politique étaient ensemble coupables envers l'individu, l'empêchant de s'épanouir dans la liberté. Reconnaissons-le : les hommes qui, dans l'Eglise, ont devoir de gouvernement, peuvent se laisser aller, dans l'exercice ou dans le non-exercice de leur autorité, à suivre l'esprit du monde. Cela est mauvais. C'est à cause de cela, en particulier, qu'au XVI^e^ siècle le visage de l'Eglise était devenu méconnaissable aux yeux de beaucoup. Pourtant, rêver d'une Eglise qui renoncerait à guider la liberté des chrétiens avec l'autorité du Père, du Fils et de l'Esprit, c'est rêver d'une église qui ne serait pas l'Eglise de Dieu.

D'autre part, la rendre responsable, en même temps que le pouvoir politique, du sentiment intérieur de servitude et de détresse que beaucoup d'hommes éprouvent au sein de la société technique et matérialisée, c'est réagir non pas dans la lumière de la foi ni dans celle de la raison, mais de façon irrationnelle, sous l'emprise de l'inconscient. C'est la confondre avec un sur-moi aliénant. Mais précisément, la misère de nos sociétés asservies au culte de l'homme, de la liberté, de la puissance, de la production, du bonheur obligatoire, c'est de se construire sur une idéologie dont l'Eglise dénonce et doit dénoncer la fausseté. Il est bien vrai que cette idéologie dessèche la vie personnelle et livre l'homme à une insatisfaction profonde. Elle tend à le déposséder de lui-même et de sa liberté d'aimer selon Dieu, dans l'obéissance à sa loi. Dans ces conditions, l'Eglise devrait apparaître comme l'espoir. En dehors d'elle, qui donc pourrait restaurer en l'homme son aptitude à se comprendre, à s'aimer lui-même selon Dieu, et à aimer autrui par l'action de l'Esprit Saint ? Le Saint-Esprit n'est-il pas la seule source de la vraie liberté ?

Aussi est-ce lui seul qui conduit l'homme à comprendre la nature véritable de la loi, et à voir en elle le chemin vers la liberté chrétienne authentique. Car il s'agit de la Loi donnée par le Père à ses fils, dans le Fils ; c'est la loi définissant la vie dans l'Alliance nouvelle. Elle n'a rien d'impersonnel. Son effet est au contraire de personnaliser ceux qui l'accueillent en esprit filial, et de les rassembler dans la communauté eschatologique. Pourquoi faut-il que beaucoup en méconnaissent le sens au point de lui préférer l'utopie d'une liberté qui serait celle de pauvres orphelins, sans Christ, sans Eglise **et sans Dieu dans le monde ?**

Je suis convaincu que l'Eglise doit dire prophétiquement au monde la pensée de Dieu sur l'homme, sur sa liberté, sur le sens de la vie en société, sur l'histoire d'ici-bas et sur l'accomplissement céleste. Mais l'une des premières conditions à remplir pour que cela soit dit réellement et efficacement, c'est celle-ci : que les docteurs, dans l'Eglise catholique, reprennent confiance dans l'aptitude de l'Esprit Saint à guider l'intelligence dans la vérité tout entière. La tradition catholique n'est pas timide s'il s'agit de faire œuvre de pensée dans la foi. Elle peut et doit se saisir de l'ensemble du problème de l'homme, du monde et de l'être, et projeter sur lui les lumières distinctes de la raison critique et de la révélation. Lumières distinctes mais convergentes. Le catholicisme seul conçoit et met en œuvre cette alliance de la grâce et de la nature, de la liberté transcendante de Dieu et de la liberté convertie de l'homme aimant Dieu. Lui seul est apte à penser ensemble l'ordre politique et l'ordre du Royaume : ensemble, c'est-à-dire dans la distinction et la coordination, selon la perspective du temps et selon celle de l'eschatologie.

Construire une théologie vraiment catholique, c'est l'une des tâches les plus urgentes à accomplir pour Dieu, pour l'homme de ce temps et pour leur rencontre en Jésus-Christ. Cela ne dispense pas de vivre humblement dans l'Eglise selon l'exigence évangélique de libre obéissance. La pensée juste est toujours une expression de l'expérience de Dieu aux profondeurs de l'intelligence.

F 93206 Saint-Denis Paul TOINET
5, rue de la Légion d'Honneur