

L'idée des biens fondamentaux chez Finnis :
Une évaluation philosophique et théologique critiques.

Emmanuel MBOUA

Thèse présentée à la faculté de théologie
de l'Université Saint-Paul en vue de l'obtention
du doctorat de théologie

Ottawa, Canada

© Emmanuel MBOUA, Ottawa, Canada, 2011

TABLE DE MATIERES

Remerciements	5
i – Introduction	6
ii – Etat de la question.....	8
ii.i – Notion de bien.....	10
ii.ii – Choix de Finnis	11
iii – Hypothèse.....	12
iv – Structure de la thèse et méthodologie	13
1 – Chapitre 1 – La valeur fondamentale africaine	17
1.1 – Présentation des défis éthiques en Afrique.....	17
1.1.1 – Constat des réalités africaines dans le domaine du vivre ensemble... 19	
1.1.2 – L’agir africain dans un monde pluraliste.....	22
1.2 – Présentation de la valeur fondamentale africaine chez Mveng.....	27
1.2.1 – L’éthique pharaonique.....	28
1.2.2 – Le contenu de l’éthique pharaonique	30
1.2.3 – les exigences de l’éthique pharaonique.....	32
1.2.4 – Les liens entre la valeur fondamentale de l’Egypte pharaonique et la pensée africaine	35
1.2.5 – La responsabilité humaine	40
1.2.6 – Les exigences éthiques africaines chez Mveng	44
1.3.7 – Les liens avec le monde invisible	47
1.3 – La construction comme fondement de l’éthique ou les rationalités africaines.....	47
1.3.1 – La reconstruction des repères	49
1.3.2 – L’imagination.....	50
1.4 – Critique de l’éthique africaine	53
1.4.1 – Avantages et forces de l’éthique africaine.....	53
1.4.2 – Limites de l’éthique africaine	56
Conclusion du chapitre premier.....	60
Chapitre 2 : Raison pratique : principe de la morale chez Finnis	63
2.1 – Présentation de John Finnis	63
2.1.1 – Objectif de Finnis.....	64
2.1.2 – Les sources de Finnis	65

2.1.3 – Le point de départ de la théorie nouvelle de la loi naturelle.....	66
2.1.4 – L’approche de Finnis.....	69
2.1.5 – Les principaux thèmes traités chez Finnis.....	70
2.2 – Aperçu de l’éthique par Finnis.....	71
2.2.1 – L’objet de l’éthique.....	79
2.2.1.1 –La question de l’éthique chez Finnis.....	83
2.2.1.2 – Fondement de l’éthique.....	88
2.2.2 – Nature métaphysique ou raison pratique.....	89
2.2.2.1 – Les désirs, la compréhension, les biens.....	91
2.2.2.2 – Les biens expériences et les biens intelligibles.....	93
2.2.2.3 – Le fonctionnement de la raison pratique.....	96
Conclusion du chapitre deuxième.....	100
Chapitre 3 : Les biens fondamentaux chez Finnis.....	102
3.1 – Principes de l’éthique.....	103
3.1.1 – Finnis et la raison pratique chez Kant.....	103
3.1.2 – Finnis et la raison pratique chez Thomas D’Aquin.....	105
3.1.3 – La morale et l’absolu.....	109
3.1.4 – Les différents types de normes morales.....	114
3.1.5 – L’application des normes exceptionnelles.....	119
3.2 – Les biens fondamentaux : valeurs universellement partagées.....	122
3.2.1 – Finnis et les biens chez les anthropologues et les psychologues.....	129
3.2.2 – Finnis et les biens fondamentaux chez Thomas D’Aquin.....	133
3.2.3 – La liste des biens fondamentaux.....	135
3.2.4 – Les caractéristiques des biens fondamentaux.....	137
Conclusion du chapitre troisième.....	141
Chapitre 4 : Evaluation philosophique des biens fondamentaux.....	143
4.1 – Présentation de Jean Porter.....	144
4.2 – Critique philosophique des biens fondamentaux à la lumière de Jean Porter.....	145
4.2.1 – La pertinence de la théorie des biens fondamentaux.....	147
4.2.2 – Limite de la théorie des biens fondamentaux selon Porter.....	151
4.3 – La loi naturelle scolastique.....	157
4.3.1 – L’ordre de nature et l’ordre de raison.....	159
4.3.2 – La morale et les vertus.....	164
4.3.3 – Apport général de la théorie de la loi naturelle scolastique.....	165

Conclusion du chapitre quatrième	169
Chapitre 5 : Apports théologiques	175
5.1 – Relation entre les biens fondamentaux et la religion	177
5.1.1 – La religion.....	178
5.1.2 – La révélation	180
5.1.3 – Les modes de responsabilités.....	184
5.2 – La morale christocentrique	186
5.2.1 – Apports de la foi en théologie chez Josef Fuchs.....	187
5.2.2 – Philippe Bordeyne et les vertus théologiques	191
5.2.2.1 – L’espérance	193
5.2.2.2 – La foi	194
5.2.2.3 – L’amour	195
5.2.3 – Apports de la morale christocentrique à la théologie des biens fondamentaux.....	198
5.3 – Esquisse de la nouvelle théorie des biens fondamentaux.....	200
5.3.1 – Présentation de la nouvelle théorie des biens fondamentaux	201
5.3.2 – Caractéristiques des biens fondamentaux.....	204
Conclusion du chapitre cinquième.....	206
Chapitre 6 : Domaine d’application des biens fondamentaux	208
6.1 – Forces et limites de l’approche éthique de Mveng.....	210
6.1.1 – Les forces de l’approche éthique de Mveng	211
6.1.2 – Les limites de l’approche éthique de Mveng.....	215
6.2 – Les biens fondamentaux et la réalité fondamentale africaine.....	220
6.2.1 – Les aspects des biens fondamentaux dans la culture africaine	222
6.2.2 – Apport des biens fondamentaux à l’approche éthique africaine.....	223
6.2.2.1 – Les biens fondamentaux et les mythes	224
6.2.2.2 – Les biens fondamentaux et les défis africains.....	231
6.2.2.3 – Les biens fondamentaux et les pratiques religieuses africaines.....	235
6.2.2.4 – Relation entre l’éthique africaine et les biens fondamentaux.....	239
Conclusion du chapitre.....	242
Conclusion générale.....	245
i – Itinéraire parcouru.....	246
ii – Contribution personnelle	256

Bibliographie	259
---------------------	-----

REMERCIEMENTS

Bâtir un monde où chacun peut vivre de façon authentique et épanoui exige de chacun et de tous, un engagement dans lequel la responsabilité individuelle et collective est assumée. Pour ce faire, l'être humain doit inscrire son agir dans le processus historique afin de s'approprier l'histoire des générations qui ont précédées, les interpréter à la lumière des réalités qui sont les siennes et laisser un héritage pour que les générations futures puissent s'y inscrire.

Pour mener à son terme nos recherches sur des valeurs susceptibles de favoriser l'épanouissement humain et le vivre ensemble, nous avons eu besoin des supports à tous les niveaux : financier, moral et intellectuel. Nous voudrions exprimer notre reconnaissance et notre gratitude à toutes les personnes qui, de près ou de loin, nous ont soutenus dans nos recherches. Sans elles, nous ne savons pas si nous parviendrions jusqu'à la présentation de cette thèse.

Nos remerciements s'adressent aux Frères des Ecoles chrétiennes du Canada qui ont mis à notre disposition le nécessaire matériel et financier pour nos études. Nous voudrions, par la même occasion, exprimer notre reconnaissance au Frère Fernando Lambert (Provincial du Canada), pour ses conseils et son soutien moral.

Nos remerciements particuliers vont à l'endroit de notre comité de thèse qui a joué un rôle important dans la rédaction, notamment dans la structure de la thèse. Nous vous sommes reconnaissants pour tout ce que vous avez fait pour nous, sans oublier votre disponibilité et votre promptitude dans la correction.

Vous tous, qui nous avez aidés à finaliser cette thèse, nous vous exprimons toutes notre gratitude et nous vous en sommes reconnaissants.

Puisse le Seigneur vous rendre au centuple tout ce que vous avez fait pour nous.

i - Introduction

Le monde dans lequel nous vivons se dit au pluriel et la recherche d'un langage éthique commun est inséparable d'une expérience de conversion par laquelle les humains se détournent de ce qui les amènerait au mal, à être indifférents ou à dresser des barrières contre les autres. La conversion rend l'être humain sensible à la compassion, au désir de l'unité, à l'espérance pour tous.

Trouver un langage commun en éthique signifie avoir les mêmes bases sur lesquelles reposent le fondement de l'éthique. Or, ce point divise les éthiciens. Certaines tendances argumentent que toute prétention à une vérité universelle serait un non respect des cultures. Cette prétention peut être source de violence ou peut donner l'occasion à d'autres cultures d'imposer leur hégémonie.

Les arguments de ces tendances concernent aussi les notions du bien et du mal ainsi que le fondement des valeurs. Face à ces propos, existe-t-il des valeurs sur lesquelles les êtres humains venant de cultures et religions diverses peuvent s'entendre, bâtir le vivre ensemble et une vie bonne?

La question du vivre ensemble dans une société pluraliste fait partie de notre préoccupation en tant que chercheur en éthique et membre d'une congrégation internationale, appelé à vivre et à travailler avec des gens venant d'horizons différents.

En Afrique aujourd'hui, le vivre ensemble est devenu problématique à cause des différents phénomènes: égoïsme, recherche d'intérêts personnels, matérialisme, paresse, sans oublier la fuite de responsabilité et les problèmes identitaires engendrant des conflits ou le rejet de l'autre, notamment de l'étranger et tout ce qui s'y attache.

Conscients des enjeux de ces phénomènes, nous voulons étudier les valeurs fondamentales susceptibles d'orienter l'être humain vers un agir moral pour son

épanouissement ainsi que celui des autres. Pour ce faire, nous inscrivons notre recherche à la suite de John Finnis qui a tenté de renouveler la théorie traditionnelle de la loi naturelle qui servait de repère, de guide pour la vie sociale et de critère d'évaluation des pratiques culturelles.

Finnis affirme que les humains sont capables, à la lumière de la raison pratique, de discerner le bien et le mal, et de dégager des orientations d'un agir moral.

En faisant la reprise de la pensée de Finnis dans le contexte d'une Afrique sévée par les maux d'ordre éthique, nous voulons la lire à la lumière des critiques philosophiques de Porter et des critiques théologiques de Grisez, de Fuchs et de Bordeyne afin de l'améliorer pour qu'elle puisse nous aider à faire face aux problèmes empêchant le vivre ensemble et l'harmonie en Afrique.

C'est de cette façon que nous voulons apporter notre contribution à la question de référence et des valeurs à développer pour promouvoir l'harmonie entre les humains. Notre travail est destiné aux personnes intéressées aux relations interhumaines, à l'épanouissement et à l'accomplissement humains.

ii - État de la question

Comme nous venons de le noter, l'intérêt de notre thèse porte sur les valeurs pouvant épanouir l'être humain et rendre le vivre ensemble possible.

Le vivre ensemble ou l'harmonie entre les humains est un sujet d'actualité débattu en éthique, en sociologie, en religion. Partout dans le monde, des regroupements se font, soit par secteur, soit par région afin de mieux répondre aux problèmes relatifs aux réalités humaines. A l'inverse de ce phénomène, nous assistons à des tendances ou des facteurs qui renferment l'être humain sur lui-même, à des replis identitaires entraînant la violence, le rejet de l'autre¹. De surcroît, nous constatons une course effrénée à la recherche des intérêts personnels, à la corruption, au matérialisme. Engelbert Mveng souligne que de telles pratiques conduisent parfois au fétichisme sanguinaire², à l'enrichissement illicite.

Outre ces facteurs, nous pouvons aussi évoquer la question de la dépravation des mœurs qui est devenue récurrente dans certains milieux et cultures³. Cette affirmation trouve son fondement dans les faits et les gestes de plusieurs Africains contemporains. Du port vestimentaire à l'expression musicale, « divers exemples puisés au quotidien témoignent d'un relâchement des valeurs morales »⁴.

Suite à ces phénomènes non exhaustifs, comment bâtir le vivre ensemble si chacun ne cherche que ses intérêts personnels? Comment l'être humain peut-il s'orienter dans la vie s'il dénature les valeurs qui sont susceptibles d'orienter ses choix et ses actions?

L'un des défis compromettant le vivre ensemble est relatif à la responsabilité. De plus en plus en Afrique, il n'est pas rare de rencontrer des gens désœuvrés. Au

¹ Jean-Marie NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 269.

² Engelbert, MVENG, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 42.

³ NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, Paris, 2008, p. 272 – 273.

⁴ NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, p. 274.

nom de la solidarité africaine, ils sont à la charge d'un parent qui assure leurs besoins vitaux. Dans le même rang que ces derniers, d'autres Africains optent pour le gain facile en adoptant des comportements portant atteinte à la dignité humaine, à la paix: le banditisme, le vol, la paresse. Comment pouvons-nous parler de l'épanouissement et de l'accomplissement de soi dans une telle situation si l'être humain n'assume pas sa responsabilité authentique?

Certains défis éthiques en Afrique laissent penser que la responsabilité personnelle tend à disparaître. Ce qui est fondamental en l'être humain semble ne plus être reconnu comme valant la peine d'être défendu. Cette perte de responsabilité conduit aussi à la confusion des valeurs. Les valeurs fondamentales intrinsèques à l'être humain sont considérées au même titre que les biens matériels qui sont de l'ordre de l'avoir et utiles pour poursuivre les valeurs fondamentales.

Devant les défis éthiques évoqués, y a-t-il des passes ou des solutions pour l'éthique en Afrique?

John Finnis propose comme solution la théorie des biens fondamentaux. Cette théorie trouve son fondement dans celle de la loi naturelle de Thomas d'Aquin « il faut faire le bien et éviter le mal »⁵. Le bien que l'être humain est invité à faire est le premier principe de la raison pratique. C'est ce bien qui le pousse à s'indigner devant les situations qui fragilisent la vie, le vivre ensemble et l'épanouissement humain. Ce qui nous fait affirmer avec Médevielle que, malgré les défis éthiques issus des comportements humains, l'être humain est fondamentalement bon. « Malgré le mal qui peut blesser, voire nous écraser, notre vie est tissée d'actes de bonté »⁶. Dans le même

⁵ *Saint Thomas d'Aquin Somme théologique. Prima secundae. Source documentaire* : [Programme] Sacra Doctrina – Verbum Domini XP 4, 01 février 2006.

⁶ Geneviève MEDEVIELLE, *Le bien et le mal... tout simplement*, Paris, Editions de l'atelier / Editions, Ouvrières, 2004, p. 15.

sens Sénèque écrit que « la nature nous a fait naître pour le bien »⁷. Si l'être humain refuse de pactiser avec un ordre injuste par exemple, c'est au nom d'une certaine idée du bien qui s'impose, qu'il est bien de désirer le bien et d'éviter le mal. Partant de la notion que l'être humain est foncièrement bon, il y a de quoi espérer que les Africains résolvent les défis éthiques qui sont les leurs.

ii.i - Notion de bien

En éthique, le bien est très complexe à définir à cause de son caractère polysémique. Pinckaers par exemple nous donne une définition du bien selon le sens commun. Selon ce dernier, le bien est conçu « comme ce qui est conforme à la loi morale, à ses commandements et le mal comme ce qui leur est contraire »⁸. Cette définition exprime la réalité de nos sociétés et rejoint la perte de responsabilité personnelle devant les actions humaines car le bien est réduit ici à la conformité. Il tire sa source uniquement de l'hétéronomie, d'une autorité extérieure à la personne.

Cependant, cette conception du bien est positive au niveau de l'organisation de la vie commune et sociale. Elle permet à l'être humain de ne pas agir uniquement pour son épanouissement mais aussi pour celui de la société. Dans le même sens, Grisez reconnaît que les biens contenus dans les normes sont nécessaires. Ce sont « des vérités qui guident nos actes dans notre accomplissement comme individu vivant en communauté »⁹.

Les biens fondamentaux que nous voulons développer dans notre thèse sont à comprendre dans le sens de Finnis. Il détermine sept biens fondamentaux : « la vie, la connaissance, le jeu, l'expérience esthétique, la sociabilité, le caractère critique et la

⁷ SENEQUE, *Colère*, II, 13, 1 ; Lettre 108,6.

⁸ Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/les Éditions du Cerf, 1985, p. 408.

⁹ Germain GRISEZ and Russell SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, London: University of Notre Dame Press, 1974, p. 49.

religion »¹⁰. Pour lui, les biens fondamentaux sont appréhendés à partir de l'expérience humaine. Ce sont des motifs conduisant à l'action et à l'agir moral. Par eux, l'être humain peut répondre pourquoi il pose tel ou tel acte. Ce qui veut dire en d'autres termes que les biens fondamentaux permettent à l'être humain d'agir de façon réfléchie et responsable.

ii.ii - Choix de Finnis

Finnis, notre principal auteur est philosophe. Dans ses travaux, il étend parfois ses réflexions aux thèmes théologiques. Notre volonté de reprendre sa théorie se trouve au niveau de son intérêt aux valeurs susceptibles de guider l'agir humain et de rendre possible le vivre ensemble. De plus, dans sa théorie, il ne s'est pas seulement contenté de critiquer la manière dont la loi naturelle a été présentée par le passé, mais il a su prendre en considération le progrès scientifique, les critiques anthropologique, philosophique, psychologique, sociologique pour redéfinir la théorie de la loi naturelle et bâtir le fondement de la morale sur la raison pratique et celui de la raison pratique sur les biens fondamentaux.

Son inventivité va dans le sens de l'esprit des pères du Concile Vatican II au sujet des cultures, des découvertes scientifiques, des nouvelles institutions. Au cours de ce Concile, il a été dit que

« L'Église n'ignore pas du tout ce qu'elle a reçu de l'histoire et de l'évolution du genre humain. L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans diverses cultures qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. En effet, dès le début de son histoire, elle a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophies [...] »¹¹.

¹⁰ John FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, ed. H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 85 - 89.

¹¹ Collectif, « L'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes » dans Vatican II. *Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1967.

Cette citation de Gaudium et spes montre que l'œuvre de Finnis va dans le sens de l'esprit des pères conciliaires. Ce qui fait dire que Finnis est de son temps.

iii - Hypothèse

Dans la théorie renouvelée de la loi naturelle, Finnis offre une voie présentant les biens fondamentaux comme une façon de considérer les principes premiers de la loi naturelle ou comme une voie permettant de combattre l'arbitraire en éthique et la banalisation du mal. Sa théorie, comme toute théorie, n'est pas absolue. Elle comporte des lacunes. Nous pouvons dire avec Bernard Lonergan qu'elle se situe dans un processus historique car toute théorie, voire méthode est constituée des résultats cumulatifs. Comme une roue « la méthode ne fait pas que tourner sur elle-même ; elle avance aussi [...]. De nouvelles découvertes s'ajoutent aux anciennes »¹².

Le fait que cette théorie renouvelée de la loi naturelle se situe dans un processus d'amélioration, elle accepte des ajouts. C'est pourquoi, par rapport aux défis éthiques en Afrique, nous formulons notre hypothèse comme suit:

Les défis éthiques dans le contexte africain peuvent être abordés de façon éclairée et utile par l'étude de la théorie renouvelée de la loi naturelle de Finnis, appelée aussi l'idée des biens fondamentaux, en la soumettant à la critique philosophique et à la critique théologique des auteurs tels que Germain Grisez, Josef Fuchs et Philippe Bordeyne.

Nous pensons que le renouvellement de la théorie des biens fondamentaux, à la lumière des critiques philosophique et théologique, offrira un contenu et des termes précis à l'éthique africaine afin de résoudre les problèmes évoqués dans l'état de la question et qui seront davantage développés aux chapitres premier et sixième.

¹² Bernard LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, Traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Héritage 20, New York, Fides, 1978, p. 16 – 17.

iv - Structure de la thèse et méthodologie

Pour mener notre thèse à son terme, nous la structurons en six chapitres. Le premier chapitre présentera les défis éthiques en Afrique. A ce propos, nous n'en retiendrons que les défis ayant des conséquences sur le bien être, sur l'harmonie entre les humains et les repères dans l'agir. A partir de l'affirmation de Finnis, c'est tout être humain qui peut découvrir les valeurs qui le réalisent¹³; nous ferons un retour aux différentes approches en éthique africaine afin d'y découvrir ce sur quoi elles fondent l'éthique du vivre ensemble. Ce chapitre nous amènera à étudier, d'une part, les travaux de Mveng développant la théologie de la libération et fondant l'éthique sur les valeurs ancestrales. D'autre part, les travaux de Kā Mana présentant la théologie de reconstruction ou des rationalités africaines seront aussi étudiés.

Le deuxième chapitre présentera le fondement ou le principe de la morale chez Finnis. Ce faisant, nous mettrons Finnis en dialogue avec différents auteurs et courants de pensée. Cet exercice vise une meilleure compréhension de sa théorie.

Avant d'aborder le contenu de sa théorie, signalons que Finnis accorde une grande importance à la compréhension, à la délibération et au choix dans l'agir humain. D'après lui, c'est *la raison pratique* qui les rend possible. Ce qui laisse voir que Finnis fonde le principe de l'éthique sur *la raison pratique*.

Le troisième chapitre se situe dans le prolongement du deuxième. Ce qui les différencie c'est l'accent qui sera mis sur le principe de *la raison pratique : les biens fondamentaux*. Au chapitre deuxième il sera question de la délibération et du choix comme nous venons de l'invoquer. Au chapitre troisième, nous verrons que ces choix sont en fonction des biens fondamentaux comme source d'épanouissement de soi.

¹³ « [...] Each reader must ask himself: What are the basic aspects of my well-being? » John FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington, D. C., Catholic University of America Press, 1991, p. 85.

Les chapitres quatrième et cinquième feront une critique sur les plans philosophique et théologique de la théorie des biens fondamentaux. Sur le plan philosophique, cette critique se fera à la lumière de Porter qui, comme Finnis, s'est intéressée aux valeurs servant de repère à l'agir moral ou le vivre ensemble. Elle est aussi intéressée par la loi naturelle scolastique. Le chapitre quatrième dégagera quelques éléments de la loi naturelle scolastique pouvant aider à améliorer la théorie de Finnis.

La critique théologique qui intervient au chapitre cinquième en fera autant. Mais sa particularité se trouvera au niveau du domaine de réflexion. Nous développerons un des biens fondamentaux, c'est-à-dire, la relation à la « source supra naturelle de sens et de valeurs » afin de lui donner un nom : le Dieu de Jésus Christ. C'est de cette manière dont nous pensons combattre l'arbitraire dans l'agir humain en Afrique et offrir un repère en éthique.

Le sixième chapitre fera un retour aux pratiques éthiques en Afrique afin de voir le type de contribution qu'apportera la théorie de Finnis lorsqu'elle est soumise aux critiques philosophique et théologique.

L'originalité de notre travail se situe à un double niveau. D'abord, nous voulons améliorer la théorie de Finnis en tenant compte des critiques qui seront dégagées dans les chapitres quatrième et cinquième. Ensuite, nous voulons montrer que les biens fondamentaux reformulés peuvent donner un contenu et des termes précis à l'approche éthique de Mveng fondée sur les valeurs ancestrales, notamment sur la « vie » pour qu'elle soit en mesure de répondre aux problèmes relatifs à l'épanouissement humain et au vivre ensemble.

Pour bien mener notre travail, nous utiliserons différentes méthodologies. Nous commencerons par une enquête pratique qui nous conduira, d'une part, à descendre sur

le terrain pour échanger avec les sociologues et les anthropologues africains, d'autre part à faire des recherches documentaires afin de découvrir ce sur quoi les différentes approches africaines fondent l'éthique du vivre ensemble. Chemin faisant, nous analyserons les approches éthiques africaines afin de dégager leurs forces et leurs limites. Le but de cette analyse consistera à ouvrir les éthiques africaines à d'autres formes d'éthique, en l'occurrence à la théorie des biens fondamentaux de Finnis en tant que soumise aux critiques philosophique et théologique.

Pour les chapitres deuxième et troisième, nous ferons une interprétation de la théorie de Finnis afin d'y découvrir le principe de l'éthique et le principe de la raison pratique constituant la théorie de Finnis du vivre ensemble et de l'épanouissement de soi et des autres. Ce faisant, nous mettrons Finnis en dialogue avec différents auteurs et courants de pensée.

Outre les deux méthodes évoquées ci-dessus, nous ferons aussi une analyse critique de la théorie des biens fondamentaux. Cette activité consistera surtout à dégager ses limites afin de voir comment les améliorer. Pour ce faire, l'analyse critique s'appuiera sur les données philosophiques de Jean Porter et des données théologiques de Germain Grisez, Josef Fuchs et Philippe Bordeyne.

Dans la structure de notre thèse, nous avons souligné que le chapitre sixième sera pratique, c'est-à-dire que nous ferons un retour dans les cultures africaines pour voir l'applicabilité et l'apport de notre théorie. Pour y parvenir, nous utiliserons la méthode dialectique confrontant surtout l'approche éthique africaine de Mveng organisée autour de la valeur fondamentale qu'est la vie et la théorie de Finnis soumise aux critiques philosophique et théologique. Ce faisant, nous soulignerons les modes de pratique dans les cultures africaines qu'il faut dépasser parce qu'elles empêchent l'épanouissement humain et le vivre ensemble.

Avec la méthode dialectique, nous essaierons d'intégrer l'approche éthique de Mveng fondée sur la vie, qui est riche en contenu mais avec des notions larges et imprécises, dans l'éthique renouvelée des biens fondamentaux permettant de préciser les valeurs qui sont autour de la vie.

La dialectique entre l'approche éthique de Mveng et la théorie renouvelée des biens fondamentaux pourra contribuer à trouver des solutions pour faire face aux défis éthiques importants en Afrique.

Chapitre 1 - LA VALEUR FONDAMENTALE AFRICAINE

Le monde dans lequel nous vivons paraît paradoxal. D'une part, il se rétrécit et donne l'impression d'être un gros village planétaire. Chacun semble être concerné directement ou indirectement par les expériences des autres. Partout, des regroupements se font, soit par secteur, soit par région. Cela témoigne de la volonté de l'humanité de vivre ensemble ou de constituer la famille planétaire. D'autre part, nous assistons à la montée de l'individualisme ou à des replis et à des exacerbations identitaires entraînant des conflits ethniques ou religieux¹⁴, voire des guerres civiles ou des génocides, compromettant la paix, le vivre ensemble et questionnant le fondement des valeurs.

Face à ce constat, comment bâtir l'harmonie qui s'impose à l'humanité comme une obligation s'il n'y a pas de valeurs communes, fondamentales servant de repères? Sur quelles valeurs¹⁵ est-il possible de bâtir le vivre ensemble dans un monde où il y a un brassage de cultures, de religions et une floraison de valeurs?

La question des valeurs communes reconnues par l'ensemble de l'humanité¹⁶ est devenue problématique. Pour tenter d'y répondre, Finnis a choisi de partir du

¹⁴ Chaque année au Nigéria, on relève des affrontements entre les chrétiens et les musulmans faisant des centaines de victimes.

¹⁵ La question des valeurs communes est toujours d'actualité. Cela se fait plus sentir dans notre monde qui est devenu comme une communauté mondiale. Pour confirmer notre propos, Benoît XVI se demande : « y a-t-il des valeurs morales objectives capables d'unir les hommes et de leur procurer paix et bonheur ? Comment les discerner ? Comment les mettre en œuvre dans les communautés ? » *La documentation catholique. Document, Commission théologique internationale sur, un nouveau regard sur la loi naturelle*, n° 2430, 6-20 septembre 2009, p. 811. Ces questions que le pape Benoît XVI soulève vont dans le sens de notre thèse car elles tournent autour du bien et du mal dans le vivre ensemble. Le pape Benoît XVI explique cela en disant : « Les grands problèmes qui se posent aux hommes ont désormais une dimension internationale, planétaire, d'autant que le développement des techniques de communication favorise l'interaction croissante entre les personnes, les sociétés et les cultures ». *La documentation catholique*, p. 811.

¹⁶ Dans *La documentation catholique*, Benoît XVI souligne que « la recherche d'un langage éthique commun est inséparable de l'expérience de la conversion, par laquelle personnes et communautés se détournent des forces qui cherchent à emprisonner l'homme dans l'indifférence ou le poussent à dresser des murs contre l'autre ou l'étranger ». Partant des réalités auxquelles l'être humain est toujours confronté, c'est-à-dire le bien et le mal, et qu'il ne fait pas toujours le bien qu'il voudrait, au lendemain

premier principe de la loi naturelle ou de la raison pratique, « il faut faire le bien et éviter le mal »¹⁷ puis, il a bâti les préceptes de la morale commune. Dans ses travaux, comme nous le verrons aux chapitres deuxième et troisième, il a fondé les principes de la raison pratique sur des valeurs qui demandent d'être poursuivies, pour ce qu'elles sont, parce qu'elles sont sources de réalisation de l'être humain. Selon Mveng, tel que nous le verrons plus loin, ces valeurs sont présentes dans toutes les cultures. D'après Finnis, tout être humain peut les découvrir en se posant des questions sur les raisons de son action.

En recherchant des valeurs fondamentales qui favorisent le vivre ensemble, nous voulons inscrire notre thèse à la suite de la théorie de Finnis. Ainsi, en reprenant sa question¹⁸ dans un autre contexte, nous voulons y chercher des valeurs fondamentales. En d'autres termes, en nous inspirant de la manière dont Finnis a repris le principe de la loi naturelle, pouvons-nous découvrir dans les cultures africaines, un fondement des valeurs éthiques qui permet aux Africains de s'épanouir, de se réaliser, de vivre et d'agir avec d'autres?

Pour répondre à la question ci-dessus, nous développerons ce chapitre autour de quatre grandes sections. La première présentera sommairement des défis éthiques importants en Afrique. La deuxième et la troisième se chargeront d'analyser ce sur quoi les différentes tendances africaines fondent l'éthique. La quatrième fera une analyse de certains aspects de l'éthique africaine pour en dégager les limites. Le but de cette analyse sera de relever les limites ou les enjeux qui se trouveraient autour de la valeur servant de repère pour le vivre ensemble.

de la seconde guerre mondiale, Benoît XVI souligne que plusieurs contemporains ont tenté de définir une éthique universelle. *La documentation catholique*, p. 812-813. Parmi ces nombreuses tentatives figurent celles de Finnis et Grisez que nous allons voir aux chapitres deuxième et troisième.

¹⁷ *Somme théologique*, I-II. q. 94.2.

¹⁸ « [...] each reader must ask himself: What are the basic aspects of my well-being? » FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, p. 85.

Avant de dégager des défis importants d'ordre d'éthique en Afrique selon Mveng, il convient de rappeler l'objectif de ce chapitre. Nous voulons faire une expertise de ce sur quoi les différents courants de pensée en Afrique se réfèrent pour bâtir le vivre ensemble. Puis, en dégager les limites afin de chercher des alternatives pour donner plus de contenu à certains aspects de l'éthique africaine. Il convient donc de garder en mémoire cet objectif afin de comprendre l'esprit de ce chapitre.

1.1 – Présentation des défis éthiques en Afrique

A la fin de l'introduction de ce chapitre, nous avons relevé que nous sommes à la quête des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible et de combattre l'arbitraire ou la banalisation du mal en éthique. Il s'agit de présenter des valeurs pouvant servir de repère à l'être humain pour son épanouissement et sa réalisation en tant qu'individu et membre d'un groupe, d'une société, d'une nation.

La recherche des repères pour le vivre ensemble découle des réalités de l'Afrique contemporaine caractérisées par la montée en puissance de l'individualisme et de la recherche effrénée des intérêts personnels au détriment des intérêts sociaux¹⁹. Dans la section qui suit, nous présenterons la situation africaine en rapport avec le vivre ensemble.

1.1.1 – Constat des réalités africaines dans le domaine du vivre ensemble

D'une façon générale, le vivre ensemble, voire la vie en société, a des exigences qui engagent chacun par rapport à d'autres. Dans cette perspective, nous sommes portés à affirmer que l'épanouissement de soi et le vivre ensemble sont possibles grâce aux aspects de l'ouverture, le respect, la considération de l'autre et le

¹⁹ NZEKOUE, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, p. 272. Voir aussi Bénézet BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Académie : Université Press, 2008, p. 25.

dialogue. Il faut y associer le sens de l'appartenance à un groupe caractérisé par l'engagement de soi et le respect des valeurs communes.

Eu égard aux réalités de l'Afrique contemporaine, l'idée de valeurs communes tend à disparaître au profit de valeurs individuelles. L'Africain semble se tourner davantage vers lui-même et privilégiant ses intérêts personnels. Comment est-il possible de bâtir le vivre ensemble dans de telles conditions?

L'Afrique traditionnelle privilégiait les intérêts communs par rapport aux intérêts personnels. Dans leur mode de vie, les Africains étaient fiers de sauvegarder les valeurs fondamentales humaines renfermées dans les us et les coutumes: vie, solidarité, hospitalité, accueil, paroles donatrices de sens, travail constructif et engagement permanent en vue du devenir personnel et collectif²⁰.

Même dans l'Afrique moderne, notamment avant l'avènement de la démocratie intervenue en 1990, on décelait le respect des valeurs fondamentales. Au Cameroun par exemple, la grève est permise. Mais elle doit se faire selon les normes prévues par les constitutions nationales. Malgré ce droit, les Camerounais privilégiaient d'abord les valeurs fondamentales et les intérêts communs. Il était rare de voir certains secteurs d'activité, comme la santé, faire la grève. Mais cela n'est plus vrai aujourd'hui. Chacun cherche son intérêt personnel et l'individualisme, au sens de libertinage, semble gagner du terrain. Comme conséquences, il y a un accroissement des attitudes de prévarications, de détournement des biens publics, d'enrichissement illicite, de criminalité et d'égoïsme.

Dans les maux empêchant le vivre ensemble en Afrique aujourd'hui où l'hospitalité qui est l'une des valeurs fondamentales de ce continent noir, nous

²⁰ Les valeurs fondamentales étaient considérées comme sacrées. Les Africains les observaient afin que le cosmos en général leur ouvre la porte du bonheur. Le non-respect de ces valeurs pouvait engendrer une exclusion de la société ou des sanctions.

pouvons inscrire le tribalisme et d'autres attitudes de rejet amplifiées par les crises identitaires²¹.

Il n'est pas rare de voir les Africains aujourd'hui faire fi des intérêts de groupe pour rechercher leur intérêt personnel. Ceci se manifeste dans tous les domaines de la vie, y compris dans le quotidien. La générosité, la gratuité et le sacrifice tendent à disparaître : demander un service ou un renseignement à quelqu'un nécessite une compensation²² sinon le service est refusé. Ce qui est frappant c'est quand cette attitude s'installe dans les services publics, notamment des personnes qui, au-delà de leur salaire, rançonnent les clients. L'agent n'est pas assujéti à l'obligation de probité. Cette mentalité, une fois installée dans une société, provoque un dysfonctionnement, brouille les critères du bien et du mal. Cela entraîne la disparition du sens de l'intérêt collectif. C'est ce que les évêques du Cameroun évoquent en parlant de certains maux fréquents en Afrique:

« L'absence de tout esprit civique entraîne, chez les fonctionnaires de toutes catégories, la corruption, le laisser aller, l'absentéisme, l'esprit véral, et ces fameux détournements de fonds publics qui défient toute vigilance. La fraude douanière, le refus de payer les taxes et les impôts dus à l'État, sont des pratiques que l'on trouve jusque dans les secteurs vitaux de l'économie de notre pays »²³.

Outre l'attitude des personnes qui ne cherchent que leur intérêt personnel, les notions d'hospitalité, du partage et de solidarité, d'entraide et d'autres manifestations qui font référence aux vertus de partage sont mal exploitées par certaines personnes. Celles-ci veulent vivre dans l'oisiveté aux dépens d'un parent ou d'un cousin.

²¹ Jean-Marie Nzekoue, camerounais, journaliste et écrivain, trouve que le tribalisme entraînant le rejet de l'étranger constitue un défi au vivre ensemble. NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, p. 269.

²² La réclamation de la compensation s'exprime en des propos populaires ou dans le français populaire tels que, « où est mon mangement » (pour signifier où est ma récompense), « qu'est-ce que tu me donnes à manger? » Parle bien. Ce phénomène se trouve dans plusieurs groupes socioculturels des nations africaines. Ceci explique que plusieurs personnes ne cherchent que les intérêts qu'elles peuvent tirer ici et maintenant. Ces personnes ne tiennent pas souvent compte des conséquences de ce phénomène dans les relations interpersonnelles et de la poursuite des intérêts communs.

²³ *Lettre pastorale de la Conférence épiscopale du Cameroun*, 1994 p. 18.

Généralement, ces personnes sont des partisans du moindre effort. Elles développent des attitudes de fainéantise, de paresse²⁴. Ce sont des parasites sociaux.

Dans le même sens que les Africains qualifiés de parasites sociaux, soulignons aussi l'existence de la catégorie d'Africains recherchant seulement le gain facile à travers la prostitution, le banditisme et le vol. Cette catégorie fait croître l'insécurité, la peur et rend le vivre ensemble difficile.

Les constats relevés montrent que l'Africain semble se tourner davantage vers ce qui peut lui procurer le plaisir ici et maintenant (il s'agit des biens instrumentaux qui sont surtout de l'ordre de l'avoir)²⁵ peu importe les conséquences qui pourraient survenir dans le futur pour son épanouissement et les relations interhumaines. C'est ce qu'exprime Jean-Louis Gérard en parlant des demandes contemporaines tournées vers une « vie bonne ici et maintenant »²⁶.

Se tourner uniquement vers la satisfaction des désirs revient à fonder l'éthique en quelque sorte sur l'expérience présente où il n'y a ni soumission à un sens commun, ni évaluation à partir d'une visée idéale²⁷. Dans la sous-section qui suit, nous tenterons de dégager les limites de l'agir des Africains devant la pluralité des valeurs que présente le monde contemporain.

1.1.2 – L'agir africain dans un monde pluraliste

Nous avons noté plus haut que le pluralisme auquel l'Afrique est confrontée fait qu'on parle davantage des valeurs au pluriel. Le positif qui peut s'en dégager est que l'Africain découvre d'autres valeurs ou une pluralité de principes qui s'opposent

²⁴ NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, p. 272.

²⁵ Au chapitre deuxième, nous développerons davantage ce que nous entendons par biens instrumentaux. Mais d'emblée, signalons que ce sont des biens extrinsèques à l'être humain. Ils sont de l'ordre de l'avoir.

²⁶ Jean-Louis GERARD, « Le retour de l'éthique », dans *La pratique de l'éthique*, Sous la direction de Guy GIROUX, Québec, Bellarmin, 1997, p. 81.

²⁷ GERARD, « Le retour de l'éthique », p. 81

entre eux²⁸. Cela peut l'amener à voir les choses autrement, à s'interroger sur ses propres valeurs et à choisir celles qui le rejoignent dans sa quête de sens et son contexte existentiel.

Ce qui attire notre attention dans ce travail, ce n'est pas le pluralisme en tant que tel, mais les conséquences négatives et les défis qu'il représente pour le vivre ensemble (l'harmonie au sein de la société), la responsabilité personnelle et l'épanouissement de la personne.

Selon le constat du vécu quotidien des Africains, l'aspect négatif du pluralisme apparaît dans le libertinage caractérisé par l'arbitraire et la banalisation du mal²⁹. Ceci peut engendrer des attitudes éprouvant l'harmonie. Il n'est pas rare de rencontrer des Africains qui manipulent leur entourage à leur guise. Quand les règles que le sens commun se donne vont dans le sens de leurs intérêts, ils s'y accrochent même dans les conditions où ces règles demandent d'être interprétées. Par ailleurs, quand il faut appliquer ces mêmes règles pour qu'il y ait justice, équité, vérité, ces mêmes personnes passent outre et interprètent les normes communes en leur faveur.

Dans les deux cas cités, il y a une fuite de la réalité qui exige sacrifice, dépassement de soi, responsabilité et justice. L'Africain est porté à rechercher la jouissance et le plaisir autant que possible sans souffrir. Dans le livre intitulé *La cité et l'homme*, Leo Strauss décrit bien l'attitude des tierces personnes en parlant du bien naturel. « Si donc le seul bien naturel est le bien propre de chacun, alors l'homme sage

²⁸ Dans le sens de notre idée, Léo Strauss souligne que dans un monde où il y a un pluralisme de valeurs, les exigences entre elles les unes aux autres, le choix dernier relevant de la décision de l'être humain. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, p. 92

²⁹ Le libertinage dans une société pluraliste crée la perte de repère et conduit au nihilisme comme le dit Léo Strauss en parlant du droit naturel. « L'abandon du droit naturel [...] conduit au nihilisme, bien plus, il s'identifie au nihilisme ». Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 92.

ne se consacrera pas à la communauté mais l'utilisera en vue de ses fins propres ou tentera d'éviter d'être utilisé par la communauté pour la fin de la communauté [...] »³⁰.

Dans la même ligne d'idées que le constat précédent, les personnes qui sont en position d'autorité ne ménagent pas d'effort pour interpréter les valeurs culturelles, les valeurs communes et les constitutions³¹ par rapport à leur intérêt ou uniquement dans le sens de leur vision. Généralement, elles font usage de propos tels que, « chez moi », « dans ma culture », « dans ma religion », « la loi dit que... ». L'expérience prouve que de telles attitudes dénotent de la manipulation. Elles sont loin d'être fondées sur une vision objective du monde mais plutôt sur l'arbitraire, la volonté de satisfaire uniquement les désirs et les intérêts personnels. Comme conséquence, il y a le rétrécissement d'espace pour le dialogue et la liberté, la compromission de la paix et de la justice qui sont des facteurs importants pour la vie sociale.

Outre ceux qui imposent leur vision du monde, il y a aussi des catégories d'Africains qui recherchent le gain facile. Ils veulent vivre, être heureux sans trop souffrir. Ceux-ci renoncent à leur destin et à la poursuite de la vie qui nécessite engagement, responsabilité, courage et endurance. Sous prétexte de solidarité africaine, ils se mettent à la charge d'un parent³². A cause de la conjoncture économique qui est devenue difficile, leur présence finit par mettre à l'épreuve les valeurs de solidarité et d'hospitalité africaines.

³⁰ Leo STRAUSS, *La cité de l'homme*, Edition Agora, p. 28.

³¹ La modification des constitutions nationales est devenue monnaie courante dans bon nombre de pays africains. Les dirigeants les changent à leur guise pour se maintenir aussi longtemps que possible au pouvoir. Dans certains pays africains, des dirigeants font fi des constitutions. Paradoxalement, ils sont les premiers à y recourir pour condamner les autres. Daniel BOURDANNE, *Enjeux et perspective pour la mission en ce début du 3^{ème} millénaire entre la mondialisation et les résurgences des reflexes identitaires*, Yaoundé, Press. Université, 2002, p. 53.

³² Bujo exprime cette attitude en disant : « Si les membres avaient droit aux biens acquis par l'un d'eux, personne n'avait droit à l'oisiveté. Tous étaient tenus de travailler pour tous. Le parasitisme moderne où certains veulent vivre chez des cousins sans travailler mais en ne faisant que profiter des biens et en exploitant l'hospitalité, est un abus grave de la tradition africaine ». BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 36.

Au-delà de ce qui a été évoqué comme problèmes pouvant compromettre le vivre ensemble et la bonne vie, soulignons aussi qu'il y a d'autres facteurs émanant des pratiques culturelles. C'est chaque culture qui détermine ce qui est bien ou mauvais, ses mœurs, ses coutumes et le mode de vie qui y convient³³. La question qui se pose est de savoir : comment peut-on bâtir le vivre ensemble dans de telles circonstances s'il n'y a pas de valeurs communes qui réfèrent chacun aux biens qui sont essentiels?

Au lieu de fonder la morale sur l'arbitraire, n'y a-t-il pas des biens sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour bâtir un monde juste et humain? Quels sont les critères sur lesquels nous pourrions juger ce qui est fondamental de ce qui ne l'est pas?

La série de questions posée dans le constat nous amène à parler du fondement de l'éthique en Afrique. A ce propos, les auteurs africains (sociologues, anthropologues, philosophes et théologiens) ne sont pas unanimes. D'une façon générale, deux perspectives différentes caractérisent leurs points de vue. Certains auteurs partent des traditions culturelles ancestrales pour fonder l'éthique.

Selon Tese Nyene, théologien africain, l'approche de cette tendance est normative. Elle s'appuie sur les lois et les interdits, le bien et le mal, le respect de la dignité humaine³⁴. D'autres auteurs partent des problèmes de la crise et cherchent à construire de nouveaux repères correspondant aux réalités de l'Afrique contemporaine.

Pour développer les approches de ces deux tendances, nous nous appuyerons d'une part sur les travaux d'auteurs africains³⁵ qui ont fait leur preuve dans le monde

³³ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 41.

³⁴ Tese NYENE, *Munga. Ethique en milieu africain. Gentilisme et christianisme*, Ingenbohl, Imprimerie du Père, 1975, p. 74.

³⁵ Dans ce chapitre, nous voulons nous appuyer uniquement sur les auteurs africains pour voir ce qu'ils disent d'eux-mêmes, de leurs valeurs culturelles. C'est un regard des valeurs africaines par l'Africain. Outre les auteurs africains qui constituent la première source dans ce chapitre, nous nous ouvrirons aussi à d'autres auteurs tels que Placide Tempels qui a été le premier anthropologue à reconnaître l'existence d'une éthique africaine et d'une hiérarchie dans l'organisation du monde Bantou.

des intellectuels. Il s'agit surtout d'Engelbert Mveng³⁶ pour l'approche fondant l'éthique sur des normes et des valeurs ancestrales ; et de Kā Mana³⁷ pour le fondement de l'éthique à partir de la crise qui sévit sur le continent africain. D'autre part, nous nous fierons aux données que nous avons recueillies auprès des éthiciens, anthropologues et sociologues africains.

Notre choix de Mveng et de Kā Mana est dû au fait que les deux auteurs utilisent des approches différentes. Mveng développe une approche de la libération. Il qualifie les défis importants africains comme étant d'ordre culturel. Kā Mana, quant à lui, situe le point de départ de son approche sur la théologie de la libération, puis, propose une autre approche dite de reconstruction. En soi, l'approche de la reconstruction peut être appelée « les rationalités africaines »³⁸. Bref, Kā Mana analyse les situations concrètes vécues par les Africains : les conflits qui traversent les différents pays, les problèmes politiques, économiques, sociaux et culturels qui secouent le continent et le détruisent, les structures mentales qui anémient le sens de la vie. D'une façon concrète, l'approche de reconstruction ou des rationalités africaines veut donner à l'Africain des « moyens d'être à la mesure de ses rêves et d'agir conformément à ses utopies et à ses espérances »³⁹.

Avec Mveng, nous découvrirons à la deuxième section des valeurs sur lesquelles la théologie de la libération fonde l'éthique, notamment le vivre ensemble, l'épanouissement et les repères pour l'agir humain.

³⁶ Plusieurs auteurs africains le citent dans leurs travaux, notamment en philosophie et en anthropologie africaines.

³⁷ Pour étoffer notre recherche, nous nous ouvrirons à d'autres éthiciens africains qui s'intéressent au vivre ensemble et au fondement de l'éthique.

³⁸ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Editions Karthala, 1993, p. 30.

³⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32.

1.2 – Présentation de la valeur fondamentale africaine : « la vie » chez Mveng

La question du fondement des valeurs divise les éthiciens⁴⁰. Comme nous le verrons aux chapitres deux, trois et quatre, certaines tendances (naturalistes) fondent les valeurs éthiques sur la nature humaine métaphysique. Pour elles, l'être humain a naturellement un sens de la justice et du devoir, un sens du respect d'autrui. Par cette hypothèse, elles affirment que rien n'est présent dans l'esprit humain en dehors de la perception⁴¹.

D'une façon générale, les traditions de l'Ouest ont fondé l'éthique à partir des théories philosophiques. En Afrique, le fondement de l'éthique repose sur trois approches différentes mais complémentaires : l'identité africaine, la théologie de la libération et la reconstruction ou les rationalités africaines. Dans la sphère théologique contemporaine, l'approche de l'identité africaine semble désuète. On retrouve davantage les deux autres approches. Dans ce chapitre, nous nous limiterons à ces deux dernières parce qu'elles sont d'actualité.

S'agissant de l'approche de la libération, celle-ci fonde l'éthique sur des valeurs ancestrales. C'est ce que dit Placide Tempels⁴² quand il affirme que les Africains partent de ce qui est fondamental en l'être humain: « la vie elle-même »⁴³, pour fonder l'éthique.

Reprenant la pensée de Tempels, *La documentation catholique* affirme: « la réalité fondamentale est la vie elle-même. Elle est le bien le plus précieux et l'idéal de l'être humain consiste non seulement à vivre à l'abri des soucis jusqu'à la vieillesse, mais de

⁴⁰ Dans *La documentation catholique* que nous avons évoquée plus haut, Benoît XVI affirme qu'il y a eu différentes tentatives pour aborder la question du fondement de l'éthique. Ce qui veut dire, en d'autres termes, qu'il y a plusieurs fondements éthiques.

⁴¹ Les sceptiques, comme David Hume, fondent l'éthique sur la perception. David HUME, *Traité de la nature humaine*, livre III, Traduction Leroy, Aubier Montaigne, Paris, p. 50.

⁴² Soulignons que Placide Tempels est le premier ethnologue à avoir écrit la philosophie africaine. Dans son ouvrage *La philosophie Bantoue*, il révèle l'existence d'une éthique africaine fondée sur la vie.

⁴³ Placide TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, Paris, Éditions Présence africaine, 1949, p. 30.

rester, même après la mort, une force vitale continuellement renforcée et vivifiée dans sa progéniture »⁴⁴. L'être humain doit la conquérir pour son épanouissement⁴⁵.

Notons que la « vie » comme valeur fondamentale à laquelle Tempels, Mveng et *La documentation catholique* font allusion n'a pas une connotation précise. Elle signifie ce qui est. C'est l'être humain qui n'est pas emporté par la mort. Sur ce plan, la vie comme valeur fondamentale n'a pas seulement trait à la force vitale, à l'essence et à l'être. Elle prend en considération l'être humain dans sa totalité.

Pour certains auteurs tels que Bujo, la vie a le sens de la relation que l'être humain doit entretenir avec le cosmos et ses semblables. C'est la solidarité⁴⁶ avec le genre humain, notamment avec ceux qui sont dans les besoins.

Pour développer la valeur fondamentale africaine, notre présentation sera éclairée par les travaux de Mveng qui, à partir de la culture subsaharienne (pharaonique), dégage la valeur fondamentale susceptible de se retrouver dans différentes cultures de l'Afrique noire.

1.2.1 – L'éthique pharaonique

Engelbert Mveng (1930-1995) était un prêtre jésuite camerounais, auteur créatif et prolifique dans diverses disciplines telles que l'art, l'histoire, l'anthropologie et la

⁴⁴ *La documentation catholique*, p. 816.

⁴⁵ Engelbert MVENG, *l'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan, 1985, p. 11. Bien avant Mveng, le père Placide Tempels avait souligné que la valeur fondamentale des Africains est la vie. Cette valeur se trouve exprimée dans toutes les cultures africaines. TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 30.

⁴⁶ Dans ses travaux, Bénézet Bujo utilise les termes relation ou solidarité pour parler de la vie. Parfois il utilise relation et solidarité pour désigner la vie. Bénézet BUJO, *The Ethical Dimensions of Community. The African Model and the Dialogue between North and South*, Nairobi, Pauline Publications Africa, 1998, p. 209. En effet, nous avons choisi comme sources principales Mveng et Kā Mana, mais dans le développement de ce chapitre, nous nous référerons aussi aux travaux de Bénézet Bujo, prêtre, professeur de théologie morale et d'éthique sociale à l'université de Fribourg. Il a publié plusieurs ouvrages sur la morale interculturelle et sur la théologie africaine.

Dans les diverses publications de Bujo, nous nous intéresserons surtout à celle intitulée « la conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie ». Cet ouvrage développe une approche éthique qui va dans le sens des Africains qui fondent l'éthique sur la « vie » ou les valeurs ancestrales. BUJO « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », dans Éric FUCHS, et Mark HUNYADI, *Éthique et natures, Le Champ éthique*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 149-159.

théologie. Sur le plan théologique, sa problématique s'articule autour de la pertinence du donné révélé. En contexte africain marqué par une longue tradition de servitude et de mépris: « comment dire Dieu dans un tel contexte? »

Comme méthode de travail, Mveng utilise l'approche de la théologie de libération. Il insiste sur la lecture africaine de la Bible pour *libérer* l'Africain de tout ce qui entrave son épanouissement et son accomplissement : la violence, la pauvreté, la souffrance, afin de vivre la solidarité qui est une caractéristique africaine⁴⁷.

Dans les différents thèmes qu'il traite, celui qui retient notre attention est la théologie de la vie : la vie comme une valeur fondamentale africaine. Selon Mveng, c'est à partir de la vie qu'il est possible de comprendre l'Africain⁴⁸. Ce dernier est « l'être-vie ». En lui, il y a une tension entre la vie et la mort. La mission de l'être humain est d'identifier les alliés de la vie, de les gagner à sa cause et d'assurer ainsi sa survie qui est en même temps la victoire de la vie⁴⁹.

Pour exprimer la réalité qu'est la vie, les cultures africaines utilisent un langage imagé, renfermé dans des récits et des mythes⁵⁰. Le meilleur mythe qui fait ressortir la valeur fondamentale est celui d'Osiris et d'Isis. Il existe plusieurs versions de ce

⁴⁷ En invoquant les défis de l'éthique en Afrique, nous avons fait allusion aux maux qui compromettent le vivre ensemble : le repli identitaire, l'arbitraire, la banalisation du mal et la corruption. C'est de tout cela que l'Africain doit se libérer pour vivre en harmonie avec les autres et l'ensemble du cosmos.

⁴⁸ Pour simplifier le style du travail, au lieu d'écrire chaque fois Africain et Africaine, nous utiliserons le terme masculin, c'est-à-dire Africain. Par rapport à la valeur fondamentale qu'est la vie, Tempels souligne que tout l'effort de l'Africain est orienté vers la force vitale. « La notion fondamentale de leur conception d'être est le concept de la force vitale » TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 33.

⁴⁹ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 13.

⁵⁰ Les mythes ont la caractéristique d'être des récits ou un mode d'appréhension du réel. Leur point de départ se situe dans l'expérience humaine et leur point d'arrivée est la créativité d'un langage exprimant le cosmos. Dans le monde de communication, les mythes contiennent beaucoup de symboles. L'être humain doit les décoder afin d'y conformer sa vie. En d'autres termes, les mythes peuvent être compris dans le sens de Paul Ricoeur, c'est-à-dire qu'ils sont des symboles, des expressions communiquant un sens. Paul RICOEUR, *Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité, II symbole du mal*, Paris, Editions Montaigne, 1960, p. 21.

mythe. Dans le cadre de notre travail nous utiliserons celle de Mveng⁵¹. Que nous enseigne ce mythe, et quelles exigences éthiques renferme-t-il?

1.2.2 – Le contenu de l'éthique pharaonique

Dans sa méthode de communication et d'enseignement, l'Égypte pharaonique utilisait les récits et les mythes. En voici un qui relate l'origine du monde. Il renferme des éléments favorables au vivre ensemble, à l'harmonie entre les humains et à l'épanouissement de soi comme individu et membre d'une communauté.

A l'origine, il n'y avait que « *Nun* », c'est-à-dire « la matière première sans consistance »⁵². Elle n'a ni commencement, ni fin. Le « *Nun* » entre en mouvement de l'évolution qui le caractérise. De ce dynamisme s'est éveillée la conscience appelée le « *Ra* » ou Dieu-soleil. Le « *Ra* » est aussi appelé « *Atum* » c'est-à-dire, le principe créateur et l'étincelle de vie qui donne à tout ce qui n'existe pas de connaître le jour. Le « *Ra* » crée les principes masculin et féminin. Au total il crée quatre couples.

- Shu – Tefnet ; Air-Humidité ou Espace-Eau ;
- Geb – Nut ; Terre-Ciel ou Lumière-Feu ;
- Osiris – Isis : Homme – Femme ou Mort – Vie ;
- Seth – Nephtys : Couple stérile et jaloux, le mal.

Le mythe précise que Geb (masculin) était roi. Il eut quatre enfants. Ces enfants formèrent deux couples. D'un côté, le couple Osiris et Isis, de l'autre, Seth et Nephtys. A la mort de Geb, Osiris lui succède au trône. Avec son épouse Isis, Osiris connaît la joie de la fécondité et eut beaucoup d'enfants. Ce couple forme le couple « du bien, de la lumière, de la vie, de l'amour »⁵³ Seth, le frère d'Osiris et d'Isis épouse sa sœur

⁵¹ Le choix de la version de Mveng est dû au fait que ce dernier est notre première source de référence pour ce chapitre.

⁵² MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, p. 9.

⁵³ MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, p. 45.

Nephtys. Mais le couple est stérile. Ces deux couples sont « en perpétuel conflit »⁵⁴. Pris de jalousie, Seth tue une première fois son frère Osiris dont le couple connaît la joie de la fécondité.

Isis n'accepte pas que la mort ait le dessus sur la vie. Pour elle, la vie doit toujours triompher de la mort. Elle refuse que le mal domine sur le bien et que la misère survienne là où il y a le bonheur et la paix. Elle réussit son projet et ramène Osiris à la vie.

Seth est à nouveau furieux et jaloux. Il tue Osiris une deuxième fois. Pour être sûr de son coup, il dépèce Osiris en petits morceaux puis les dissimule dans différents coins du Nil. La femme d'Osiris ne se décourage pas. Elle prend le bateau et va à la recherche du corps de son mari. Elle ramène les différents morceaux et réussit à reconstituer le corps d'Osiris. Puis à l'aide d'une prière magique, elle redonne vie à son bien-aimé. Quand il est revenu à la vie pour la seconde fois, Osiris eut un fils avec son épouse Isis. Ce fils fut le grand Roi Pharaon.

L'enseignement⁵⁵ qui se dégage de ce mythe est que, la vie symbolisée par Osiris⁵⁶ triomphe de la mort, le bien est vainqueur du mal. Osiris symbolise le fruit de la vie et de la créativité qui caractérise l'être humain. Il exprime d'une part la finitude de l'être humain devant les réalités de la vie qu'il ne maîtrise pas; et d'autre part, il exprime la

⁵⁴ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 45.

⁵⁵ Pour permettre aux lecteurs de se situer, signalons que le recours aux mythes ne cherche pas la véracité des faits historiques. Ce qui est important, c'est l'enseignement et le message qu'il contient. C'est dans ce sens qu'il faudra appréhender les mythes qui seront utilisés dans ce chapitre. Dans le sens de notre vision des mythes, Mircea Eliade écrit : « la pensée symbolique [...] est consubstantielle à l'être humain : elle précède le langage et la raison discursive. Le symbole révèle certains aspects de la réalité. Les images, les symboles, les mythes ne sont pas des créations irresponsables de la psyché ; ils répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être ». Mircea ELIADE, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1952, p. 13-17. Parlant de la fonction des mythes dans le mal, Ricœur souligne qu'elle « englobe l'humanité dans son ensemble dans une histoire exemplaire ». RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, p. 154.

⁵⁶ François DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique : Les grandes civilisations*, Paris, Arthaud, 1982, p. 625. Dumas est français, archéologue. Il est spécialiste dans l'étude de l'Égypte pharaonique.

capacité de l'être humain de se sortir de tout ce qui limite l'horizon de sa destinée en l'enfermant dans la souffrance et même dans l'anéantissement de son être.

Isis⁵⁷ est le symbole de la ténacité, du courage, de l'espérance, de la fécondité, de l'effort et de l'action de la dynamique humaine. Toutes ces vertus se situent dans un processus dynamique toujours renouvelé pour conquérir la vie afin que le bien triomphe du mal.

Outre les qualités qui viennent d'être mentionnées, Isis symbolise aussi l'interpellation de tout être humain par rapport à la souffrance des autres, notamment du prochain et du monde environnemental. Au total, l'humain responsable à travers Isis est celui qui est ouvert aux cosmos et aux autres. Isis nous enseigne que l'être humain est protecteur et défenseur de la vie de toute personne et du cosmos. Elle représente la fécondité de l'action qui libère l'être humain du mal.

Contrairement à Isis qui incarne une image positive, Seth⁵⁸ incarne une image négative. Il représente l'esprit du mal et de la mort. Il représente le type d'humain qui est prêt à pactiser avec le mal, à introduire le désordre, la jalousie, la haine et la violence au sein d'un groupe donné. Quelles exigences le mythe renferme-t-il ?

1.2.3 – Les exigences de l'éthique pharaonique

Avant d'aborder la question relative à l'enseignement ou aux exigences du mythe, il convient de rappeler que Mveng a développé une approche éthique fondée sur la vie. En soi, la vie comme valeur fondamentale découle du mythe pharaonique. Dans la suite de cette section, nous voulons étudier l'approche de Mveng comme l'une des approches des auteurs africains proposant une éthique de vie enracinée dans la puissance de ce mythe.

⁵⁷ DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique : Les grandes civilisations*, p. 605.

⁵⁸ DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique : Les grandes civilisations*, p. 637.

Avec Tempels, nous avons vu que la vie permet de comprendre l'Africain. Dans le même sens, Mveng veut bâtir le vivre ensemble en Afrique à partir de la vie au sens large du terme. Pour lui, l'éthique de la vie rejoint toutes les cultures africaines. Elle permet à chacun et à tous de s'orienter dans la vie. En dépit de cette affirmation, Mveng reconnaît et préserve la diversité des cultures africaines. Pour ce faire, il développe aussi une éthique contextuelle. Mais dans cette section, nous nous pencherons surtout sur la « vie » comme valeur commune aux cultures africaines.

Pour revenir au mythe, disons que son analyse laisse voir que la réalité véhiculée par le mythe est la « vie ». Cette « vie » est continuellement en tension avec la « mort ». Dans leur combat, la « vie » doit toujours être victorieuse⁵⁹.

Selon Mveng, le mythe d'Osiris et d'Isis a des symboles porteurs de sens pour l'éthique. Ces symboles peuvent être représentés par les termes de la ténacité, du courage, de l'espérance, de la fécondité, de l'effort et de l'action toujours renouvelée afin que le mal ne triomphe pas sur le bien. Ce sont là des qualités que nous avons décelées dans l'attitude d'Isis. Outre la valeur fondamentale de la vie, le mythe en contient d'autres : la solidarité, la justice et l'équité, la vérité et la droiture.

L'attitude d'Isis traduit la vision égyptienne de la souffrance. Un être responsable est un être solidaire de la souffrance d'autrui et qui se laisse saisir au fond de lui par ce que l'autre vit.

La solidarité que l'être humain est appelé à vivre transcende la catégorie humaine et s'étend au cosmos. C'est la solidarité avec l'univers entier. Dans la vision égyptienne, le cosmos est un lieu où la mort et la vie se côtoient et s'affrontent. Ce qui veut dire que la vie quotidienne est une expérience vécue de façon dramatique dans laquelle vie et mort sont en scène. Celui qui vit continuellement ce drame assure sa

⁵⁹ Lorsque nous parlons de la vie et de la mort, nous devons avoir dans l'esprit les concepts du bien et du mal, du vrai et du faux, du bonheur et du malheur, de la fécondité et l'infécondité.

responsabilité, ne se résigne pas au découragement. Ainsi, il se découvre dans son être, « dans la totalité de ses dimensions, microcosme au sein de macrocosme : destinée, communauté, histoire, pérennité »⁶⁰.

Pour Mveng, la responsabilité éthique dans la culture de l'Égypte pharaonique appelle l'être humain à développer un certain nombre d'attitudes afin de vaincre le mal qui est un obstacle à sa réalisation. Pour ce faire, il doit développer la justice dans ses actes, la vérité dans ses paroles, l'équité dans le jugement, le droit dans l'élaboration des lois.

L'être humain doit développer les qualités de vérité et de justice qui sont nécessaires pour son équilibre et pour l'ordre social. Ses seules forces ne suffisent pas. Dans le mythe, Isis recourt à une invocation magique pour ramener le corps de son bien-aimé à la vie. Osiris traduit en quelque sorte la finitude de l'être humain. Si celui-ci est livré à lui-même il sera vaincu dans le combat de la vie et de la mort, du bien et du mal. Il a besoin d'intermédiaire.

Dans la culture égyptienne pharaonique, notamment sur le plan social, la fonction d'intermédiaire était partagée entre les rois et les prêtres. Les rois (pharaons) communiquaient avec les dieux et ceux-ci leur prodiguaient la sagesse intuitive, l'intelligence. Dans l'exercice de leur fonction, les rois étaient appelés à vivre dans la vérité et la justice en se conformant à tout ce qui garantit l'équilibre humain et l'ordre social. Donc, ils devaient se refuser à tout ce qui est mauvais pour vivre les valeurs nobles et être pour tous, un exemple de conduite humaine responsable. Bref, la figure modèle était primordiale dans l'exercice des fonctions du pharaon. Cela permettait au peuple d'imiter des qualités ou des vertus concrètes.

⁶⁰ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 10.

En résumé, le voyage dans l'Égypte pharaonique nous a fait découvrir la valeur fondamentale éthique qu'est la vie. Dans la vision du monde, l'être humain est considéré comme un microcosme au sein d'un macrocosme. Il a la responsabilité de sa destinée ainsi que du monde. Donc, il est appelé à mener une vie correcte. La culture pharaonique admettait que, « pour être corrects, les rapports sociaux devaient être équitables. [Les humains], comme la balance, ne devraient se pencher ni d'un côté, ni de l'autre côté »⁶¹. Dans la vie quotidienne et dans l'univers environnemental, l'être humain a des exigences éthiques qu'il doit observer : la justice, la vérité, l'équité. Il a aussi des qualités qu'il doit développer : la ténacité, le courage, l'espérance, la solidarité. C'est en cela que dépendent sa réalisation personnelle et l'équilibre social. Le mythe révèle la ténacité, le courage d'Isis, en même temps qu'il révèle aussi la finitude de l'être humain devant le mal. Pour vaincre ce mal, l'être humain a aussi besoin des intermédiaires, des dieux. La question qui se pose est de savoir: qu'y a-t-il de commun entre la culture égyptienne pharaonique et la culture africaine en éthique?

1.2.4 – Les liens entre la valeur fondamentale de l'Égypte pharaonique et la pensée africaine

A la suite de Tempels, ceux qui fondent l'éthique sur la loi, la culture ancestrale, affirment que la vie est la valeur fondamentale sur laquelle l'Africain bâtit son agir. Pour Mveng par exemple, la vie est un bien qu'il faut à tout prix poursuivre et protéger. La vocation de l'Africain selon Mveng est « d'assurer le triomphe de la vie sur la mort »⁶² dans le quotidien de sa vie. Cette personne ressemble à Isis qui a tout

⁶¹ DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique : Les grandes civilisations*, p. 291.

⁶² MVENG, *L'Afrique dans l'Église*. p. 12. Dans le même sens que Mveng, Placide Tempels disait : « De tous les usages étranges, dont nous ne saisissons pas le sens, les Bantous diront qu'ils servent à acquérir la vigueur ou la force vitale, pour être fortement, pour renforcer la vie, ou pour assurer la pérennité dans la descendance. Dans le mode négatif, c'est la même idée qui s'exprime lorsque les Bantous disent : nous agissons de telle façon pour être préservés du malheur, ou d'une diminution de la

mis en oeuvre pour que la vie triomphe de la mort et que le bien triomphe du mal. Cette attitude diffère de celle des Africains modernes pour qui la gratuité ne reste qu'un nom. La seule chose qui semble compter pour eux c'est le profit immédiat qu'ils peuvent tirer de chaque situation. De telles personnes peuvent être identifiées à Seth qui a opté pour le mal.

La tension vie-mort se déroule dans le cosmos. Les deux s'affrontent continuellement. La vie se trouve permanemment menacée par la mort⁶³ comme vu dans le mythe d'Osiris et d'Isis. La mission de l'humain est d'identifier les ennemis de la vie afin d'assurer la victoire sur la mort. Selon Bujo, c'est dans le cosmos que l'Africain les identifie⁶⁴. Pour y parvenir, il a besoin d'une initiation afin d'apprendre à déchiffrer le monde parsemé de surprises et de souffrances. En somme, les rites d'initiation⁶⁵ dans les différentes cultures africaines permettent à l'être humain de décrypter les ennemis de la vie des éléments de la nature qui permettent de protéger la vie. L'initié doit être en mesure d'affronter la mort car la vie des siens dépend de son courage.

Dans l'approche de Mveng, l'une des caractéristiques de l'éthique africaine est que l'être humain n'est pas conçu comme une entité isolée du reste du cosmos mais comme

vie ou de l'être, ou encore pour nous protéger des influences qui nous annihilent ou qui nous diminuent» TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 30.

⁶³ Tout comme la vie, la mort, dans certaines traditions africaines, revêt plusieurs significations. Elle est comprise comme l'interruption du mouvement de ce qui permet à l'être d'exister. D'une part, on peut parler du passage de l'être humain dans l'au-delà. Ce n'est pas dans ce sens qu'il faut comprendre le sens de la mort dans notre thèse. D'autre part, la mort représente tout ce qui dans l'attitude de l'être humain peut briser l'harmonie avec les autres et l'harmonie avec le cosmos. Dans le même sens, la mort est comprise comme solitude de l'enfermement sur soi, cloisonnement, absence de relation. C'est une vie inféconde. C'est dans ce sens que la mort est utilisée dans notre thèse. Voir MVENG, *L'Afrique dans l'Église*. p. 16.

⁶⁴ Voir BUJO « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p. 150.

⁶⁵ Selon Mveng, l'étude des pratiques africaines laisse découvrir que les initiations ont une certaine pédagogie qui consiste à faire déchiffrer à l'être humain « le grand livre de son dessin et le grand livre du monde, pour y reconnaître le visage des alliés et de ses adversaires dans le drame qui oppose en lui la vie et la mort, puis de mobiliser tous ses alliés dans l'assaut décisif qui conduit à la victoire de la vie sur la mort ». MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 37.

un prolongement de la nature⁶⁶. L'être humain est aussi perçu comme une partie du tout. Les éléments de ce tout qui est l'univers entretiennent une relation de complémentarité. Ce qui fait que la tension vie-mort ne concerne pas uniquement l'être humain. Elle s'étend aussi à tout le cosmos en tant que création de Dieu. Mais dans cette création, l'être humain a une place plus importante que les autres créatures. Il est le centre autour duquel pivote tout le cosmos. Il est considéré comme l'être le plus actif capable de s'élever en accroissant son être. Il est au dessus des autres créatures qui se trouvent au bas de l'échelle de la hiérarchie des forces.

Dans la vision africaine, le monde est hiérarchisé⁶⁷. En première place se trouve Dieu l'unique incréé et créateur de tout ce qui existe. En deuxième place, se trouvent les ancêtres qui sont semblables à Dieu, En troisième place se trouvent les humains (vivants), en quatrième place il y a les êtres inférieurs tels que les animaux, les végétaux, les minéraux. L'importance accordée à l'être humain laisse apparaître la vision du monde hiérarchisé.

Au sein de ce monde hiérarchique, Mveng souligne qu'il y a une relation de complémentarité entre les différentes composantes du cosmos. L'être humain apparaît comme la synthèse de tout le cosmos, c'est par lui que l'univers entier s'exprime. Cette synthèse se fait dans les cérémonies religieuses (traditionnelles). Mveng développe cette dynamique en disant que :

« c'est le cosmos qui emprunte la voix de l'homme pour adorer Dieu et célébrer la victoire de la vie sur la mort. Le vêtement liturgique est à la fois masque, dépouilles animales, végétales ou minérales ; la matière du rite est eau, feu, sang, plantes, animaux ; tout cela récapitule en l'homme l'univers qui s'humanise ainsi et devient l'Église de la célébration cosmique, c'est-à-dire la communauté de foi où toute la création s'exprime dans l'homme vivant »⁶⁸.

⁶⁶ L'idée de l'humain comme un prolongement de la nature ou de cosmos va dans le sens de la loi naturelle des scolastiques. Quand les scolastiques parlent de l'ordre de nature et l'ordre de raison, ils situent l'ordre de raison en continuité avec la nature ontologique.

⁶⁷ TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 42-43.

⁶⁸ MVENG, « Essai d'anthropologie négro-africaine », dans : *Bulletin de théologie africaine*, p. 234. Voir aussi BUJO « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p. 150.

D'après Mveng, l'éthique africaine se révèle comme étant vitale. Les êtres qui peuplent le cosmos sont susceptibles de favoriser l'éclosion de la vie, de la conserver, de la protéger, de l'épanouir, d'augmenter les potentiels vitaux⁶⁹ de la personne et de la communauté, sont considérés comme bons. Par ailleurs, tout acte présumé préjudiciable à la vie est comparé à Seth. Il est l'allié du mal et de la mort.

Sur les bases de ce qui précède, Mveng et ceux qui sont de la même tendance que lui conçoivent l'être humain comme un membre ou une partie du cosmos, c'est-à-dire une partie du « tout ». Leur vision de l'éthique ne pose pas le rapport entre le particulier et l'universel, la partie et le multiple. En soi, ce sont les composantes de l'univers qui font la fécondité cosmique de la vie. Les composantes de l'univers peuvent être comparées aux différents membres d'un même corps. C'est cette image que Mveng utilise quand il dit :

« la vie est une puissance créatrice qui investit le cosmos et en fait son corps, ses organes, le foisonnement des éléments. Entre l'homme et le cosmos, il y a un lien réciproque de nécessaire complémentarité. Sans l'homme le cosmos n'est rien, mais l'homme non plus n'est rien, sans son tissu cosmique »⁷⁰

Dans la logique de ce qui précède, Mveng note que la vie appelle l'être humain à développer une triple relation qui forme un tout unifié : la relation à soi, la relation à la communauté, la relation au cosmos. C'est dans ces trois types de rapport que l'Africain voit la victoire de la vie sur la mort et du bien sur le mal. C'est dans cette triple relation qu'il peut bâtir une vie heureuse.

⁶⁹ Dans le même sens, Tempels souligne que les Africains se servent de tous les éléments de l'univers pour « acquérir la vigueur ou la force vitale [...] pour renforcer la vie ou pour assurer sa pérennité dans la descendance ». Dans le comportement de l'Africain, Tempels note que l'être humain peut « renforcer sa force vitale par la force des autres êtres ». Donc, pour poursuivre la valeur fondamentale qu'est la vie, l'être humain a intérêt à être en harmonie avec le cosmos. TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 30. 32.

⁷⁰ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*. p. 35-36. Voir aussi TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 44.

Signalons que sur le plan relationnel, Mveng relève que chaque être a sa place et son importance. Au niveau des humains, c'est chacun qui fait l'effort pour sauvegarder le lien qui l'unit aux autres. Cet effort ne consiste pas à manipuler les autres à sa guise pour ses intérêts personnels mais à assurer sa responsabilité en s'ouvrant au cosmos en général.

Selon Mveng, la vie en soi est épanouie et accomplie quand elle est en relation harmonieuse avec les autres et le cosmos. Plus haut, nous avons parlé de triple relation. Mais pour entrer dans la réalité de l'Africain traditionnel, il faudra ajouter une quatrième relation : la relation avec Dieu, voire avec les ancêtres qui habitent le monde invisible. Le pôle de relation avec Dieu est important. Cela rend l'humain conscient de ses limites. Par ce pôle, l'être humain sait qu'il ne peut pas compter uniquement sur ses propres forces pour triompher sur la mort. Dans cette ligne d'idées, nous avons vu dans le mythe égyptien que pour rappeler Osiris à la vie, Isis a eu recours à des incantations magiques, c'est-à-dire à un « univers de forces qui dépassent la capacité humaine »⁷¹. Mveng ajoute que le recours au transcendant traduit qu'Isis n'est pas la maîtresse de la vie, qu'elle ne peut pas fabriquer la vie, qu'elle ne commande pas la vie⁷². Tout comme Isis, l'éthique africaine doit intégrer tous ces aspects. C'est pourquoi, pour que la vie triomphe à jamais du mal, l'Africain recourt au transcendant à travers la liturgie.

En récapitulant l'approche éthique de Mveng, disons que la vie est la raison de l'action et de l'agir humains. C'est autour d'elle que des Africains organisent des activités, élaborent des normes, prennent des décisions qui vont engager leurs comportements. La vie conduit l'Africain à adopter une conduite qui favorise son

⁷¹ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 14.

⁷² MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 14.

accomplissement ainsi que celui de la communauté⁷³. Cette conduite inclut la justice, la vérité et l'équité sans oublier les qualités de ténacité, de courage, de sens d'effort et d'espérance⁷⁴. Ce qui veut dire que la vie est une réalité concrète vécue personnellement et communautairement.

1.2.5 - La responsabilité humaine

Dans l'approche éthique de Mveng, la tension vie-mort appelle l'Africain à assumer sa responsabilité pour que la vie triomphe toujours de la mort. Le sens de responsabilité englobe tout ce qui donne à l'être humain sa dignité. C'est ce « qu'ailleurs on appelle libre arbitre, volonté, liberté »⁷⁵. Il va au-delà de ce concept et s'étend jusqu'à l'amour⁷⁶. L'amour naît avec la détermination de combattre la mort ou le mal qui est un obstacle à l'accomplissement de soi. Dans le mythe égyptien, Isis était engagée par amour pour son bien-aimé afin que la mort n'ait pas le dessus sur la vie et que la misère et le mal ne triomphent pas du bonheur et du bien. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la notion de responsabilité⁷⁷ dans les cultures africaines. En soi, l'acte d'amour commence d'abord par l'acceptation de soi. C'est « un accueil de soi par soi-même »⁷⁸. Pour ce faire, l'être humain doit combattre le mal par son travail, construire et promouvoir le bien-être pour lui et pour les générations futures. Assumer sa responsabilité consiste aussi à éviter des attitudes qui pourraient chosifier l'être

⁷³ En soi, le bien fondamental qu'est la vie est rayonnant, communicatif, opératif et généreux. L'image qui permet de mieux comprendre cette fécondité c'est de la représenter comme ce qui est dit dans les paraboles évangéliques, c'est-à-dire une semence déposée dans le cœur de l'être humain, qui lui communique sa force vitale. Elle grandit en lui jusqu'au temps de la moisson. Ce qui veut dire en d'autres termes que la vie doit être féconde.

⁷⁴ Toutes ces vertus de solidarité, ténacité, courage, effort, justice équité, droiture... montrent le lien entre l'éthique pharaonique et l'éthique africaine.

⁷⁵ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 17.

⁷⁶ Pour Mveng, il y a deux mots qui résument toutes les facultés humaines : la responsabilité et l'amour. MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 17.

⁷⁷ Selon Mveng, dans la tradition africaine, la « responsabilité est d'abord l'option pour la vie et contre la mort ». MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 17.

⁷⁸ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 17.

humain : le gain facile⁷⁹, la paresse. D'après certains mythes, c'est par le recours à la facilité que la mort et la souffrance sont entrées dans le monde et ont terni les relations. Le mythe par exemple *d'Evu-Mana*⁸⁰ que Mveng reporte dit comment le mal s'est emparé d'une femme qui voulait être épanouie et heureuse sans avoir besoin de souffrir ou de travailler.

Le mythe raconte qu'une femme alla à la pêche mais ne prit aucun poisson. Juste avant de retourner au village, elle trouva une antilope morte au bord du marigot. Elle la dépeça et l'emporta au village. Les scénarii de ce genre se produisirent à plusieurs reprises. Chaque fois, la femme fut comblée de viande. Un jour, elle chercha à comprendre le mystère des antilopes mortes qu'elle trouve au bord du marigot. Une autre fois, pendant qu'elle était à la pêche, elle fit une rencontre avec un être étrange. Celui-ci se révéla comme étant le tueur des antilopes dont la femme avait joui. Cette bête étrange s'appelait *Evu-Mana*. La femme se propose de l'amener au village ainsi elle n'aura plus besoin de se déplacer pour aller chercher du gibier. *Evu-Mana* accepte et prit possession dans le sein de la femme. Une fois au village, *Evu-Mana* fit savoir à la femme qu'elle a faim et qu'elle ne mangeait que les principes vitaux. La femme lui offrit les troupeaux de son mari. Quand elle n'eut plus à manger, la femme lui offrit tous les animaux du village. Quand il n'eut plus des animaux, *Evu-Mana* s'attaqua aux humains y compris le mari de la femme. Devenue insatiable, la bête étrange finit par engloutir la femme⁸¹.

⁷⁹ La corruption évoquée d'une façon implicite au point 1.1, est une gangrène qui affecte presque tous les pays africains.

⁸⁰ *Evu* est parfois assimilé au Mana Australien. Cela donne *Evu-Mana*, qui signifie une force ambiguë, un principe « du bien et du mal, qui dédouble la personnalité de certains individus et en fait des êtres supérieurs » MVENG, *L'Afrique dans l'Église*. p. 21. 29. Dans le mythe, *Evu* symbolise les forces de la mort. Il met l'être humain non pas au service du règne de la vie dans le monde, mais de la mort. Voir aussi Voir Bénézet BULO, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », dans Éric FUCHS, et Mark HUNYADY, *Éthique et natures*, p. 153. Extrait de la collection des contes inédits de l'abbé Léon Messi, Yaoundé.

⁸¹ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 40 - 41. Voir aussi BUJO, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p.153.

La leçon qui se dégage de ce mythe est que, *Evu-Mana* qui représente la force insatiable conduit l'être humain, non au service de la vie qui est appelée à s'épanouir et à s'accomplir avec d'autres mais à la mort⁸². Le mythe invite l'être humain à poser des actes qui vont protéger la vie et non la détruire. La paresse ou la recherche de la facilité, à l'instar de la femme du mythe *d'Evu-Mana*, conduit à pactiser avec le mal et à laisser la mort prendre le dessus sur la vie. C'est aussi s'écarter de l'ordre éthique selon lequel l'être humain doit se réaliser par la fidélité à toutes les valeurs de la promotion humaine de la vie. Tout être humain qui choisit et recherche volontairement les non-valeurs renonce en quelque sorte à sa mission ou mieux à sa responsabilité de combattre le mal et la mort.

Le mythe d'Evu-Mana est une invitation à s'ouvrir au monde et aux autres. Par ailleurs, celui qui obéit au culte de la recherche des intérêts personnels ressemble au monstre dont parle le mythe d'Evu-Mana⁸³ et qui dévore la vie.

La responsabilité s'acquiert lors de l'initiation. Elle se construit dans et par le travail. C'est en l'assumant que l'être humain peut être heureux⁸⁴ et vivre bien. Le bonheur dans les cultures de l'Afrique de l'Ouest telles que le Bénin, le Ghana et le Togo signifie littéralement *manger la vie*⁸⁵. Ce bonheur se vit non de façon individuelle mais en communion avec le cosmos et l'entourage.

⁸² En prolongeant la réflexion sur le mythe *d'Evu-Mana*, Bénézet Bujo dit : *Evu*, la force du mal et de la mort, offre des faveurs à l'individu irresponsable qui se met de son côté. Il s'agit en fait des biens illusoire qui finissent par enlever la vie à ce dernier. BUJO, *Ethical Dimension of Community*, p. 212 - 213.

⁸³ BUJO, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie » p. 156.

⁸⁴ Le bonheur dans la culture africaine se rapporte à la manière dont la vie est vécue. La valeur fondamentale est toujours recherchée et poursuivie afin qu'elle soit menée dans sa plénitude. Dans ce sens, le bonheur consiste à jouir de la vie de façon à en rayonner au sein de la société et du cosmos. Le bonheur se traduit dans la fécondité de la vie à travers les différentes relations que l'être entretient. C'est aussi la fécondité de l'agir qui va au-delà des intérêts personnels. En d'autres termes, le bonheur peut être défini comme une invitation à faire le bien et non le mal. Perçue dans ce sens, la vie apparaît comme un bien dont il faut faire l'expérience concrète, personnelle et communautaire.

⁸⁵ Marie-Jérôme AGOSSOU, « *Gbêtô* » et « *Gdédotô* »! *L'homme et le Dieu créateur chez les sud Dahoméens*, Paris, 1972, p. 139.

Pour *manger la vie* dans le quotidien, l'être humain doit avoir de quoi manger, c'est-à-dire la nourriture. Et pour l'avoir, il faut produire ce que l'on veut consommer. Donc pour que le bonheur puisse rayonner, Mveng souligne que les cultures africaines mettent l'accent sur deux aspects fondamentaux : le travail et la pratique du bien autour de soi. Ce qui veut dire que le bonheur de l'être humain découle du fruit de son travail⁸⁶ et du bien qu'il fait dans son milieu. La participation au travail n'est pas réservée à une catégorie de personnes. A ce propos, Bujo insiste en disant que « la participation ne concerne pas seulement les plus hauts placés de la communauté, mais chaque membre, même le plus « petit » a le devoir de contribuer à l'accroissement de la vie de tous »⁸⁷.

Pour faire rayonner le bonheur et protéger la vie, l'Africain doit se mettre au travail et faire le bien. Les actes bons, de justice et de paix contribuent à l'épanouissement de la vie.

Contrairement aux enjeux éthiques relevés au point 1.1, faisant mention de la paresse, la fuite de responsabilité, le non engagement vis-à-vis des normes et constitutions, le vrai sens de responsabilité dans les cultures africaines peut être compris comme le développement de la vie au prix de l'effort de chaque membre de la culture. Chacun s'attelle au travail dans l'abnégation et la solidarité.

Pour Mveng, la responsabilité en éthique s'oppose à la paresse et à l'oisiveté dans lesquelles l'être humain veut *manger la vie* sans travailler. Elle s'oppose aussi aux intérêts que l'être humain cherche à tout prix à avoir dans tout ce qu'il pose comme geste ou action. Elle s'oppose aussi à l'égoïsme et à l'individualisme. Le sens de la

⁸⁶ L'un des enseignements qui se dégagent autour du mythe *d'Evu-Mana* a trait au travail. À ce propos, nous pouvons souligner que le monde est un domaine à mettre en valeur pour qu'y apparaissent des communautés humaines au sein desquelles se développent la vie au prix de l'effort de ses membres attelés au travail dans l'abnégation et la solidarité.

⁸⁷ BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 25.

responsabilité consiste à jouir de la vie de façon objective et non de façon arbitraire. L'objectivité engage la personne au respect des exigences éthiques, de la vérité, de la justice et de l'équité.

1.2.6 - Les exigences éthiques africaines

Le parcours effectué jusqu'ici, avec la tendance fondant l'éthique sur des normes ancestrales, montre que la vie est une valeur fondamentale dans les cultures africaines. Cette vie est la raison de l'action et de l'agir humains. Pour ce fait, elle demande d'être recherchée et poursuivie. Dans le quotidien, elle est continuellement menacée par la mort. Dans le combat vie-mort, l'être humain a la mission d'identifier et de mobiliser les alliés de la vie contre ceux de la mort, et d'assurer la victoire des premiers⁸⁸.

Selon Mveng, la poursuite de la vie ne se fait pas n'importe comment. Elle répond à un certain art qui a ses exigences et l'être humain doit les observer afin de préserver la vie et l'harmonie au sein du cosmos. En somme, les exigences éthiques⁸⁹ qui sont autour de la vie ont pour but de former l'être humain aux aptitudes, aux comportements et aux attitudes qu'il doit acquérir et développer pour préserver le cosmos, la vie des autres et la sienne.

Par les exigences qui se retrouvent autour de la vie, l'être humain apprend à poser des gestes, à contrôler son langage, à adopter des attitudes relationnelles de façon harmonieuse afin que l'ensemble du cosmos lui ouvre les portes où la vie pourra s'épanouir. Dans cet ordre d'idées, il ressort que l'éthique africaine comporte des prescriptions relatives au respect et à la promotion de l'ordre de la vie à travers les désirs, les choix et les actions. En elle-même la vie est un ordre. Le rapport d'ordre

⁸⁸ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 13.

⁸⁹ Les exigences éthiques permettent à l'être humain d'établir des relations avec lui-même, avec les autres et avec le monde. Ces relations ne sont pas fondées sur des options arbitraires mais sur le plan voulu par Dieu. Dans le langage des scolastiques, nous dirons qu'elles correspondent à la loi inscrite par Dieu dans la créature raisonnable pour son bonheur.

dans le cosmos et les obligations à respecter sont un principe de croissance de l'humain et de tout être humain. Les interdictions vont aussi dans le sens des aliments et des gestes.

1.2.7 - Les liens avec le monde invisible et les défis éthiques

En reportant les propos de Mveng qui représente le point de vue de ceux qui fondent l'éthique sur les lois et les valeurs ancestrales, nous avons dit que pour cette tendance, la notion de vie ou force constitue la base de compréhension de l'être africain. Dans le domaine spirituel, Kā Mana, qui est d'une autre tendance, affirme que des « traditions religieuses africaines sont fondées sur une forte sensibilité à la présence de l'invisible au cœur du visible »⁹⁰. Dans un système de ce genre, le mystère divin a plus d'impact dans la vie que la rationalité. C'est dans ce sens que Bujo affirme que « la vie dans son sens le plus varié et étendu trouve un lieu privilégié de célébration dans la vénération des ancêtres »⁹¹.

Mveng considère l'Africain « comme le fils de la terre et du ciel, véritable synthèse de l'univers auquel nous appartenons »⁹². Dans la vision du monde, il situe l'être humain au-dessus des autres créatures car il « est le fondement de l'histoire qui donne à la durée son sens et son contenu. Il est réellement l'univers en miniature, microcosme au sein du macrocosme »⁹³. Cet être humain entretient des liens avec le monde invisible où vivent les ancêtres.

La relation avec le monde invisible⁹⁴ est souvent source de conflits. Dans le mythe d'Osiris ou dans la tradition de l'Égypte pharaonienne, le pharaon et les prêtres

⁹⁰ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 77.

⁹¹ BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 20.

⁹² MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 11.

⁹³ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 12.

⁹⁴ A plusieurs reprises, nous avons repris l'affirmation de Mveng selon laquelle « la réalité fondamentale dans la culture africaine est la vie ». Cette vie à l'état pur, ne se trouve qu'en Dieu seul auteur et source

servaient d'intermédiaires entre les dieux et les humains. Ceux-ci le faisaient pour le rayonnement de la vie et pour l'harmonie entre les humains. Mais dans les religions africaines, nous avons un autre phénomène. Ceux qui jouent le rôle d'intermédiaires (prêtres, féticheurs, charlatans, chefs de familles, chefs de clans) abusent de leur pouvoir si bien que les liens avec le monde invisible entraînent la dictature de l'invisible sur les vivants. De plus, dans leur façon d'imposer les choses, il y a comme un rétrécissement de l'espace à l'exercice de la raison et de la liberté.

En somme, ce qui nous fait évoquer le lien avec le monde invisible c'est surtout le fait que les personnes qui jouent le rôle d'intermédiaire font la pression d'une certaine manière sur les gens en imposant leur vision du monde et leur pouvoir en tentant de réguler le monde à leur profit⁹⁵. Ce genre d'attitude ne se trouve pas seulement dans des religions traditionnelles mais aussi dans les sectes.

Outre la dictature des personnes qui servent d'intermédiaires avec le monde invisible, il y a aussi d'autres conflits. Nous voulons évoquer ici le cas de conflit en lien avec la terre. L'attachement à la terre des ancêtres conduit aux conflits entre autochtones et allogènes dans les villes et dans les campagnes. Une guerre de rationalité se déclenche souvent entre ceux qui considèrent que le lien à la terre des ancêtres est inaliénable et ceux qui pensent qu'une terre vendue est une terre vendue. La terre est source de conflits surtout quand les gens considèrent que cette terre est digne de recevoir en son sein ceux qui meurent et leur sépulcre. A cela il faut aussi ajouter le problème venant des États qui se considèrent comme les vrais maîtres de la terre. Les problèmes découlant de ce dernier aspect sont souvent liés à la compétence.

de toute vie. Par ailleurs, l'univers et le cosmos sont constitués par le combat qui oppose la vie et la mort. Ce qui fait que par essence et par définition, Dieu est au-delà de tout affrontement. Seuls l'univers, le cosmos et le monde invisible des ancêtres en sont concernés. Voir MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 53.

⁹⁵ Le fait que les Africains accordent plus d'importance à ce qui a trait à la spiritualité par rapport à la rationalité dévalorise la raison qui est une fonction vitale. Cela a comme conséquence des déraillements dans les pratiques, voire, dans les théories aussi. La religion se transforme en arbitraire.

Les problèmes de terre ont parfois une ampleur nationale surtout quand l'État s'y implique. Dans certaines régions d'Afrique, notamment en l'Afrique centrale, nous nous demandons quel sens l'hospitalité a aujourd'hui tellement il n'est plus facile de se déplacer d'un pays à l'autre même pour les ressortissants d'États membres d'une communauté sous-régionale.

Dans ses travaux, Kā Mana souligne que beaucoup de conflits en Afrique ont leur source dans la métaphysique du lien avec la terre. Cette métaphysique exclut toute possibilité d'intégration des étrangers aux nouveaux sols. Ici et là, on assiste à l'affirmation des égoïsmes sur fond de haine et de rejet de l'autre. L'étranger et tout ce qui s'y rattache sont montrés partout du doigt, alimentant une xénophobie qui prend de plus en plus de l'ampleur. Devant de telles situations, Kā Mana propose de fonder l'éthique non à partir des lois, des cultures, des us, mais à partir de la crise que vit l'Africain. Contrairement à Mveng qui qualifie les défis africains d'ordre culturel, Kā Mana les désigne comme relevant de l'éthique. Dans la section suivante, nous découvrirons ce sur quoi la deuxième tendance fonde l'éthique.

1.3 – La reconstruction comme fondement de l'éthique ou les rationalités africaines

A la deuxième section, il a été noté que la première tendance se réfère aux lois et cultures ancestrales pour fonder l'éthique. Par contre, la deuxième tendance fonde l'éthique du vivre ensemble à partir des réalités contemporaines, notamment des différentes formes de crises qui ont un impact en éthique. A ce propos, Kā Mana écrit :

« le vrai homme est à être. Il se donne à être dans la confrontation avec les problèmes concrets qui lui révèlent sa destinée comme une conquête constante des possibles, comme une interrogation et une action toujours en œuvre, qui ne

s'achève en aucune sécurité, mais transmettent plutôt de génération en génération leur propre énergie pour que l'homme toujours soit à faire »⁹⁶.

Pour développer l'approche éthique de la deuxième tendance, nous nous servons des travaux de Kā Mana. Il est théologien, pasteur protestant, congolais. Il a publié plusieurs livres et articles sur la situation de la crise en Afrique. Dans chacune de ses publications, il affirme que le renouveau éthique se trouve ni dans la théologie de l'identité culturelle, ni dans la théologie de la libération des structures mentales de représentation des Africains mais dans la « reconstruction »⁹⁷. Ce terme de reconstruction revient dans toutes ses publications comme un refrain. Pour lui, le concept de reconstruction est adéquat et rend compte des besoins et des attentes des Africains. En d'autres termes, il « englobe des nécessités et des urgences qui concernent tous les domaines de la vie »⁹⁸ des Africains.

De façon concrète, la reconstruction que prône Kā Mana est axée sur des valeurs d'initiative et de créativité. Ce qui peut laisser comprendre que le fondement de l'éthique repose sur les potentialités humaines. Sa problématique consiste à sortir l'Afrique des maux empêchant le vivre ensemble et l'épanouissement de soi. C'est dans ce sens que Kā Mana affirme que la reconstruction vise « l'articulation de l'être et de l'agir dans la conscience de production permanente de soi et d'intervenir par le pouvoir créateur de l'imagination éthique et de l'esprit rationnel »⁹⁹.

La reconstruction¹⁰⁰ est une invitation adressée aux Africains à dépasser les structures d'aliénation dans l'intelligence qu'ils ont dans les besoins, ainsi que l'impuissance de leurs énergies créatrices dans la quête des repères et des valeurs

⁹⁶ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p, 168.

⁹⁷ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 45.

⁹⁸ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 45.

⁹⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 32.

¹⁰⁰ Kā Mana prône une éthique de reconstruction pour faire face aux enjeux éthiques africains. Mais il ne rejette pas l'approche de la libération, car, dit-il, la reconstruction est redevable du travail découlant de l'approche de la libération sur les plans politico-économique et socioculturel. KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 151.

susceptibles de rendre le vivre ensemble possible. L'approche de reconstruction que Kā Mana utilise sensibilise les Africains afin qu'ils mettent leurs forces créatrices ensemble, c'est-à-dire leur imaginaire, pour fonder leur destinée nouvelle. Donc, le vivre ensemble et l'épanouissement de soi passent par la reconstruction des mentalités et des repères.

1.3.1 - La reconstruction des repères

Rappelons que l'objectif de ce chapitre est de chercher des valeurs favorisant le vivre ensemble, l'épanouissement de soi, voire servant à combattre l'arbitraire en éthique. Selon Kā Mana, ce qui pose problème en Afrique aujourd'hui concerne les structures d'aliénation dans l'intelligence que les Africains ont dans leurs besoins, ainsi que l'impuissance de leurs énergies créatrices dans la quête des moyens pour résoudre les problèmes et projeter avec vigueur de nouvelles espérances aux Africains.

Pour Kā Mana, les défis éthiques relevés à la section 1.1 sont multidimensionnels, à la fois sociale et culturelle, morale et spirituelle¹⁰¹. Ces défis entraînent chez l'Africain une crise d'identité, une perte de sens et de signification.

C'est dans la reconstruction de la vision du monde que les Africains pourraient déterminer des critères de discernement des moyens licites à prendre pour poursuivre le bien fondamental. Mais comme l'Africain doit vivre les réalités du monde contemporain où il y a un brassage de cultures, il doit s'ouvrir à d'autres façons de faire éthiques. D'où la nécessité d'ouverture au dialogue interculturel. Cela permettra à l'Africain de répondre efficacement aux différentes questions qui se présentent au niveau des rapports interpersonnels, de la banalisation du mal et de l'épanouissement de soi.

¹⁰¹ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ?* p. 20.

Pour entrer dans la logique de la reconstruction, Kā Mana affirme que l'Africain ne peut pas se contenter de dire seulement, comme nous l'entendons dans les milieux des intellectuels, «il faut réfléchir en Africain». Cette affirmation est certainement capitale car elle permet de situer d'une part, le problème des Africains en profondeur des structures mentales contemporaine. D'autre part, elle rend les Africains sensibles à la responsabilité de leurs destinées. Mais cela est insuffisant. Il faut nécessairement une ouverture à d'autres théories éthiques. Kā Mana exprime cette nécessité en disant que « reconstruire l'Afrique devient une exigence de dialogue avec d'autres formes de théologies, d'autres perceptions de la transcendance et d'autres propositions éthiques »¹⁰². C'est dans l'ouverture à d'autres cultures que l'Africain pourrait évaluer sa propre culture et élaborer les moyens efficaces qui permettent la réalisation intégrale de l'être humain, du respect de l'être humain dans sa dignité.

1.3.2- L'imagination

La reconstruction passe par la conversion de mentalité. Pour ce faire, l'Africain doit se regarder en face et fixer les yeux dans le miroir de sa conscience, sans masque ni malignité. C'est de cette manière qu'il découvrira la vérité qui l'aidera à se comprendre lui-même sur le sommet de ses joies vitales comme dans les abîmes de ses désespérances¹⁰³. En invitant l'Africain à se tourner vers lui-même pour faire face à sa réalité présente, Kā Mana développe par là une éthique de l'espérance¹⁰⁴ et invite l'Africain à ne pas se résigner face aux dures épreuves de la vie. Cet appel concerne surtout les exploités de la société. La reconstruction leur permet d'espérer que les

¹⁰² KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 116 - 117.

¹⁰³ KĀ MANA, *A cœur ouvert. Confession d'un croyant africain*, p. 13.

¹⁰⁴ Le préfacier de son livre *A cœur ouvert. Confession d'un croyant africain*, témoigne de cette dimension quand il parle de la fécondité de son approche en disant que Kā Mana offre une philosophie de l'espoir. Cette philosophie est à la fois anthropologie de confiance des Africains en eux-mêmes et éthique, théologico-poétique des possibilités dont nous sommes dotés pour changer l'Afrique en une vision nouvelle pour l'humanité, d'espérance pour le monde. Préface du livre : *A cœur ouvert*. p. ii.

changements sont possibles. Mais pour y parvenir, il faut sortir de la paresse, de la torpeur et de léthargie pour se mettre au travail.

Kā Mana, critique les représentations subjectives par lesquelles les Africains se comprennent eux-mêmes et saisissent leur destinée. Pour lui, il faut une mutation de cet imaginaire, c'est-à-dire,

« transformer des mythes qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir les problèmes qui nous font réfléchir en énergies qui nous font agir, changer des énergies qui nous font agir en nouvelle raison de vivre et de mourir, en nouveaux motifs d'espérer et de croire, fondamentalement »¹⁰⁵.

La conversion à laquelle Kā Mana invite l'Africain est un acte éthique, car la véritable conversion permet à l'humain d'être, de se réaliser et d'assumer sa responsabilité. Ce dernier se donne à être dans la confrontation avec des problèmes concrets qui lui révèlent sa destinée comme quête constante des possibles, comme une interrogation et une action toujours en œuvre. Ce combat doit se poursuivre de génération en génération.

S'appuyant sur la pensée philosophique de Hannah Arendt, Kā Mana situe la passe qui permet à la vie de rayonner sur le plan individuel et communautaire, au travail, à l'œuvre et à l'exécution¹⁰⁶.

Faisant nôtre l'analyse de Kā Mana, nous disons que les problèmes éthiques découlent du fait que les Africains développent des représentations mentales qui démobilisent l'intelligence et l'imagination. Une fois que l'imagination d'un peuple est touchée ou stagne, c'est l'histoire même du peuple qui est touchée y compris la capacité du jugement critique. Kā Mana précise que l'éthique amène l'être humain à passer de la logique des représentations mythologiques et de l'identité culturelle à la logique de l'utopisme. En d'autres termes, il faut passer « de la nécessité idéologique

¹⁰⁵ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ?* p. 18.

¹⁰⁶ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 125.

des références aux traditions à la nécessité éthique d'une nouvelle structuration de l'attitude face à la vie »¹⁰⁷.

Outre ce qui vient d'être dit, Kā Mana trouve que la manière dont l'imaginaire africain fonctionne n'est pas constructive pour les Africains eux-mêmes. C'est pourquoi, il faut repenser sérieusement ces représentations et les problèmes concrets qu'elles posent pour qu'elles contribuent désormais à un nouveau projet et d'action pour les Africains¹⁰⁸. Cela exige d'abord que les Africains repensent la question même de leur valeur fondamentale et des moyens de la protéger, voire de la poursuivre, de repenser la question de leur identité en profondeur, de sortir de l'ère du rêve, de l'illusion, afin de se mettre à l'exercice de la pensée lucide, de l'action sans complexe de la reconstruction de son continent¹⁰⁹. Aujourd'hui, les Africains doivent reconnaître leur responsabilité et s'engager effectivement dans la construction d'une Afrique nouvelle¹¹⁰. S'engager pour une Afrique nouvelle conduit à développer l'utopie, à s'engager dans des projets concrets de la vie et à assumer sa responsabilité.

Eu égard à ce qui précède, Kā Mana, tout comme Mveng, reconnaît que le vivre ensemble passe par l'engagement de tous et de chacun, l'ouverture, le dialogue.

Pour terminer cette section qui est une reprise de la tendance africaine qui fonde l'éthique à partir des réalités contemporaines, nous pouvons noter que leur enjeu consiste à lutter contre les puissances de l'inhumain dont elle (la tendance) cherche à saisir en profondeur les mécanismes de fonctionnement sur les bases de la reconstruction des repères.

Le parcours mené dans les sections 1, 2 et 3 a présenté les défis éthiques qui se rapportent au vivre ensemble, notamment à l'harmonie entre les humains. Dans la

¹⁰⁷ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 126.

¹⁰⁸ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ?* p. 108.

¹⁰⁹ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ?* p. 110.

¹¹⁰ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 41 - 42.

présentation du travail, nous avons souligné que les ethnologues, les anthropologues, les philosophes et les théologiens, ne sont pas unanimes sur la question du fondement de l'éthique. D'une façon générale, trois grandes tendances se dessinent dans leur rang : l'identité culturelle, la libération et la reconstruction. L'identité culturelle se dresse contre le regard que l'Occident a porté sur l'Afrique pendant la période de colonisation. Ainsi, elle fonde son éthique sur les valeurs culturelles africaines pouvant servir de « pierres d'attente » à la Bonne Nouvelle et à l'accomplissement de soi. La libération la fonde sur les normes et les valeurs ancestrales accordant une importance à la vie. La reconstruction la fonde sur les réalités de l'Afrique contemporaine. Les réflexions de la reconstruction accordent une importance à la conversion des mentalités et à la prise en charge de soi. Dans la dernière section de ce chapitre, nous tenterons de dégager les limites de chacune des deux tendances. Ce faisant, nous nous préparerons à ouvrir l'éthique africaine à d'autres formes d'éthique afin de lui offrir (à l'éthique africaine), un contenu substantiel lui permettant de répondre aux défis éthiques.

1.4 – Critique de l'éthique africaine

Nos recherches nous ont conduit à étudier les valeurs sur lesquelles il est possible de bâtir le vivre ensemble, de combattre l'arbitraire en éthique. Cette étude a été menée sous l'angle de deux approches : la libération et la reconstruction. Au regard du développement des sections 2 et 3, nous pouvons souligner que le bien-être, le vivre ensemble, l'épanouissement de soi et le combat contre la banalisation du mal sont leurs caractéristiques communes. Mais chacune aborde les défis éthiques à partir de son approche et de sa façon d'appréhender les défis africains. Dans le développement de cette section, nous dégagerons brièvement les forces de chacune ainsi que ses limites.

1.4.1 – Avantages et forces de l'éthique africaine

La tendance fondant l'éthique sur les valeurs ancestrales présente une vision du monde visant l'harmonie, l'intégration humaine dans la société et l'épanouissement de soi et des autres. La vie se présente comme le pilier central sur lequel les autres valeurs sont organisées.

D'après la théorie de cette tendance, la vie, au sens intégral¹¹¹, transcende le concept biologique. Sur le plan relationnel, elle fait de l'individu le fils d'une communauté humaine et le père de générations futures. Elle est le lieu de communion avec le cosmos. Bref, la « vie est relationnelle »¹¹². Elle est unificatrice et cette dimension est importante pour le vivre ensemble, l'épanouissement de soi et la paix.

En observant rationnellement les exigences relatives à la vie comme valeur fondamentale, l'être humain découvre la nécessité des différentes relations à entretenir : le cosmos, Dieu et les humains. Ce faisant, il prend conscience du caractère fragile de son existence. Son accomplissement peut se fragiliser au cas où il négligerait un aspect de ses relations. Par exemple, en recherchant uniquement son intérêt personnel au détriment de l'intérêt commun, l'être humain négocie avec le monstre, cet *Evu-Mana* dont parle le mythe que nous avons vu plus haut. Une telle attitude peut anéantir le milieu même où la vie se développe et s'épanouit.

A la section 1.2, nous avons relevé que l'approche fondant l'éthique sur les valeurs traditionnelles utilise les mythes et les récits. A ce propos, relevons que les mythes utilisés rationnellement sont un appui pour la morale. Ils offrent un contenu permettant à l'être humain de porter sa réflexion au-delà du saisi et de l'expérience. Dans la continuité de cette pensée, Lévi-Strauss souligne l'écart existant entre l'imitation de l'expérience et la totalité signifiée par les mythes. « L'univers a signifié

¹¹¹ BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 24.

¹¹² BUJO, « Le concept négro-africain de la nature et le problème de l'écologie », p. 157.

bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait... ; il signifiait dès le début la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à connaître »¹¹³. Ce qui veut dire que les mythes ouvrent la pensée humaine à un horizon plus large de sens et de significations. Ils renvoient l'être humain à sa réalité, notamment sur la question de l'origine ou la fin de son existence. Sur ce plan, la réflexion humaine ne peut pas fournir une réponse adéquate. Avec les mythes et les récits, l'être humain découvre ses limites et apprend à s'ouvrir à l'altérité. Ce faisant, il apprend que sa réalisation passe aussi dans l'ouverture à d'autres. Par les mythes, l'être humain peut découvrir que l'idée qu'il a de la vérité¹¹⁴ et de lui-même (de « soi », pour utiliser les propos de Ricœur), vient, non seulement de lui, mais de la culture.

En somme, l'un des avantages de l'approche de la libération se situe au fait que, les récits, les mythes et les symboles qu'elle utilise, structurent la pensée et lui donnent la forme et le contenu.

Pour terminer, nous pouvons exprimer les forces de l'approche fondant l'éthique sur les valeurs ancestrales par des termes de relation et d'harmonie avec le cosmos, le monde invisible et les humains. A travers les mythes et les récits, cette approche offre un contenu qui éclaire la compréhension de soi et les vérités humaines.

Par rapport à la seconde tendance, signalons que malgré sa différence avec la première, la frontière entre les deux n'est pas rigide. Elle (seconde tendance) recourt aussi aux valeurs ancestrales pour le vivre ensemble mais leur accorde une place secondaire. Ses caractéristiques pouvant servir d'appui en éthique sont définies par les termes de changement de mentalité et de conversion afin de faire face aux défis de l'Afrique contemporaine.

¹¹³ Lévi-Strauss, cité dans RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, p. 159.

¹¹⁴ Dans le même sens, Ricœur souligne que « notre mémoire personnelle interagit nécessairement avec la mémoire des autres ». Paul RICOEUR, « La mémoire heureuse » dans *Notre histoire, Religions, arts, idées, civilisations*, Septembre 2000, n° 18, p. 7.

Le changement passe par le questionnement et la conversion des pratiques ancestrales qui ne sont plus opérationnelles. C'est ce que la deuxième tendance, représentée par Kā Mana dans notre thèse, appelle « l'idéologie des références »¹¹⁵. Dans l'agir quotidien, la conversion est une invitation lancée à l'Africain à ne pas simplement se contenter d'une gloriole du passé, mais à s'ouvrir aux réalités du monde changeant, à se montrer créatif pour humaniser le monde et rendre le vivre ensemble possible. En d'autres termes, la conversion que prône Kā Mana est un appel à assumer la responsabilité, à faire face aux problèmes réels de l'être humain. C'est une éthique qui fait appel à l'imagination pour reconstruire les repères et bâtir le vivre ensemble.

Certes, les deux tendances étudiées dans ce chapitre offrent des caractéristiques importantes pour l'harmonie et la communion entre les humains. Chacune offre une vision globale des réalités africaines. Mais comme toute œuvre humaine, elles ont des limites. Essayons d'en relever quelques-unes.

1.4.2 – Limites de l'éthique africaine

Avec Claude Lévi-Strauss et Paul Ricœur, nous avons noté les avantages des mythes dans le mode de communication et dans la formation de soi. La première tendance utilise les récits et les mythes pour exprimer la valeur fondamentale ou la réalité qu'est la vie. Ce mode d'expression a un double aspect : positif et négatif. A la section 1.4.1, les aspects positifs ont été dégagés. Concernant l'autre aspect, c'est-à-dire les limites du langage mythique, nous voulons évoquer le rapport de l'Africain contemporain à l'héritage ancestral.

Dans l'Afrique traditionnelle, les rites d'initiation étaient des lieux où l'Africain apprenait à déchiffrer des éléments de la nature susceptibles de renforcer la

¹¹⁵ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 126.

vie¹¹⁶. Il apprenait aussi à interpréter les mythes, les proverbes et les langages mythiques. Aujourd'hui, les Africains vivent de plus en plus en ville avec des mentalités influencées par le modernisme. Donc, le nombre d'initiés diminue. Comme conséquence, le langage mythique reste compréhensif à une minorité. Par ailleurs, le rôle de la majorité se limite seulement au conformisme¹¹⁷ par rapport à la tradition.

L'observance des exigences des enseignements découlant des mythes pourrait être positive si l'Africain comprenait le contenu du mythe et les causes de son agir. Malheureusement, la présence des symboles ne facilite pas toujours la compréhension du langage mythique. Seuls les initiés parviennent à en décoder le message afin de les vivre¹¹⁸. Donc, l'éthique de la libération doit dépasser le langage mythique afin d'offrir un nouveau cadre conceptuel et un nouveau langage qui serait accessible à tous, car les normes et les valeurs sont les produits de réflexion, de l'expérience des personnes en fonction du temps qu'elles vivent ; c'est ce que la deuxième tendance laisse voir dans l'approche de la reconstruction.

D'une façon générale, la deuxième tendance est consciente des limites que pourrait comporter le langage mythique dans l'agir en éthique. C'est ce qui fait dire à Kā Mana que pour résoudre les problèmes éthiques, les Africains doivent changer de mentalité en passant du langage « des mythes qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir des problèmes qui vont réfléchir en énergie qui nous font agir »¹¹⁹.

¹¹⁶ TEMPELS, *La philosophie bantoue*, p. 30. BUJO, "La conception négro-africaine de la nature", p.150.

¹¹⁷ L'esprit du conformisme et de la soumission aveugle est contraire aux traditions ancestrales car, dans différentes cultures africaines, il existe des proverbes et des récits enseignant la réflexion, la prudence, la ruse, le recours à l'intelligence pour sortir victorieux du combat de la vie. Dans l'Afrique traditionnelle, une soumission aveugle était considérée comme de l'imprudence. En appliquant la sagesse de l'Afrique traditionnelle aux réalités actuelles, nous dirons qu'il est imprudent d'agir tout simplement par conformisme.

¹¹⁸ Nous avons dit plus haut que les mythes renferment des enseignements qui donnent sens à la vie humaine. Pour qu'ils accomplissent cette fonction, l'exégèse et leur compréhension s'avèrent nécessaires. En Afrique traditionnelle, ce rôle est réservé aux sages et aux initiés.

¹¹⁹ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 18.

Cet extrait de Kā Mana met en évidence les limites du langage mythique. Donc, en éthique, les Africains doivent redécouvrir les valeurs qui constituent le fondement solide sur lequel ils pourront bâtir un avenir meilleur et un vivre ensemble de façon responsable.

Outre les limites du langage mythique dégagées, soulignons que la place accordée à ceux qui tiennent le pouvoir, à tous les niveaux, constituent aussi une limite et un défi majeur pour l'éthique de la libération. Contrairement aux pharaons qui étaient appelés à vivre dans la vérité et la justice en se conformant à tout ce qui garantit l'équilibre humain et l'ordre social comme nous l'avons vu à la section 1.1.4, bon nombre de ceux qui tiennent le pouvoir ne songent qu'à leurs propres intérêts ; manipulant les constitutions à leur guise, imposant leur vision du monde, asservissant les populations. Devant de telles situations qui s'apparentent au culte de la personnalité, il n'y a pas de place à la critique ni à la réflexion. Le rôle de l'Africain semble être réduit à la soumission aveugle.

En comparant les deux approches étudiées dans ce chapitre, il ressort que les forces de l'une constituent les faiblesses de l'autre. La première tendance accorde plus de place aux valeurs ancestrales et aux normes (exigences autour de la vie). La seconde tendance accorde plus d'importance aux potentialités humaines et à la rationalité. Ses limites peuvent se résumer autour de la négligence des normes et des valeurs ancestrales qui permettent d'appréhender le monde dans sa globalité et qui donnent un contenu à la rationalité. Avec Lévi-Strauss, il a été noté que les mythes permettent à l'être humain de transcender son expérience et ce qu'il peut saisir afin de s'ouvrir à plus de sens. Cette dimension manque dans la deuxième approche éthique.

La crise dont souffre l'Africain, et relevée à la section 1.1, n'est pas seulement une crise de rationalité ou d'imaginaire mais aussi de l'existence culturelle; c'est-à-dire

la vie et les conditions d'être au monde. Elle relève d'un domaine qui dépasse les seules forces des potentialités humaines. D'où la nécessité d'articuler les deux tendances étudiées dans ce chapitre.

Reprenant la pensée de Bujo, nous pensons qu'il est préférable pour Kā Mana de revoir sa théorie de reconstruction qui présente les caractéristiques de la rationalité. Ce faisant, il pourra se mettre à l'écoute du langage mythique et des symboles¹²⁰ qui ouvre la porte à la vie, structure et donne la forme au contenu du discours, voire de la vérité.

¹²⁰ BUJO, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p. 155.

Conclusion du chapitre premier

Notre travail a révélé les défis entravant le vivre ensemble en Afrique. Nous avons découvert que l'individualisme anarchique est un fléau majeur. Cette attitude conduit à la volonté de satisfaire uniquement ses intérêts au détriment des intérêts communs, à la manipulation des constitutions nationales pour se pérenniser au pouvoir, à la corruption, à l'enrichissement illicite. Comme conséquence, les valeurs sociales telles que la solidarité, l'hospitalité, le service, la justice et l'équité sont affectées. Bref, l'individualisme anarchique est caractérisé par la recherche des biens matériels par tous les moyens. Par ailleurs, ce qui est vital pour l'harmonie dans la société et la réalisation de soi est délaissé.

Outre l'individualisme anarchique comme défi, nous avons noté la recherche du gain facile. Ses caractéristiques déplorables relevées dans notre thèse peuvent être définies sous les termes de vol, de prostitution, de paresse et de corruption.

Ces fléaux nous ont conduits à visiter les traditions éthiques africaines pour y découvrir des valeurs favorables au vivre ensemble. Ainsi, étudiant l'approche éthique de Mveng, nous avons découvert une certaine valeur fondamentale, appelée la vie, qui offre une orientation générale pour l'éthique. C'est autour de la vie que Mveng et ceux qui sont du même courant de pensée que lui, organisent les autres valeurs.

Pour mieux saisir la vie comme réalité africaine, Mveng retourne à la culture pharaonique, notamment au mythe d'Osiris et d'Isis, puis l'interprète dans les cultures de l'Afrique noire.

Le mythe d'Osiris et d'Iris a révélé que le monde est un champ de bataille où la vie et la mort, le bien et le mal s'affrontent continuellement. D'après Mveng et ceux qui sont du même courant de pensée que lui, l'être humain doit tout mettre en œuvre pour maintenir l'harmonie avec le cosmos et les autres afin que la vie triomphe

toujours de la mort, que le bien triomphe du mal. Pour ce faire, il doit assumer sa responsabilité historique par le travail et le bien qu'il doit faire régner autour de lui.

D'autre part, l'approche de reconstruction (représenté par Kā Mana) qualifie les défis éthiques comme étant « une dérive de sens » et ceci entraîne la banalisation du mal. Pour y remédier afin de permettre le vivre ensemble et l'épanouissement de soi d'être effectifs, Kā Mana propose de développer l'imaginaire. Ainci, il faut une conversion de mentalité en transformant les mythes qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir les problèmes qui font réfléchir en énergie qui font agir. Tous ces éléments cités, définissent d'une façon implicite que l'approche de reconstruction est axée sur la rationalité. Elle part des défis africains et cherche des solutions qui donnent vie et espérance.

Certes, Mveng et Kā Mana offrent des visions éthiques qui orientent l'Africain dans sa quête de sens, le vivre ensemble, mais vu la complexité humaine, aucune d'elle ne peut prétendre répondre à tous les enjeux éthiques en Afrique. D'où la nécessité de s'ouvrir à d'autres formes d'éthique. A la section 1.4.2 par exemple, nous avons dégagé les limites de chacune des deux approches.

L'approche axée sur les valeurs ancestrales court le risque de l'idéologisation sur le plan pratique si elle ne prend pas en compte les réalités contemporaines. On observe généralement cette attitude dans les cultures traditionnelles chez les personnes qui jouent le rôle d'intermédiaire entre les ancêtres et les vivants. Celles-ci réduisent l'être humain à la soumission aux exigences ancestrales.

De son côté, si l'approche de reconstruction fait fi des valeurs ancestrales, des récits et des mythes, elle court le risque de bâtir l'éthique sur un terrain qui n'a pas de fondement solide. Elle évacue ce qui structure et donne forme au discours humain.

En terminant la section sur la critique de l'éthique africaine, nous avons relevé que la force de l'approche de Mveng constitue la faiblesse de celle de Kā Mana et vice-versa. Autrement dit, la faiblesse de l'une peut être complétée par la force de l'autre.

Au terme de ce chapitre, soulignons que Mveng et Kā Mana ont offert une vision globale du monde des cultures africaines et une compréhension spécifique de l'agir humain. Dans les chapitres suivants, nous tenterons de montrer que, lorsque les biens fondamentaux sont critiqués et reformulés, ils peuvent donner un contenu et des termes précis à l'éthique africaine lui permettant de répondre à la question du vivre ensemble et de la banalisation du mal en éthique.

Dans les chapitres deuxième et troisième, nous nous tournerons vers le philosophe Finnis. Ses travaux présentent une vision plus précise des biens fondamentaux que la vie, valeur fondamentale africaine, et la reconstruction.

CHAPITRE 2 : RAISON PRATIQUE : PRINCIPE DE LA MORALE CHEZ FINNIS

Au chapitre premier, nous avons interprété la valeur fondamentale africaine : la vie. Selon plusieurs auteurs africains, la vie, comme référence éthique pour les Africains, tire son fondement dans l’Egypte pharaonique. A ce propos, nous avons montré que le monde est un champ de bataille où vie et mort s’affrontent continuellement. Dans ce combat, l’être humain doit faire son possible pour que la vie l’emporte sur la mort. C’est de cette victoire que viendrait l’harmonie avec soi-même, avec les autres et avec l’ensemble du cosmos. Pour ce faire, l’être humain doit être constamment actif, assumer sa responsabilité pour que la vie triomphe toujours du mal. Aussi doit-il participer à la vie de la communauté, et s’engager à faire de son existence un lieu d’accomplissement de soi et de la société ; et ce à travers une vie de travail, de créativité aux valeurs morales. Assumer sa responsabilité, n’est-ce pas faire des choix libres, agir de façon délibérée, et poursuivre les biens qui nous réalisent et nous accomplissent en lien avec les autres? C’est ce que Finnis nous propose dans ce chapitre et le suivant, notamment à travers les biens fondamentaux qui découlent de la question du pourquoi de l’action humaine.

Nous structurons ce chapitre en deux grandes sections. La première section, moins volumineuse que l’autre, se penchera sur la présentation de Finnis, la deuxième abordera sa vision de l’éthique.

2.1 – Présentation de John Finnis

John Finnis (né en 1940), est un australien spécialisé en philosophie du droit. Du point de vue philosophique, il est ouvert. Sa théorie intègre les découvertes

scientifiques et le mode de pensée de son temps. Ses pensées s'opposent souvent à celles des moralistes proportionnalistes ou conséquentialistes.

2.1.1 – Objectif de Finnis

John Finnis avec d'autres éthiciens constituent une école, voire un courant de pensée qui a tenté de présenter autrement la théorie de la loi naturelle. En soi, la théorie de la loi naturelle était vivement critiquée : les philosophes disent que la loi naturelle n'est pas naturelle et les juristes disent qu'elle n'est pas une loi¹²¹. Dans le même sens que les philosophes et les juristes, Richard Gula met en évidence dans son ouvrage de théologie morale fondamentale, l'ambiguïté de la notion de loi naturelle. « La loi naturelle n'est ni naturelle, ni une loi. Elle n'est pas naturelle au sens où la loi naturelle peut être identifiée avec les lois physiques, chimiques ou biologiques [...] elle n'est pas une loi au sens où elle n'est pas un code écrit de préceptes »¹²². Aujourd'hui, la plupart des débats se rangent soit du côté de la philosophie soit de celui de la législation. Ce qui manifeste la critique de la théorie de la loi naturelle. Au regard de ces critiques non exhaustives, plusieurs auteurs ont réagi en proposant une nouvelle théorie de la loi naturelle. Finnis et ses collaborateurs (Germain Grisez, Joseph Boye, Russel Shaw, Williams May...) en font partie. Ils constituent une école, voire un courant de pensée qui a révisé la théorie de la loi naturelle.

En élaborant la théorie nouvelle de la loi naturelle, Finnis poursuit trois objectifs principaux : (1) la réhabilitation de la théorie du droit naturel comme un

¹²¹ « The attack upon natural law, with all its contemporary insights and new terminology, adds little specifically new to old arguments, founded upon the ambiguity of « nature » and of « law » and upon evident fact of moral variations ». Michael Bertram CROWE, « Natural Law: A twentieth-Century Profiles? » dans *The Changing Profile of Natural Law*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 255.

¹²² Richard GULA, *Reason Informed by Faith. Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989, chapter 15 « The Natural Law in Tradition » and chapter 16 « Natural Law Today », p. 220 - 249. (*Les textes originaux des citations des chapitres 2, 3, 4 et ceux de la première partie du chapitre 5, sont en anglais mais lestraductions en français sont les nôtres*).

fondement solide pour la philosophie du droit, (2) la correction des interprétations erronées antérieures qui mettaient l'accent sur le conformisme et le légalisme, (3) l'opposition aux théories relativistes¹²³.

2.1.2 - Les sources de Finnis

Pour réaliser son entreprise, Finnis entre en dialogue avec plusieurs auteurs et différents courants de pensée. Nous retenons quelques noms¹²⁴ tels que Hume, Hobbes, Mackie, Lonergan sans oublier Aristote, Thomas d'Aquin et Kant qui sont ses principales sources d'inspiration. L'une des caractéristiques de Finnis est qu'il sait garder une distance critique par rapport à ses sources et à ses collègues en reconnaissant les forces et les limites de chacune des sources auxquelles il se réfère. L'exemple d'une telle pratique peut se vérifier dans la référence à Kant, notamment sur la raison pratique. Finnis reprend le principe catégorique de Kant qui consiste à agir de manière à traiter l'être humain comme une fin, jamais uniquement comme un moyen. Il reformule cet impératif en invitant l'être humain au respect de tous les biens fondamentaux dans son agir. Dans la même ligne d'idées, il demande de traiter l'humanité comme une fin et non seulement comme un moyen. Si nous traitons l'humanité comme Kant l'a explicitement recommandé, nous trouverons des principes intermédiaires de l'éthique.

Même si Finnis s'inscrit à la suite de Kant sur la raison pratique, il n'est pas totalement d'accord avec l'approche de Kant. En effet il critique le contenu de la raison pratique qui fait abstraction des facteurs contingents. Selon Finnis, Kant a

¹²³ Pierre Laviolette, *An Exploration of Moral Objectivity in a Selection of the Works of John Finnis and Bernard Lonergan*, Ottawa, Saint Paul University, 2007, p. 7.

¹²⁴ Les auteurs retenus dans cette thèse ont fait leurs preuves en éthique. Leurs travaux, très complexes, sont difficiles à résumer en quelques lignes. En les mettant en dialogue avec Finnis, notre but ne consiste pas de résumer toutes leurs théories mais de voir comment, à partir d'elles, Finnis a sélectionné des éléments qui l'ont permis d'élaborer sa propre théorie.

accordé beaucoup de pouvoir à la raison pratique. Mais si nous analysons comment la raison pratique fonctionne, nous ne pourrions pas la séparer des inclinations de l'être humain. Malgré ces limites Finnis reconnaît les mérites de Kant pour avoir fondé l'éthique sur la raison pratique qui est le mobile de décision et d'action de l'être humain.

Outre la distance critique que Finnis garde par rapport aux différents auteurs, il a su conserver son autonomie de pensée afin de développer ses propres idées de la théorie de la loi naturelle. Par exemple, quand il parle des droits civiques, il affirme qu'il y a « des biens qui ne peuvent être garantis que par des institutions humaines ». Dans le même sens, il ajoute aussi qu'il y a « des exigences de la raison pratique qui ne peuvent être satisfaites que par les institutions »¹²⁵.

2.1.3 – Le point de départ de la théorie nouvelle de la loi naturelle

Le point de départ de la réflexion éthique de Finnis se trouve dans le principe de la raison pratique développé par Thomas d'Aquin. D'après ce principe, « le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action »¹²⁶. Finnis a repris ce principe de la raison pratique¹²⁷, dont l'approche le différencie de Thomas d'Aquin. Thomas d'Aquin utilise une approche téléologique tandis que celle de Finnis part de la logique.

¹²⁵ « There are human goods that can be secured only through the institutions of human law and requirements of practical reasonableness that only those institutions can satisfy ». FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, p. 3.

¹²⁶ *Somme théologique*, I-II. q. 94.2.

¹²⁷ La raison pratique est définie chez Thomas d'Aquin par opposition à la raison spéculative ou théorique : « [...] tout ce vers quoi l'homme est incliné par nature relève de la loi naturelle ; et il est propre à l'homme d'être incliné à agir selon la raison. Mais il appartient à la raison de procéder des principes communs aux conclusions propres [...]. Toutefois, la raison théorique et la raison pratique se comportent différemment sur ce point. En effet, la raison spéculative s'occupe principalement des choses nécessaires, où il est impossible qu'il en soit autrement [...]. La raison pratique au contraire s'occupe des réalités contingentes ». *Somme Théologique*, I.II. q. 94.2. « La raison pratique a pour objet l'action humaine, qui est particulière et contingente, non les réalités nécessaires dont s'occupe la raison spéculative ». *Somme Théologique*, I-II. q. 91.3.

Dans son approche, Thomas d'Aquin fonde l'idée du bien fondamental sur la compréhension de l'éthique téléologique de la structure de la nature humaine. Cette approche part de l'expérience, de l'observation et des faits. Pour Thomas d'Aquin, les observations empiriques sur la nature humaine et les comportements humains peuvent être développés dans un cadre téléologique. Selon lui, tout ce que l'être humain découvre par la raison devrait concourir au bien, lequel tout être humain désire.

Dans l'approche téléologique, l'être humain peut être défini comme un être qui agit en vue d'une fin. Thomas d'Aquin confirme cette thèse en disant que « le propre de la nature raisonnable est de tendre vers une fin en s'y mouvant et conduisant elle-même »¹²⁸.

L'idée de bien acquiert chez Thomas d'Aquin une portée universelle. Elle régit l'ensemble des actes de l'être humain et donne naissance à une hiérarchie de fins ordonnées entre elles et dominées par une fin ultime. La finalité dépasse l'individu pour ordonner les communautés et même l'humanité toute entière vers une fin commune, qui peut attirer à elle tous les êtres de la création¹²⁹. Cette fin n'est rien d'autre que Dieu. Quand Thomas d'Aquin parle de la fin suprême, pour lui, la félicité engendrée par cette fin est le souverain bien¹³⁰.

Avec la morale téléologique, il y a une fin en morale. L'être humain est appelé à tendre sa nature vers cette fin. Cette approche dite téléologique diffère de celle de Finnis qui est centrée sur la logique.

En reprenant la théorie de Thomas d'Aquin, Finnis situe le point de départ de la sienne sur le principe de la raison¹³¹. Pour Finnis tout comme pour Thomas d'Aquin, le premier principe de la raison pratique est le bien. Ce qui fait que le principe de la

¹²⁸ *Somme théologique*, I-II. q. 1.2.

¹²⁹ *Somme théologique*, I-II. q. 1. 6-8.

¹³⁰ *Somme théologique*, I-II. q. 1.6.

¹³¹ John FINNIS, *Aquinas*: p. 86.

Voir aussi *Somme théologique*, I-II. q. 94.1.

raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien. Ce bien doit être recherché et tout ce qui s'y oppose doit être évité.

Pour Thomas d'Aquin, l'être humain est appelé à vivre selon sa nature, d'abord en ce qu'elle a de propre, la raison. Mais Finnis désapprouve ce mode d'argumentation car, dit-il, les tendances donnent la direction de ce qui devrait être fait¹³². Autrement dit, la nature humaine ne dit pas ce que nous sommes, et elle ne nous montre pas directement ce que nous devons faire, du moins sans un usage approprié de la raison pratique.

L'approche de Finnis est axée sur la logique. Ce qui la différencie de l'approche téléologique c'est que l'être humain est ouvert à ses potentialités. Elle invite l'être humain à s'investir rationnellement dans ses actions. Cela demande donc, la compréhension et l'analyse fondées sur la rationalité.

Contrairement à l'approche téléologique qui considère les faits et la nature humaine telle qu'elle est (*is*) pour fonder les normes morales, l'approche logique de Finnis accepte que les choses soient autrement. Finnis exprime cette idée en disant que nous ne pouvons pas poser le socle du fondement de l'éthique sur le fait (*is*), mais sur le devrait être (*ought*). Selon Finnis, la morale téléologique a commis une erreur en partant d'un « est » (*is*)¹³³ pour fonder la morale.

En résumé, la brève présentation que nous venons de faire souligne l'approche qui différencie Finnis de Thomas d'Aquin. Partant des réalités de son époque caractérisées par un intérêt croissant de la raison pratique¹³⁴, Finnis a axé sa théorie éthique sur une approche logique, autrement dit sur la raison pratique¹³⁵. L'idée

¹³² FINNIS, *Aquinas*, p. 86.

¹³³ Le terme que Finnis demande d'utiliser c'est un « devrait » (*ought*) à la place d'un « est » (*is*).

¹³⁴ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 2.

¹³⁵ « The is (i) a set of basic practical principles which indicate the basic forms of human flourishing as goods to be pursued and realized, and which are in one way or another used by everyone who considers what to do, however unsound his conclusions, and (ii) a set of basic methodological requirements of

principale de son approche repose sur le pouvoir de juger l'acte auquel on s'apprête à poser. Tandis que celle de Thomas d'Aquin est bâtie sur une approche téléologique, c'est-à-dire que le concept des choses et de relation sont donnés par la nature même de l'entendement. Cette différence fait que la théorie de Finnis est plus considérée comme rationnelle. La nature humaine est un peu négligée. Certes, vivre selon la raison constitue la démarche initiale pour assurer l'authenticité de l'existence humaine, mais la nature constitue aussi un principe d'ordre, de droiture et de bonté pour l'éthique. Donc elle nécessite d'être prise en considération.

Outre les approches différentes de Thomas d'Aquin et de Finnis, soulignons que les deux conçoivent les biens fondamentaux comme étant universels. Ils sont l'expression de ce qui unit les humains, fonde leur solidarité et leur besoin de vivre en communauté.

2.1.4 – L'approche de Finnis

Par rapport à Thomas d'Aquin, nous venons de voir que Finnis utilise une approche dite logique. Son approche pour élaborer les biens fondamentaux, qui nous épanouissent et nous réalisent, est pratique¹³⁶. Selon Finnis, cette approche implique, d'une part, l'attention aux inclinations naturelles, d'autre part, l'attention aux différentes possibilités qui s'offrent à nous¹³⁷. Il affirme qu'une telle approche ne découle pas de l'intuition, ni de la déduction d'une proposition à une autre. C'est une méthode logique et cognitiviste. Selon lui, il y a des principes moraux dont les normes spécifiques peuvent être déduites et critiquées par le jugement de la conscience. Dans

practical reasonableness (itself one of the basic forms of human flourishing) which distinguishes sound from unsound practical thinking and which, when all brought to bear, provide the criteria for distinguishing between acts that are reasonable-all-things-considered and acts that are unreasonable-all-things considered, i.e.; between ways of acting that are morally right or morally wrong – thus enabling one to formulate (iii) a set of general moral standards ». FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, p. 22.

¹³⁶ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 51.

¹³⁷ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 51.

le développement de sa pensée, il essaie de combiner les forces et éviter les faiblesses qui se trouveraient, d'une part, dans l'approche utilitariste qui a pour principe d'agir de manière à maximiser le bien-être de l'ensemble¹³⁸. D'autre part, Finnis s'appuie sur l'approche déontologique (dite non-conséquentialiste) qui est en quelque sorte le principe kantien, demandant à l'être humain d'agir de manière à ce que la maxime de son action soit érigée en norme universelle. Dans l'action, l'être humain doit agir de façon à traiter l'humanité, aussi bien dans sa personne que dans tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. L'approche déontologique parle de l'absolu de la dignité de l'être humain en tant que créature raisonnable. Elle veut protéger cette dignité¹³⁹.

2.1.5 – Les principaux thèmes traités chez Finnis

Dans sa production, Finnis a publié six ouvrages dont trois en collaboration avec ses collègues et six articles. Les ouvrages les plus importants qui regroupent sa pensée sont : *Natural law and natural rights* (1980). Dans ce livre, Finnis se positionne comme faisant partie de la tradition du droit naturel. Il soutient que celui qui agit sur les bases de la raison se conduira parfaitement de manière à ne pas nuire aux biens fondamentaux.

Fundamentals of ethics, (1983). Dans ce livre, Finnis décrit ce qui, selon lui, fonde l'éthique. A ce propos, il fait la distinction entre la raison pratique et la raison

¹³⁸En soi, la doctrine utilitariste est une forme de *conséquentialisme*. Elle évalue une action uniquement en fonction de ses conséquences. Dans son approche, il n'y a pas d'absolu en morale. Ce qui fait que l'être humain doit toujours agir de manière à ce qu'il en résulte la plus grande quantité de bonheur.

¹³⁹ « Teleology appeals to many because it seems to integrate morality in a wider view of human flourishing, and so avoids any absolutizing of the moral domain itself. Such absolutizing is feared if moral rectitude must always prevail over elements of human welfare and happiness. But Deontology [...] seeks to defend absolute dignity of human persons, especially against any attempt to justify using some as mere means to the goals of others ». FINNIS et autres, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 276.

théorique. Cette idée s'inscrit à la suite de la première, c'est-à-dire des normes qui guident les choix.

Moral absolutes: Tradition, Revision, and Truth. Dans ce livre, Finnis traite surtout de la question de la théologie morale.

Les autres publications de Finnis tournent autour de ces trois grandes idées que nous venons de mentionner. Pour combattre la question du relativisme, Finnis part du principe qu'il y a des actes qui, indépendamment des circonstances, sont mauvais en raison de leur objet. De plus, il y a des normes morales qui ont un contenu précis. Elles sont immuables et inconditionnées. Dans notre thèse, nous allons aborder chacun de ces thèmes en nous référant surtout aux trois principaux livres que nous venons de citer, car chacun d'eux aborde d'une manière particulière sa vision de la morale¹⁴⁰. Mais pour le moment, essayons de voir comment Finnis conçoit l'éthique en dialogue avec des auteurs crédibles qui ont fait leur preuve dans le domaine de l'éthique.

2.2 – Aperçu de l'éthique par Finnis

Cette section veut étudier l'approche éthique de Finnis qui est une reprise de la théorie classique de la loi naturelle. Tout comme plusieurs éthiciens, Finnis s'intéresse à la question du fondement de l'éthique. A ce propos, les réponses divergent. Certains fondent l'éthique sur les sentiments¹⁴¹ et tout ce qui a trait à la nature humaine métaphysique, d'autres sur la politique, sur les conventions, voire sur l'expérience humaine. Bref, toutes ces tendances peuvent se résumer aux approches des tendances «

¹⁴⁰ Les livres *Fundamentals of Ethics* et *Moral Absolutes*, nous aideront à développer l'éthique selon Finnis. Mais pour mieux comprendre comment la raison et la volonté fonctionnent sur les choix et les décisions, nous allons nous étendre sur le livre intitulé *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*. Pour traiter le thème sur les biens fondamentaux, nous allons nous référer surtout aux livres *Moral Absolutes and Aquinas*. La référence à ces principaux livres n'exclue pas la possibilité d'ouverture à d'autres références.

¹⁴¹ HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 197.

téléologiques et déontologiques »¹⁴² car leurs modes de fonctionnement sont presque les mêmes : des vérités reconnues par la société sont confinées dans des normes et obligations pour la vie commune ; et, l'être humain doit conformer sa vie aux vérités préalables.

Loin de fonder l'éthique sur la nature humaine métaphysique, les conventions, l'expérience empirique, bref, sur l'essence, Finnis fonde l'éthique sur la raison pratique¹⁴³. Pour ce faire, il utilise une approche logique pour mener son entreprise à son terme. Son argument principal repose sur l'idée que l'éthique est pratique. Elle se rapporte, non pas d'abord au contenu d'un savoir théorique, mais à l'agir humain. Cet acte d'agir appelle une volonté délibérée et un choix parmi tant de possibilités.

L'idée de l'approche logique de Finnis trouve son fondement dans un axiome d'Aristote repris par Thomas d'Aquin. Cet axiome accorde à la nature une place importante du point de vue ontologique. Par ailleurs la connaissance de la nature d'une chose est reléguée au second plan. Dans le mode de raisonnement de cet axiome, pour comprendre la nature des êtres animés, tels que les humains et les animaux, il faut comprendre leurs capacités. Au point 3.1 qui traite de la question éthique, Finnis présente par exemple l'éthique d'Aristote comme une éthique qui intègre à la fois la nature et les capacités humaines¹⁴⁴. La compréhension des capacités humaines exige à son tour que nous prenions en considération les activités humaines et que nous les comprenions. Ceci est possible grâce à la compréhension de leurs objets.

En reprenant cet axiome, Finnis inverse la démarche en mettant la compréhension des objets de l'action humaine au premier plan. Ce qui donne comme

¹⁴² FINNIS, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, 1987, p. 278.

¹⁴³ Sur le fondement de l'éthique, Finnis justifie sa position en disant : « [...] ethics [...] is precisely and primary ('formally') practical because the object one has in mind in doing ethics is precisely my realizing in my actions the *real* and *true* goods attainable by a human being and *my participating* in those goods ». FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 3.

¹⁴⁴ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 1.

conclusion, les objets que l'être humain doit connaître et comprendre sont des biens fondamentaux. Ceux-ci sont des raisons fondamentales d'agir. Au point 3.2, nous verrons quels sont les biens fondamentaux et quelles sont leur nature. Mais déjà soulignons qu'ils sont intelligibles et des raisons d'action.

En effet, dans la théorie de Finnis, l'objet d'un acte à portée morale est proprement constitué, non d'abord par un contenu proprement physique de l'acte mais sur le contenu intelligible visé par la raison¹⁴⁵. Autrement dit, l'objet moral, c'est-à-dire la raison pratique, n'est jamais l'objet physique, naturel. Il est l'acte lui-même comme soumis à l'empire de la volonté, en tant qu'il est posé par un être humain dans un contexte humain et en rapport avec sa quête de sens. Ce point est central dans la théorie renouvelée de la loi naturelle de Finnis et de ses collègues. Il ne sera pas inutile de le rappeler à nouveau. *L'objet de l'éthique est toujours l'agir délibéré*, en vue du bien humain. Ce bien est appréhendé par la raison pratique.

Comme nous venons de souligner, Finnis accorde une place importante à la raison pratique. Il la considère comme le premier principe de la morale. Selon lui, la raison pratique, informée par les potentialités humaines, est capable de décision et de choix parmi les différentes possibilités qui s'offrent à l'être humain.

Décision et choix sont importants dans le mode de fonctionnement de la raison pratique. Un choix adéquat et bon est perçu par Finnis comme celui qui va dans le sens des biens fondamentaux comme nous le verrons au point 3.2. Il implique le respect des biens fondamentaux, c'est-à-dire leur appréciation. C'est pourquoi, chez Finnis tout comme chez ses collègues, le premier principe de la morale peut être formulé de la manière suivante : agis volontairement pour les biens humains et évites tout ce qui s'y

¹⁴⁵ Dans la même perspective, Finnis souligne: « Ethics is genuinely reflexive. It can advance its understanding of the human good by attending to the sort of good which leads one to engage in the pursuit of ethics ». FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 5.

oppose. Autrement dit, dans toutes ses actions, l'être humain doit faire le bien et le rechercher. En opposition, il doit éviter le mal.

Quand Finnis parle de la raison pratique, il faut la comprendre comme la pensée réflexive dont l'être humain a besoin pour accomplir son action. Cette pensée le motive et lui permet de justifier ses actions. Elle est pratique parce qu'elle permet, en quelque sorte, d'identifier les désirs pré-rationnels qui conduisent l'être humain vers sa perfection et sa réalisation.

Dans l'élaboration de sa théorie, Finnis montre la raison pour laquelle il fonde l'éthique sur la raison pratique. D'abord, une éthique pratique fait appel à la responsabilité personnelle car celui qui agit est capable de répondre aux questions du type : pourquoi? Comment? Dans quel but? La raison pratique permet à l'être humain d'expliquer ou de justifier ses actions. Les réponses qu'il donne aux questions épistémologiques ne viennent pas d'une source extérieure ni d'une instance extérieure, mais de lui-même. Celui qui agit est sujet de son action. Il est sujet aussi dans le sens qu'il est conscient de ce qu'il fait.

La raison pratique ou une approche logique permet à l'être humain de connaître ses désirs et de les comprendre¹⁴⁶. Selon Finnis, la compréhension des désirs, de la vérité est importante. Elle permet à l'être humain de développer sa critique, de donner un sens aux valeurs fondamentales qu'il poursuit et d'en faire autant pour son action. Quand une action a du sens pour l'être humain, ce dernier est motivé¹⁴⁷ et se donne des moyens adéquats pour mener son action jusqu'au bout. Ce qui veut dire en d'autres termes que la raison pratique permet à l'être humain de saisir ce qui se passe autour de

¹⁴⁶ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 30.

¹⁴⁷ Sur la motivation, Finnis écrit: « [...] Reason is practical first of all *by identifying the desirable* (with a view, of course, to pursuing it thereafter and pursuing it intelligently). The desirable figures in my practical thinking not as whatever I happen to have a feeling for, or an 'independent desire' for. Rather it is that which, *qua possible* action or object of action, appears to me in a favourable light, i.e; as having a point, i.e. as somehow good to be getting, doing, having, being [...] This conception of something as desirable provides, typically, sufficient motivation to act ». FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 35.

lui, de réfléchir et d'émettre le jugement. Tous ces facteurs sont importants dans la délibération et le choix que l'être humain doit faire. Et Finnis ajoute un détail très important qui appelle à la conversion. Dans la vie, il ne s'agit pas seulement de connaître et de comprendre ses désirs. Il faut que l'être humain parvienne à conformer sa vie à cette vérité. Conformer la vie à la vérité appréhendée, c'est vivre selon les biens fondamentaux découverts par la raison pratique. C'est de cette manière qu'il pourra tendre vers sa réalisation.

Certes, Finnis fonde le principe de la morale sur la raison pratique, mais sa théorie n'est pas exclusive¹⁴⁸. Il reconnaît qu'il est réducteur de limiter l'éthique uniquement à la raison pratique. Pour lui, une théorie éthique qui veut amener l'être humain à se réaliser et à s'accomplir doit être en mesure de s'ouvrir à d'autres théories d'éthique car l'éthique est une activité universitaire, voire multidisciplinaire. Les données des unes peuvent éclairer d'autres.

Conscient de cette dimension et du fait que la réalisation intégrale de l'être humain ne dépend pas uniquement des potentialités humaines, Finnis développe le dialogue avec plusieurs théories éthiques, notamment, celles qui fondent l'éthique sur la raison théorique, les conventions et l'expérience empirique. Pour lui, toutes ces théories sont liées entre elles. Par exemple, la raison pratique, éclairée par l'expérience empirique et la raison théorique, peut chercher à comprendre les actes humains, puis, dégager des implications et choisir les biens qui vont dans le sens de l'épanouissement et la réalisation de l'être humain. Certes, les différentes approches sont liées entre elles mais elles sont différentes l'une de l'autre.

¹⁴⁸ Finnis trouve que les théories éthiques renfermées sur elles-mêmes sont réductrices. A ce propos, il dit: « One reductive strategy eliminates the *radical* practicality of ethics, by envisaging ethics as a deduction from metaphysical or general anthropology [...] Another reductive strategy eliminates the theoretical, i.e. truth-seeking, character of ethics, by envisaging ethics as the expression of practical attitudes [...] » FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 4.

Dans notre thèse, nous essayerons de mettre Finnis en dialogue avec différents auteurs pour voir la distinction qu'il fait entre l'éthique dite pratique et les autres approches. Mais d'une façon générale, soulignons en quelques unes. Prenons par exemple la raison théorique : Finnis reconnaît l'importance de celle-ci dans la formation de la raison pratique. D'ailleurs, il dit qu'une bonne assimilation de la raison théorique éclaire le jugement de la raison pratique. Mais selon lui, si nous considérons que l'éthique est pratique, qu'elle a trait aux réalités humaines et que l'être humain doit en chaque occasion délibérer et choisir, le principe de l'éthique ne peut pas être fondé sur la raison théorique. La distinction qu'il fait entre la raison théorique et la raison pratique porte sur le fait que la raison théorique cherche les vérités dans la correspondance ou la conformité de la connaissance avec les réalités établies au préalable découlant de l'expérience, de l'observation¹⁴⁹. Or dans la raison pratique, la connaissance de la vérité ne réside pas nécessairement dans la conformité avec des vérités préalables mais dans l'anticipation de la réalisation de ce qui est possible. Ce faisant, l'être humain oriente son action vers le bien qui l'accomplit comme individu et membre de la communauté. Ce qui est important dans la distinction que Finnis fait c'est que le sens et la signification de la vérité diffèrent dans les deux cas.

Outre la distinction entre la raison théorique et la raison pratique, nous pouvons aussi évoquer la différence que Finnis établit entre l'approche logique et l'approche empirique. L'approche empirique fonde la morale sur la perception. Pour elle, la moralité est de l'ordre du ressentir et non du jugement. Pour l'approche empirique les vices et les vertus par exemple dépendent de la perception de l'esprit ; ce qui fait que le fondement de la morale est situé au niveau de la subjectivité. L'avantage de cette approche est que, dans l'agir, l'être humain est saisi au plus profond de lui-même et

¹⁴⁹ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 145.

son action va dans le sens de ce qu'il vit dans une situation donnée. Elle correspond à l'expérience de la personne même. Mais le comble de cette approche c'est le risque de tomber dans l'illusion, le sentimentalisme. Pour l'équilibre, cette approche doit intégrer, d'une part la raison pratique qui permettra à l'être humain de développer une critique de la situation qu'il vit; d'autre part, elle doit prendre en considération les vérités issues de l'approche basée sur la raison théorique.

Outre ce que nous avons dit jusqu'ici, soulignons que Finnis entre aussi en dialogue avec les sceptiques¹⁵⁰. Ce sur quoi cette tendance fonde l'éthique diffère de l'approche axée sur la raison pratique. En soi, les sceptiques contestent toute spécification au raisonnement se rapportant à l'action. Pour eux, la raison est incapable de donner la finalité de l'action. Ils ajoutent que les croyances ne peuvent déterminer la volonté. Dans leur vision, ils attribuent à la raison uniquement le rôle de chercher les moyens d'accéder à la moralité des actions humaines. Ils expliquent leur refus de fonder la morale sur la raison pratique en disant que, dans une action, la raison raisonne toujours de la même façon et avec les mêmes conséquences. Par ailleurs, les considérations morales ne sont efficaces que dans la mesure où l'être humain a un sentiment qui se rapporte à la moralité.

Tout comme les approches empirique et téléologique, les sceptiques fondent l'éthique sur l'essence : la nature humaine. Les approches empirique et téléologique déduisent les normes à partir des faits observables, de l'expérience humaine. Ces normes sont valables pour tous. Certes, toutes ces trois approches se retrouvent sur ce sur quoi fonder la morale, mais les sceptiques refusent de parler des normes objectives qui guident l'éthique. Ce qui est valable pour eux c'est la perception, la subjectivité.

¹⁵⁰ L'une des caractéristiques des sceptiques est la foundation de la morale sur la convention. FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 56.

La question qui se pose est de savoir si on peut fonder l'éthique uniquement sur la subjectivité sans tomber dans l'arbitraire et dans l'illusion?

Dans sa théorie, Finnis montre que les sceptiques ne rejettent pas la raison pratique. Pour eux, la raison pratique a un effet sur l'action; mais cet effet est indirect. Elle ne motive pas l'être humain comme nous l'avons souligné en parlant de son rôle dans l'action humaine. Mais elle délibère sur les moyens requis pour atteindre des fins fixées.

L'approche des sceptiques, fondée sur la perception, diffère de celle de Finnis qui est logique. Mais quand nous analysons leur théorie, nous trouvons qu'ils ont certaines caractéristiques communes. Les deux approches refusent l'élaboration des normes morales ou d'inférer un devoir, c'est-à-dire, ce qui « doit » ou « ne doit pas » à partir d'un fait, c'est-à-dire, à partir de ce qui « est » ou qui « n'est pas ». Sur ce point, ceux qui critiquent la théorie renouvelée de la loi naturelle trouvent que les sceptiques ont influencé la pensée de Finnis.

Au regard de ce qui précède, nous voyons qu'il y a différentes tendances en éthique. Toutes s'intéressent à la question d'une vie bonne pour l'être humain. Mais aucune tendance ne peut résoudre toute seule les questions relatives à l'accomplissement humain. C'est pourquoi, la dialectique entre les différentes tendances est importante. Les faiblesses des unes pourraient être palliées par les forces des autres. Par exemple les vérités, des tendances qui fondent l'éthique sur la nature ontologique, peuvent éclairer les tendances rationnelles et cognitivistes qui attribuent uniquement à la raison pratique les capacités du choix, de décision et du jugement. De même, les tendances subjectivistes ont besoin d'apprendre des tendances objectivistes pour ne pas sombrer dans l'arbitraire et l'illusion ; les objectivistes ont besoin des subjectivistes pour ne pas tomber dans le conformisme.

Dans cette section de notre thèse, nous étudierons la théorie de la loi naturelle de Finnis qui est cognitiviste. Pour ce faire, nous le mettrons en dialogue avec plusieurs auteurs et différentes tendances en éthique.

2.2.1. - L'objet de l'éthique

Pour définir l'éthique, Finnis fait une reprise de la théorie d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Ce faisant, il met l'accent sur la raison pratique. Pour lui, « l'éthique est pratique »¹⁵¹ car elle implique un choix délibéré, un agir et une certaine manière de vivre¹⁵². Bref, la dimension pratique est nécessaire pour l'engagement et les choix que l'être humain peut faire. Dans cette section, nous essaierons de découvrir ce qu'est l'éthique pour Finnis et à quelle question il veut répondre. Selon Finnis, le succès de l'entreprise éthique ne repose pas sur la simple appréhension de la vérité par la raison pratique mais dans la conformité de la vie réelle à la vérité appréhendée¹⁵³. C'est la raison pour laquelle Finnis formule le principe moral pour les biens saisis par la raison pratique. Conformer sa vie à la vérité appréhendée c'est éviter en quelque sorte d'agir contre les biens fondamentaux. Ainsi dans son action, l'être humain doit choisir les possibilités qui sont compatibles avec son épanouissement et sa réalisation intégrale¹⁵⁴.

Finnis comprend l'éthique comme une discipline académique, une discipline qui peut entrer en dialogue avec d'autres disciplines. Elle est une activité universitaire car en tant que discipline, elle peut entrer en dialogue avec d'autres disciplines universitaires. Ses recherches et ses conclusions peuvent servir de point de départ de réflexion à d'autres disciplines et vice-versa. De plus, les sujets qu'elle développe

¹⁵¹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 1.

¹⁵² FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 3.

¹⁵³ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 3.

¹⁵⁴ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 45.

concernent aussi les autres disciplines. C'est le cas par exemple de la justice qui est abordée en éthique tout comme en science politique¹⁵⁵.

Finnis conçoit aussi l'éthique comme une activité de la raison pratique. Cette conception a une importance fondamentale dans sa théorie éthique. Dans le dialogue avec les auteurs qui fondent l'éthique sur l'essence de la nature humaine métaphysique, Finnis essaie de montrer leurs limites dans la capacité de décision et d'action. Pour lui, ces domaines sont du ressort de la raison pratique. Tout au long de ce chapitre, la notion de raison pratique va surgir dans la réflexion sur la théorie éthique de Finnis¹⁵⁶.

Pour définir l'objet de l'éthique, Finnis s'inscrit à la suite d'Aristote qui a élaboré une théorie éthique ayant servi de référence dans le monde et le milieu des intellectuels. Il commente la pensée d'Aristote en disant que l'objet de la recherche de l'éthique est l'agir humain et cela est toujours en lien avec la volonté éclairée par la raison. Ce qui veut dire que l'objet de l'éthique n'est pas d'abord le contenu physique de l'acte qu'on pose mais le contenu intelligible visé par la raison sur l'ordre des mœurs. Dans le même sens, l'objet de l'éthique peut être compris non seulement comme l'acte d'une quelconque de nos facultés mais comme l'acte lui-même en tant qu'il est posé par la personne dans un contexte humain¹⁵⁷. Aristote utilise des termes suivants pour désigner l'objet de l'éthique : « l'action humaine, l'action juste, l'avis sur l'action humaine, juste ou les avis justes sur l'action humaine »¹⁵⁸. Si l'éthique est considérée comme une discipline académique, c'est par son objet de recherche:

¹⁵⁵ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 6 - 7.

¹⁵⁶ Finnis fonde sa théorie éthique sur la raison pratique. La question qui pourrait surgir est de savoir pourquoi intituler notre thèse les biens fondamentaux alors que nous développons la raison pratique chez Finnis? En soi il n'y a pas de contradiction car la théorie de Finnis qui est une tentative de renouvellement de la théorie de la loi naturelle est connue sous les termes des biens fondamentaux « *basic goods* ». La raison pratique constitue l'un des éléments des biens fondamentaux. Comme nous le verrons plus loin, Finnis présente les biens fondamentaux comme des raisons d'action. Ils sont sources de réalisation et d'accomplissement de soi.

¹⁵⁷ Dans le sens de Finnis, l'objet de l'éthique est à comprendre dans le sens d'un agir délibéré.

¹⁵⁸ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 1.

l'activité humaine, qu'elle est. Ses objets de recherche sont abordés autrement par les autres disciplines académiques.

Pour mieux saisir la pensée d'Aristote, Finnis juge mieux qu'il faille aller à l'objet de l'éthique qui est l'agir humain pour une vie bonne. Pour ce faire, il faut se référer à la raison pratique qui est le mobile de l'agir humain. C'est elle qui fait que l'être humain se conduit correctement dans le sens du bien. Si nous laissons de côté la raison pratique pour nous limiter seulement à la connaissance des mœurs, cela serait une mauvaise compréhension d'Aristote¹⁵⁹.

Certes, une éthique n'est correcte chez Aristote que si les interrogations qu'elle suscite conduisent à l'acte, à l'agir afin que l'être humain se conduise correctement et raisonnablement à partir des éléments qu'il trouve dans la communauté ou la société. Mais son engagement à l'acte nécessite qu'il fasse des choix dans la façon de se conduire. Ce choix découle de la raison pratique. C'est pourquoi pour comprendre la pensée d'Aristote sur l'éthique, il faut considérer à la fois l'objet de l'éthique et la raison pratique. Selon Finnis, en tant qu'activité universitaire, l'éthique a deux objets formels: « la vérité du sujet et l'instanciation de cette vérité dans des choix »¹⁶⁰. Il y a des tendances en éthique qui éliminent tout ce qui a trait à la raison pratique, qui est à l'origine du choix, pour la remplacer par un fondement qui partirait de l'anthropologie de l'être¹⁶¹. Ces tendances sont appelées naturalistes. Nous en avons vu quelques-uns dans le développement du chapeau de cette section. Finnis trouve qu'une telle

¹⁵⁹ « The misunderstanding goes like this: Aristotle just meant that the subject-matter studied in ethics is human action (*praxis*), or opinions about human action, or opinions about right action, or right opinions about human action, or all of these topics ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 1.

¹⁶⁰ « [...] All academic pursuits, has two formal, primary objects [...]; truth about a certain subject-matter, and the instantiation of that truth in choices and actions ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 4.

¹⁶¹ Les tendances qui fondent l'éthique sur l'anthropologie sont appelées naturalistes. Pour elles, comme nous le verrons plus loin, la morale ne peut être fondée que sur les caractéristiques humaines. Elles affirment que la morale est d'ordre de la perception. Or, Aristote considère à la fois la nature humaine et les potentialités humaines pour le fondement de la morale.

conception est réductrice. Elle ne prend pas en considération ce qui permet à l'être humain de rechercher la vérité, de se poser des questions et de choisir.

Contrairement aux naturalistes, d'autres tendances fondent uniquement l'éthique sur la raison pratique sans tenir compte des facteurs contingents ni de la nature ontologique, ni des conclusions des vérités sur la nature ontologique qui sont confinées dans les normes. Finnis les critique aussi. Il trouve qu'elles ne tiennent pas compte des vérités transmises, c'est-à-dire la raison théorique. Cette tendance supprime les vérités transmises sur les motifs qu'il faut respecter : le libre arbitre ou l'expression de l'être humain. Une éthique au sens plein du terme doit pouvoir concilier et articuler la raison pratique et la raison théorique. Une bonne interrogation et assimilation de la raison théorique forme le caractère du jugement de la raison pratique, dans la poursuite de la vérité et les choix que l'être humain fait. En d'autres termes, du point de vue de la vérité, l'éthique recherche la vérité sur le bien, l'action et la vie humaine. Comme le souligne Aristote, cette recherche de vérité n'est pas seulement pour aboutir à la connaissance, mais pour que les choix, les actions et le mode de vie personnels soient bons, dignes d'intérêts.

En s'inspirant de la pensée d'Aristote, Finnis trouve que la réflexion éthique nous renvoie à son objet évoqué plus haut et aux conditions dans lesquelles ces objectifs doivent être atteints. L'éthique est authentiquement *réfléchie*. C'est une réflexion philosophique sur la vie humaine, sur la question du bien et du bonheur. L'éthique peut avancer sa compréhension sur l'être humain en faisant appel à trois niveaux de biens qui conduisent à l'engagement :

- Réfuter certaines réclamations morales car l'éthique est consciente des engagements intellectuels dans l'agir humain.
- Partir de l'étude du bien à l'étude des conditions intellectuelles dans lesquelles ces biens peuvent être raisonnablement poursuivis. Si l'éthique est faite de façon consciente, cela devrait conduire à la poursuite des biens intelligibles.

- Discerner la vérité.¹⁶²

Si l'éthique est une réflexion philosophique, à quelle question répond-elle?

2.2.1.1– La question de l'éthique chez Finnis

Finnis a une grande admiration pour Aristote. Il trouve que ce dernier a abordé des questions essentielles en éthique qui sont encore d'actualité. Cependant, s'il ne lui reste pas seulement fidèle, il sait garder ses distances critiques pour reconnaître d'une part, ce qui est pertinent chez Aristote et d'autre part, souligner les limites qu'il trouve. Par exemple, comme nous l'avons évoqué au 2.2.1, la justice est abordée dans plusieurs disciplines universitaires. Celles-ci la considèrent comme une activité relevant de la convention. En revanche, Aristote ne considère pas la justice comme une convention mais comme quelque chose qui découle de la nature humaine métaphysique. Pour Finnis, chacune de ces deux approches a besoin d'entrer en dialogue avec l'autre pour mieux définir l'être humain. En d'autres termes, les deux hypothèses sont valables. L'hypothèse découlant du milieu universitaire montre que l'être humain n'est pas seulement un produit de la nature humaine métaphysique mais aussi, le produit de la convention. Par contre, l'hypothèse d'Aristote montre que l'être humain est aussi le produit de la nature et non seulement de la convention. Par ailleurs Aristote affirme que l'objectif de l'existence humaine est de réaliser sa nature, réaliser ce pourquoi il est fait. C'est en cela qu'il trouve le bonheur. L'éthique indique à l'être humain qu'il doit vivre selon la raison. Mais comme il y a aussi en lui une dimension de sa nature qu'il partage avec les animaux, il est de sa nature de vivre en société. L'éthique lui indique qu'il doit vivre en société en cherchant rationnellement le bien commun.

¹⁶² FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 5 - 6.

A la suite de ce qui vient d'être dit, Finnis souligne qu'Aristote défend la conception de la rationalité pratique. Pour Aristote, la rationalité pratique intervient dans l'exercice de la moralité et contribue à la définition des fins de l'action humaine. L'objet propre de la raison pratique est de donner une conception de la bonne vie que structure la morale. Dans cet ordre d'idées, les biens sont dérivés des raisons d'agir indépendantes à l'égard du sujet.

Malgré quelques limites que présente la théorie d'Aristote, notamment l'accent mis sur la nature ontologique, Finnis reconnaît que les questions abordées par Aristote sont centrales en éthique¹⁶³. Pour revenir à la question du jugement, Finnis se demande, si lorsque nous disons que quelque chose est juste ou admirable, ce jugement que nous émettons, peut être vrai ou faux? Est-ce simplement l'expression de la décision individuelle ou une convention du groupe auquel l'être humain appartient? Les réponses à ces questions varient selon les tendances.

Pour les sceptiques comme Hume par exemple, le sens de la justice ne se fonde pas sur la raison mais sur les conventions humaines¹⁶⁴. Les impressions qui font naître le sens de la justice ne sont pas naturelles à l'esprit humain. Si les êtres humains poursuivaient naturellement et du fond du cœur l'intérêt public, jamais ils n'auraient songé à se contenir les uns les autres par des règles. Les règles sont donc artificielles et elles visent leur fin de manière oblique et indirecte¹⁶⁵.

¹⁶³ « The question of the morally admirable and the question of the just-these are the subject-matter of political science [...], and they are the subject of such variety and fluctuation that people think they are matters not of nature but of mere convention. And there is similar fluctuation of opinion about goods; for goods frequently bring harms: wealth, for example, has brought ruin to some men, and courage ruin to othe r ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p.6 - 7.

¹⁶⁴ Pour Hume, dans la structure originelle, l'attention la plus forte sur la sphère publique est orientée d'abord vers l'être humain lui-même, puis sa familles et ses relations, enfin, les autres. Grâce aux conventions humaines, on peut y remédier. HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 90 - 91.

¹⁶⁵ HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 91. Voir aussi Francis FARRUGIA, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociologiques de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 248.

Contrairement aux sceptiques, les conventionnistes attribuent le discernement de la justice et de la vérité à ce qui est conventionnellement reconnu. A partir du moment où une société reconnaît quelque chose comme vrai, tout le monde doit s'y conformer.

Finnis ne partage pas totalement le point de vue des sceptiques et des conventionnistes. Il trouve qu'avoir une conception du jugement sur le vrai et le faux uniquement par ce qui est reconnu de la société, pose problème. De tels concepts ne tiennent pas compte de la réalité des gens en lien avec leur quête de sens et leur contexte existentiel.

Dans le même sens de ce qui précède, les propos de Finnis s'opposent à la pensée d'Aristote, notamment celle qui tire le bon et le bien excellents avec la justice et non avec ce que les gens pensent ici et maintenant. Autrement dit, les notions de bien, de bon chez les sceptiques et Aristote, dans ce cas précis, n'ont rien à avoir avec la réalité du sujet ni de son jugement. D'ailleurs, les sceptiques diront que le jugement est le produit d'une convention ou d'une société. C'est parce que la société reconnaît que telle chose est vraie ou bonne que l'être humain arrive à discerner le vrai du faux, le bon et le mal. C'est ce que nous trouvons chez Hobbes quand il dit que le bien et le mal sont des attributs de la parole, donc de convention que les humains se sont donnée. « Le vrai et le faux sont des attributs de la parole, non des choses. Et là où il n'y a pas de parole, il n'est ni vérité ni fausseté »¹⁶⁶. Les conventionnistes comme Hobbes et les sceptiques comme Hume refusent d'attribuer le discernement du vrai et du faux à la raison. Hume exprime ce refus en disant qu'« il est impossible que la distinction entre le bien et le mal puisse être faite par la raison, puisque cette distinction a une influence

¹⁶⁶ Thomas HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Folio Essais, Gaillimard, 2000, p. 102.

sur nos actions, ce dont la raison est incapable à elle seule »¹⁶⁷. En analysant ce doute des sceptiques, Finnis se réfère à la pensée de Philippa Foot et affirme que le jugement relatif au bien et au mal ne concerne pas le lien qui existe entre le jugement moral, le langage et la nature humaine. Mais il se rapporte plutôt au rôle de la raison dans la formation du langage et du jugement qui guide nos actions.¹⁶⁸ En soi, les raisons d'agir des humains dépendent des attitudes contingentes.

Cette thèse des sceptiques met en contraste les questions de l'objectivité et de la subjectivité. Ne considérer que l'objectivité paraît insuffisant en éthique. Par exemple sur la question du mal, la loi interdit de faire le mal. La question qui se pose est de savoir s'il est mieux de subir le mal que de le faire. Face à une telle question, la loi ne donne aucune conduite à la suite. La réponse se trouve du côté de la raison droite et elle a trait à la vie¹⁶⁹. Sur ce plan, Finnis montre la nécessité de la subjectivité. Pour lui, l'éthique répond à la question du bien et du bonheur. En soi, le bien conduit au bonheur. Dans ce processus, l'être humain doit y participer par le jugement et le discernement devant les nombreuses situations qui se présentent à lui : cette activité est l'œuvre de la raison pratique.

Les questions soulevées par l'éthique peuvent être solutionnées de différentes façons. Dans ses ouvrages, Finnis essaie de développer trois aspects qui entretiennent des relations de complémentarité entre elles. D'abord le contenu de la justice avec tout ce que cela comporte comme limite dans des exigences qu'il pose à l'être humain, à la société¹⁷⁰. C'est le cas par exemple des conséquences du contenu des paroles attribuées

¹⁶⁷ HUME, *Traité de la nature humaine*, p. 57.

¹⁶⁸ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 28.

¹⁶⁹ « Is better to suffer wrong than to do it? That question [...] is a challenge to all forms of utilitarianism or consequentialism or proportionalism. But it is not really a question about the content of justice, i.e. about what is right and wrong in dealings with other people [...] Rather; the question concerns the whole point of moral thought and life ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 7 - 8.

¹⁷⁰ Dans la vision éthique de Finnis, il ressort que toute norme comme tout acte que nous posons ont, d'une certaine manière, des conséquences néfastes quel que soit notre intention. Ici, le contenu de la

à Caïphe avant le procès de Jésus : « Mieux vaut la mort d'un innocent que le peuple tout entier périsse » (Jn 1,50 ; 18,14). Cette façon de faire éthique est surtout le propre des utilitaristes¹⁷¹ dont le contenu de l'agir moral est pour qu'il en résulte toujours un grand bien. Dans ce domaine, les valeurs sont hiérarchisées, on n'évite pas de sacrifier certaines valeurs au profit d'autres.

La deuxième façon d'aborder la question éthique se réfère au bien et au mal. Elle va dans le sens de la question de Socrate, à savoir : est-il mieux de faire le mal ou de le subir¹⁷²?

La dernière façon d'aborder la question éthique se réfère aux deux premières qui font allusion au bien et au mal. Elle pourrait se résumer de la manière suivante: Dois-je vivre juste pour une expérience agréable¹⁷³?

Pour Finnis, ces trois façons de répondre sont fondamentales pour une recherche en éthique. Elles déterminent en quelque sorte la méthode et le contenu de l'éthique. Elles fournissent aussi un cadre contextuel qui permet de répondre à la question du fondement de l'éthique c'est-à-dire de l'objectivité et de la question du scepticisme qui est pratique: la subjectivité.

Le lien que nous pouvons établir entre Finnis et Aristote est que les deux ont une conception de l'éthique qui se réfère à l'objectivité et à l'universalité du bien humain. Une conception basée sur la nature universelle de l'être humain, qui n'est pas exclusive d'une conception contextuelle. Tant le caractère téléologique que le caractère déontologique de l'éthique d'Aristote jouent un rôle prépondérant dans l'articulation entre le contextuel et l'universel. A ce propos, l'essence et la perception jouent un rôle clé dans cette articulation.

norme essaie d'évaluer ce qui procure plus bonheur. L'être humain doit toujours agir de manière à ce qu'il en résulte la plus grande quantité de bonheur.

¹⁷¹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 9.

¹⁷² « Is better to do wrong or to suffer it? How could it be » FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 8.

¹⁷³ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 8.

L'éthique aristotélicienne a souvent été associée aux communautariens et à leur interprétation du bien humain et de la justice sociale. Pour les proportionnalistes¹⁷⁴, les caractéristiques de la société fournissent le caractère de la justice sociale. Par conséquent, toute conception de la justice ne peut se comprendre que dans un contexte particulier.

2.2.1.2 – Fondement de l'éthique

Dans la section précédente, c'est-à-dire, la question éthique chez Finnis, nous avons vu que l'objet propre de la raison pratique est de donner une conception de la bonne vie que structure la morale. L'être humain doit être heureux et épanoui. Pour y parvenir, Finnis nous a montré la nécessité de la dialectique entre différentes approches, à savoir, les subjectivistes et les objectivistes. L'articulation de ces deux approches signifie que l'épanouissement de l'être humain provient d'une part des facteurs externes. Ces facteurs forment l'être humain, lui donnent des expressions, voire le langage. D'autre part, par les facteurs internes, l'être humain participe à sa réalisation. La question qui se pose actuellement est de savoir sur quoi Finnis fonde l'éthique, sur l'objectivité ou sur la subjectivité?

Pour répondre à cette question, Finnis se tourne, une fois de plus, vers Aristote. Selon lui, ce dernier a su articuler ces deux dimensions. Chez Aristote, l'idée de la nature humaine est liée à l'essence de l'être humain telle que révélée dans ses activités ou fonctions caractéristiques. Cette conception de bien basée sur des caractéristiques inhérentes à la nature humaine est qualifiée de perfectionnisme: les essentialistes diront que ce qui est bon c'est tout ce qui réalise la nature humaine, tout ce qui fait de l'individu un être humain. Dans cette définition d'Aristote, le bien est défini selon

¹⁷⁴ Plus loin, nous reviendrons sur le débat entre Finnis et les proportionnalistes sur la question du relativisme en éthique.

l'essence humaine¹⁷⁵. Une telle conception est dite métaphysique et cela laisse penser que l'être humain a une finalité naturelle. Donc, l'humain serait totalement dépourvu de sa liberté et de sa responsabilité. Cependant, reconnaître que l'être humain participe aux biens humains par les potentialités qui sont en lui montre que l'humain a une finalité qui n'est pas seulement extérieure à lui, mais est aussi lié à toute la nature (biologique, végétale, humaine) et cela implique un processus vers la maturité. Le fait que l'humain soit un être vivant, il se situe dans ce processus, c'est pourquoi, l'éthique d'Aristote fait référence à la nature et à ses potentialités.

Faire référence à la nature et à ses potentialités montre que le fondement de l'éthique prend en considération l'objectivité. Ceci est important pour le caractère relationnel et social de l'être humain. Mais Finnis insiste plus sur la dimension subjective, car, dit-il, si l'éthique a trait à l'agir humain comme nous l'avons vu en parlant de l'objet de l'éthique, il est nécessaire que l'être humain choisisse volontairement, parmi les possibilités qui s'offrent à lui, celles qui vont dans le sens de sa réalisation. Ce faisant, il participe à sa réalisation et assume sa responsabilité. La section qui suit reprend en quelque sorte ce qui vient d'être développé, mais elle va plus loin en insistant sur l'importance de la raison pratique dans la prise de décision.

2.2.2 – Nature métaphysique ou raison pratique?

La conception d'Aristote de la rationalité, tout comme sa conception de la vie bonne, est basée sur des principes inhérents à la nature humaine. Puisque le bien humain est toujours recherché au sein des circonstances particulières, puisque c'est toujours les biens humains, ici et maintenant, qui doivent être recherchés. La rationalité qui concerne l'action pour une vie bonne ne peut se référer aux règles

¹⁷⁵ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 21.

générales qu'en prenant en compte tous les faits permanents des circonstances particulières dans lesquelles l'action a lieu. Les règles d'action en vue d'une vie bonne ne peuvent être des règles générales car ces dernières ne couvrent pas la particularité des situations. Une règle doit être capable de s'adapter à la réalité des faits.

Loin d'être synonyme de relativisme, le contextualisme de l'éthique d'Aristote permet, par référence à l'essence de la nature humaine et sa référence à la perception contextuelle, d'articuler les situations concrètes dans un horizon plus universel, et se référer aux conditions de l'application contextuelle de l'exigence de l'universalité.

Selon Finnis, Aristote a des mérites car il a fait un effort d'identifier et de participer au souverain bien humain. Ce bien identifié peut s'exprimer pour tout être humain sous différentes formes. Il (le bien) peut s'exprimer sur ce que l'être humain doit être ou doit faire, ce qui correspond à la nature humaine, actualise ses potentialités pour faire face à des éventualités qui se présentent à lui dans un contexte bien précis. Si Aristote fonde l'éthique sur la nature humaine, cela ne se réfère pas uniquement à la nature ontologique mais à une nature qui englobe les potentialités et les capacités de l'être humain.

L'objet de l'éthique serait pour Aristote, l'agir humain. Cet agir se rapporte à la raison pratique. C'est à travers elle que l'être humain décide de ce qu'il doit faire et être. Épistémologiquement parlant, la nature humaine biologique n'est pas le fondement de l'éthique car elle n'est pas capable de décision et d'action mais une éthique digne de ce nom repose sur des bases solides de la connaissance humaine. En d'autres termes, l'éthique n'est pas déduite de la métaphysique ou de l'anthropologie. Mais une connaissance métaphysique ou anthropologique erronée peut empêcher la compréhension de la manière dont nous participons aux biens fondamentaux humains.

En menant la réflexion sur ce qu'est l'éthique à partir de la pensée d'Aristote, Finnis insiste qu'il faut articuler à la fois la nature humaine métaphysique et la raison pratique¹⁷⁶. A ce propos, il dit que la raison pratique est importante. Elle permet de faire des choix parmi tant de possibilités qui se présentent à nous.

En résumé, Aristote et Finnis ont une même vision sur l'objet et le fondement de l'éthique tels que décrits précédemment. Mais chacun d'eux a sa particularité qui le différencie de l'autre. Par exemple, Aristote s'appuie sur l'objectivité pour parler de ce qui détermine l'éthique. A la place de l'objectivité, Finnis préfère utiliser les termes décision et convention. Là où Aristote utilise le terme nature, Finnis préfère parler de l'objectif¹⁷⁷. Aristote, tout comme Thomas d'Aquin parle de la nature métaphysique comme fondement de l'éthique. Chez Aristote, comme il est dit plus haut, la nature ontologique occupe le premier plan. La connaissance de cette nature vient au second plan. Finnis par contre rejette cette théorie et forme la sienne sur la raison. Pour lui, la manière dont la compréhension pratique touche la connaissance de la nature humaine fournit à l'être humain une ouverture dans la discussion de l'objectivité en morale.

2.2.2.1 - Les désirs, la compréhension, les biens

La notion de bien est complexe à définir. Certains auteurs tels que Bernard Lonergan, refusent de la définir au risque d'égarer les lecteurs¹⁷⁸. Thomas d'Aquin, tout comme Aristote, a refusé de définir le bien parce qu'il y voit une notion première ; précédant les autres notions, le bien ne peut pas être défini par elles. Finnis, loin de se

¹⁷⁶ « My thesis, then, is this : one's primary understanding of human good, and of what it is worthwhile for human beings to seek to do, to get, to have and to be, is attained when one is considering what it would be good, worthwhile to do, to get, to have, and to be -i.e., by definition, when one is thinking practically. My thesis does not for a moment deny that the understanding thus attained can be integrated into a general account of human nature, i.e. of human potentialities and their various forms of fulfillments. What I do assert is that our primary grasp of what is good for us [...] is a practical grasp ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 12.

¹⁷⁷ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 10.

¹⁷⁸ LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, p. 42.

résigner comme ces auteurs, discute sur la question du bien et du mal. Cette question reçoit divers fondements en éthique. Selon Finnis, Hobbes rejette tout système éthique qui n'est pas fondé sur la perception, notamment sur la sensation. Pour lui, « les sensations sont à l'origine de toutes les pensées. En effet, l'esprit humain ne conçoit rien qui n'ait été d'abord engendré par les organes de sens. Tout le reste est dérivé de cette origine »¹⁷⁹. Dans le même sens, Finnis souligne que chez Hobbes, « le bien et le mal sont des mots qui expriment seulement la relation des choses au désir de la personne qui parle »¹⁸⁰. Donc le bien et le mal sont des catégories qui n'existent pas. Ce sont des rapports de l'individu à l'objet. Autrement dit, rien n'est bon ou mauvais en soi, mais seulement perçu comme étant utile ou nuisible, agréable ou nocif¹⁸¹. La moralité est, comme perçue par Hobbes, uniquement dans le sens des intérêts communs. En d'autres termes, le bien est défini sur les bases de ce qui est socialement utile. Mais cette thèse n'est pas partagée par tous les éthiciens. Hume affirme que le bien et le mal sont ancrés dans nos sentiments tels que la sympathie. Par exemple, c'est une réaction émotive qui fait que nous trouvons la torture abjecte. Si nous sommes indulgents envers les autres, c'est parce que nous entretenons des liens émotifs avec eux.

Pour d'autres tendances, généralement celles qui font de la méta-éthique, c'est-à-dire l'analyse logique de la langue employée dans les discours moraux, au lieu de postuler au processus d'objectivation et d'expliquer pourquoi les gens peuvent penser que les jugements moraux sont vrais ou faux, ils affirment que les choses ne sont pas

¹⁷⁹ HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 71.

¹⁸⁰ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 27.

¹⁸¹ HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 122.

destinées à être vraies ou fausses¹⁸². La catégorie de vrai ou de faux représente les conventions que les humains se donnent.

Par rapport à ces deux concepts sur l'idée du vrai ou du faux, Finnis ne se range d'aucun côté. Il se garde de dire lequel de ces concepts du vrai et du faux en éthique est meilleur. Au lieu de se livrer à une discussion qui ne fait pas évoluer les recherches en éthique, il cherche plutôt à établir la relation entre eux, une relation entre le désir et la compréhension afin de montrer comment cela peut aider à clarifier la notion du vrai ou du faux en éthique.

2.2.2.2 - Les biens expériences et les biens intelligibles

Finnis distingue deux sortes de biens : le bien comme expérience et le bien intelligible¹⁸³. En soi, il y a dans l'être humain une forme d'opération intellectuelle qui lui permet de comprendre comment l'expérience de la vie, dans toutes ses composantes est saisie de façon intelligible. L'expérience conduit l'être humain à se poser des questions afin de comprendre ce qui se passe autour de lui et dans l'univers. Pour développer la notion de bien comme expérimenté et intelligible, Finnis discute avec Bernard Lonergan dans sa structuration des biens humains.

Bernard Lonergan fait une division tripartite des biens. La première partie concerne les individus dans leurs « virtualités » et leurs « actualisations ». La

¹⁸² « Others will wish to abstain from 'inventing right and wrong' on the basis of what is 'socially useful'. They will instead be content to do 'meta-ethics', considered as an analysis of the language and logic employed in the moral discourse. [...] They may assert [...] that moral statements are not meant to be true or false. Rather, moral statements express the speaker's sentiments; or, alternatively, they prescribe, i.e. endorse a universalizable prescription or command that such-and-such an action should be done by anyone, including the speaker, in circumstances like those in question ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 27 - 28.

¹⁸³ « Everything in ethics depends on the distinction between the good as experienced and the good as intelligible. A grasp of the distinction is as important as that intellectual conversion by which we overcome empiricism in general philosophy ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 42.

deuxième partie concerne les « groupes » ou les communautés qui coopèrent; La troisième partie concerne les « fins »¹⁸⁴.

Dans la première partie, Lonergan présente l'être humain comme ayant des capacités d'agir. Ces capacités lui permettent de se procurer lui-même ce dont il a besoin, c'est-à-dire les besoins particuliers qui correspondent à ses désirs. Pour Finnis, quand le bien se situe à ce niveau, il est vécu de manière agréable et satisfaisante. Il rejoint l'être humain dans ce qu'il porte comme question.

La deuxième partie correspond aux « groupes », aux communautés. L'être humain vit dans un groupe. Pour ce faire, son action et son agir consistent à coopérer pour participer à la vie du groupe. C'est le groupe ou la communauté qui structure les désirs et les biens particuliers. Pour Lonergan, la coopération de l'être humain à la vie du groupe constitue un pattern défini. « Ce pattern est commandé par un rôle à remplir ou une tâche à remplir à l'intérieur d'un cadre institutionnel »¹⁸⁵. Finnis interprète la deuxième partie comme étant le bien de l'ordre¹⁸⁶. Et le bien de l'ordre est en quelque sorte le motif intelligible des relations qui conditionnent l'accomplissement de chacun des désirs humains par ses contributions à l'accomplissement des désirs des autres¹⁸⁷. Dans le même ordre d'idée, le bien de l'ordre structure chaque désir en la préservant de la peur, voire de la barbarie grâce à son système d'organisation¹⁸⁸.

Enfin la troisième partie permet le développement des habiletés que requièrent les rôles et les tâches à caractère institutionnel¹⁸⁹.

De tous ces niveaux, Finnis apprécie le premier et le troisième. Par contre il se montre critique à l'égard du second niveau que Lonergan présente comme ce qui

¹⁸⁴ LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, p. 64.

¹⁸⁵ LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, p. 64.

¹⁸⁶ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 43.

¹⁸⁷ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 43.

¹⁸⁸ «The possible goods of order: are constructions of human intelligence, possible systems for ordering the satisfaction of human desires ». John FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 43.

¹⁸⁹ LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, p. 64 - 65.

reflète la subjectivité spontanée. Ce bien est intelligible et il est découvert uniquement à travers des questions. Le deuxième niveau de bien n'appartient pas à la catégorie des sensibles mais à l'ordre.

Selon Finnis, Lonergan avait une intention précise en plaçant le deuxième niveau dans la catégorie de l'ordre et du commandement. Il voulait différencier sa position de celle des hédonistes pour qui le plaisir est le but de la vie. Il voulait aussi se différencier des empiristes.

Si Lonergan a pu différencier sa position des hédonistes, il n'en est pas de même des empiristes car une analyse de ses écrits laisse apparaître beaucoup de convergences dans la satisfaction des désirs que l'être humain peut avoir et non dans la perfection qu'il faut atteindre qui est comprise par la raison pratique. Finnis souligne que le deuxième niveau de bien de Lonergan est insuffisant. Il lui manque la distinction entre le bien connu et le bien compris. D'une manière générale, les deux types de biens (connu et compris) sont très proches l'un de l'autre. Cette proximité peut nous amener à négliger la différence qu'il y a entre les deux. Finnis souligne que la différence se trouve dans les termes de « vouloir simple » et de « vouloir quelque chose ». Nous pouvons faire l'expérience de la soif d'une part. Mais penser qu'il faut prendre un verre pour boire en est autre chose. Entre les deux mouvements il y a une légère différence. Si nous n'y prêtons pas attention, nous pouvons facilement penser que c'est le même mouvement. Selon Finnis, pour qu'il y ait décision et action, il faut la délibération et le choix. Or, la connaissance toute seule n'a pas ces capacités.

Certes, les biens expériences fournissent à l'être humain des informations nécessaires, ils l'instruisent, mais c'est aux biens intelligibles que reviennent les capacités de décision. En soi, les biens intelligibles permettent à l'être humain de

délibérer et de comprendre ses actions. C'est par eux que l'être peut poser des questions du type : quoi, pourquoi, comment ou dans quel but.

En somme, Finnis ne rejette pas totalement la deuxième partie de la notion de bien chez Lonergan. Ce qu'il critique c'est que la connaissance ne suffit pas pour prendre de décision. Il faut donc que l'être humain passe de la connaissance aux stades de la compréhension et de la délibération. Quand un bien est compris, cela permet de mieux poursuivre les biens désirés avec une certaine assurance.

2.2.2.3 – Le fonctionnement de la raison pratique

L'une des préoccupations de Finnis est de comprendre comment la raison pratique fonctionne. Dans son développement, il affirme que le fonctionnement de la raison pratique implique, d'une part, l'attention aux inclinations naturelles de l'être humain, d'autre part, l'attention aux diverses possibilités qui sont ouvertes aux autres. Outre ces deux cas qui nécessitent l'attention, l'expérience humaine peut aussi aider à comprendre la raison pratique¹⁹⁰. A ce propos, Finnis souligne que cela peut être empirique quand nous menons une recherche pour comprendre les capacités humaines par les actes et comprendre les actes humains à partir de leur objet. Cette compréhension se fait à partir de la question épistémologique du « pourquoi ». La réponse à cette question se trouve non dans une structure extérieure mais dans l'être humain lui-même. Bref, la question épistémologique permet de décrire ce qu'on fait et

¹⁹⁰ Finnis évite une attitude dualistique qui oppose la raison théorique à la raison pratique. Pour lui, ces deux types de raison découlent de l'intelligence humaine mais ils sont exploités différemment. Mais en présentant l'éthique comme une activité pratique, quelle relation Finnis établit-il avec la raison théorique ? Peut-on dire que les êtres humains découvrent d'abord des connaissances théoriques avant de développer des connaissances pratiques ? En d'autres termes, peut-on dire que la raison théorique est antérieure à la raison pratique et que c'est elle qui permet de bâtir des projets ? Voilà autant de questions qui se dégagent sur la relation entre la raison pratique et la raison théorique. A ce propos, Finnis dit que la nature de la raison pratique est d'anticiper les actions humaines. Pour lui, l'être humain peut développer des possibilités qui lui permettent de se réaliser. Dans ce processus, la raison pratique anticipe l'accomplissement de soi, non seulement à cause d'une instanciation des biens qui demandent d'être poursuivis, mais aussi dans l'accomplissement et la réalisation de soi qui sont attendus.

de rendre l'être humain responsable de ses actes. Par voie de conséquence, la relation entre la compréhension du désir et la poursuite des biens est connue avec précision.

Une fois de plus, pour argumenter sa pensée, Finnis entre en dialogue avec d'autres tendances en éthique: les sceptiques. La question qui le met en mouvement est relative à la dimension empirique. Pourquoi l'être humain cherche-t-il à comprendre ses actes et l'objet de ses actes? Finnis veut y répondre à travers une démarche qui s'appuie sur l'objectivité, la vérité et les principes moraux. Cette démarche est contraire à celle des sceptiques pour qui l'éthique est subjective¹⁹¹. C'est ce que nous avons souligné au 2.2. Pour les sceptiques, les principes moraux ne sont ni objectivement vrais ni objectivement faux. Ils sont neutres. C'est une question de goût, de préférence et de création de la langue et non des choses. Les sceptiques continuent en disant: « là où il n'y a pas de parole, il n'est de vérité ni de fausseté »¹⁹². Dans le même sens, Hobbes affirme que les qualités de vices et de vertus dépendent de la perception de l'esprit. Hume attribue l'origine des vices et vertus aux sentiments¹⁹³. En analysant l'approche des sceptiques, Finnis trouve que celle-ci est plus orientée, voire préoccupée par les vrais principes de la morale. Cela est bien, malheureusement cette approche est limitée car l'être humain peut vivre dans l'illusion en prenant son point de vue pour la vérité. Mais si on considère la pensée de Hume avec un peu d'attention, on constate que quelque chose comme une raison relative à l'action remplit tout de même un rôle réel. Certes, la raison ne détermine pas les vices et les défauts chez lui, mais cela ne veut pas dire que la raison n'a rien à dire sur les vices et les défauts. Selon

¹⁹¹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 57.

¹⁹² HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 102.

¹⁹³ Pour Hobbes, les sentiments relient l'être humain, d'une part, à la cause et au but, d'autre part, à l'objet. Par les sentiments, l'être humain est saisi au plus profond de lui-même et est orienté dans un monde médiatisé par des sens. HOBBS, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, p. 214 - 215.

Finnis, il se trouve tout de même, dans l'approche de Hume, un élément cognitif. Ceci se vérifie dans l'usage des moyens pour poursuivre des fins.

Malgré les limites que l'approche des sceptiques peut contenir, Finnis reconnaît aussi ses mérites. Cette approche met l'accent sur la dimension rationnelle de l'être humain par rapport à lui-même et dans ses multiples relations au monde. L'un des avantages qu'elle (l'approche) présente est que l'être humain a la possibilité de faire des choix parmi lesquels certains sont intelligibles et d'autres non.

Finnis souligne deux principaux arguments qui se trouvent dans la théorie du fondement de l'éthique des sceptiques. Ces arguments reprennent en quelque sorte ce que nous avons dit plus haut. Mais, il y a un élément nouveau qui s'y ajoute : la justification de la non considération des valeurs objectives. Les sceptiques critiquent les valeurs objectives. Pour eux, s'il y avait des valeurs objectives, les relations seraient totalement différentes dans le monde. Quand on dit par exemple qu'un acte est mauvais parce qu'il renvoie à quelque chose de cruel, on se réfère là, à la morale objective de quantité mauvaise qui est en quelque sorte la conséquence de la nature de l'acte. Mais la question que les sceptiques poseraient est de savoir si tout ce qu'il y a dans le monde est marqué par la conséquence de la nature de l'acte? A la place de la morale objective, il serait mieux de parler de la réaction subjective à cause de la relation de cause à la détection des caractéristiques naturelles de la quantité qui est la conséquence. L'objectivation de la vérité est contextuelle. Nagel exprime mieux cette pensée des sceptiques en soulignant que, avec l'objectivité, nous pouvons facilement avoir une conception du monde abstrait¹⁹⁴ qui ne correspond à aucune réalité existante.

¹⁹⁴ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 61.

Par ailleurs, avec notre expérience, il est possible que nous nous connectons aux humains afin de savoir leur expérience. Cette connaissance découle de la subjectivité et le mouvement qui nous lie à l'expérience des autres est appelé intersubjectivité. Cette connaissance de notre part n'aurait pas sa place si le monde était conçu objectivement. En soi, les valeurs objectives consistent en une description des objets et des valeurs tels qu'ils sont. Mais comme toute connaissance et toute valeur ont une construction, il n'est donc pas question d'objectivation de connaissance et de valeur

Conclusion du chapitre deuxième

Au terme de ce chapitre, en reprenant le principe de la morale, axé sur la raison pratique, nous disons que Finnis s'inscrit à la suite de Thomas d'Aquin. Il faut dire que Finnis garde son originalité qui intègre les critiques philosophiques, anthropologiques, sociologiques de la loi naturelle. Pour lui, la nouvelle théorie de la loi naturelle qu'il développe trouve son fondement sur le fait que l'éthique est pratique et se réfère aux actions humaines. Réfléchir sur les actions humaines ne renvoie pas d'abord l'être humain aux principes spéculatifs, ni dans les propositions de la nature métaphysique, mais à la rationalité pratique. Celle-ci est capable d'agir dans le sens de ce qui est bien ou mal pour l'épanouissement et l'accomplissement humain.

Au niveau des désirs, nous avons vu que l'acte de comprendre ses désirs donne sens à l'agir et rend l'être humain actif. Dans le même sens, nous avons noté que les biens intelligibles permettent à l'être humain de délibérer et de comprendre ses actions. C'est par eux qu'il peut poser des questions du type : quoi? Pourquoi? Comment? Dans quel but? Toutes ces questions poussent l'être humain à la créativité, à l'action et donnent sens à son agir car les réponses qu'il donne découlent, non pas d'une source téléologique mais de l'intériorité. Comme nous l'avons souligné dans le développement de ce chapitre, l'objet de l'éthique chez Finnis n'est pas dans une source extérieure, ni dans un contenu physique. C'est l'acte lui-même comme soumis à l'empire de la volonté, en tant qu'il est posé par l'être humain dans un contexte précis.

Dans l'approche de Finnis, nous avons souligné à plusieurs reprises que la délibération et le choix occupent une place capitale. Ceci s'explique par le fait que, pour Finnis, l'acte moral passe nécessairement par la délibération. Par exemple, dans la discussion avec les sceptiques, pour qui l'éthique se rapporte aux sentiments, Finnis reconnaît que les sentiments font naître et animent les diverses opérations morales.

Tout comme Hume, il reconnaît aussi que, pour que le sentiment soit moral, il faut l'autodépassement de soi pour fixer l'attention sur l'objet éthique. Mais dans la logique de Finnis, les sentiments en eux-mêmes ne constituent pas le critère de validité de l'agir moral. Pour lui, la raison pratique permet de connaître et de vérifier l'objet des sentiments.

Au terme de ce chapitre, disons que la délibération et le choix occupent une place importante dans la théorie éthique de Finnis. Le dialogue entre Finnis et les différents auteurs que nous avons retenus, a essayé de mettre exergue cette dimension. La question qui se pose est de savoir quel type de choix l'être humain doit-il faire ? C'est ce sur quoi portera le troisième chapitre.

Chapitre 3 : LES BIENS FONDAMENTAUX CHEZ FINNIS

Le chapitre deuxième a étudié le principe de l'éthique chez Finnis. En mettant Finnis en dialogue avec certains auteurs, nous avons vu qu'il reconnaît ce qu'il y a de pertinent dans leurs approches. A ce propos, il affirme qu'une théorie au sens plein du terme doit réconcilier les données venant de la raison théorique et celles issues de la raison pratique. Une telle articulation permet d'aboutir aux choix, aux actions et au mode de vie personnels bons, dignes d'intérêts.

Certes, Finnis reconnaît l'importance de la raison théorique et de la raison pratique en éthique, mais comme l'éthique se rapporte à l'agir humain, il fonde l'éthique sur la raison pratique. Au chapitre deuxième, nous avons vu que, parmi les différentes possibilités qui se présentent à l'être humain, la raison pratique lui permet de délibérer et de choisir. La délibération et le choix occupent une place importante dans l'approche éthique de Finnis.

Le chapitre troisième se veut le prolongement du deuxième. Nous venons d'évoquer la place de la délibération et du choix dans la théorie de Finnis. Ce chapitre montrera que le choix est lié aux biens fondamentaux qui sont intrinsèques à l'être humain. Ces biens sont saisis par la raison pratique, ils sont des raisons d'action et des sources d'épanouissement humain.

Nous montrerons dans ce chapitre la définition des biens fondamentaux chez Finnis. Pour lui, la poursuite de chaque bien fondamental préserve l'harmonie entre les humains et combat le relativisme en éthique.

Pour mener ce chapitre à son terme, nous le subdivisons en deux grandes sections. La première section étudiera les principes éthiques, les différents types de normes, voire le fonctionnement de la raison et de la volonté. La deuxième section développera les biens fondamentaux et leurs caractéristiques.

3.1. - Principes de l'éthique

Dans cette section, nous voulons mettre Finnis en dialogue avec les principales sources qu'il utilise dans sa théorie des biens fondamentaux. Bref, en abordant la réflexion sur les principes de l'éthique, notre objectif ici est de voir comment Finnis reformule les principes de Kant, d'Aristote et de Thomas d'Aquin à la lumière des réalités contemporaines.

3.1.1 - Finnis et la raison pratique chez Kant

La raison pratique sur laquelle Finnis fonde la morale constitue l'un des biens fondamentaux que l'être humain doit rechercher et développer pour son épanouissement. Fonder l'éthique uniquement sur le sentir et les émotions pourrait saper l'intelligence, voire, la capacité de délibération et de choix. On pourrait se détourner des biens fondamentaux au profit des biens qui procurent uniquement la satisfaction. Mais si l'être humain veut parvenir à l'harmonie entre ses sentiments et la raison, il doit être en mesure d'utiliser le jugement. Cette opération n'est pas quelque chose qui est accompli par la nature. Il s'agit de quelque chose qu'il développe. Pour y parvenir, il doit maintenir une tension équilibrée entre la raison pratique et la raison théorique afin d'éviter le formalisme et l'arbitraire.

Finnis n'est pas la première personne à fonder les principes éthiques sur la raison pratique. Il se met tout simplement à la suite des kantien, c'est-à-dire de ceux qui fondent l'éthique sur ce qui caractérise l'être humain ou qui le différencie des animaux. Kant est l'instigateur d'une telle approche¹⁹⁵. Dans la conception de l'éthique, nous avons dit que Finnis met l'accent sur la délibération et le choix car l'éthique est pratique. Ceci est nécessaire pour poursuivre la visée de la vie bonne.

¹⁹⁵Au regard des théories de Finnis et de Kant, nous trouvons que ce qui les différencie c'est que Kant fonde l'éthique sur la raison pratique pure uniquement sans tenir compte des facteurs contingents ni de la culture des gens, alors que Finnis tient aussi compte de tout ce que Kant rejette.

Dans la dynamique de ce qui précède, la visée de la vie bonne chez Kant correspond à une exigence partagée par l'humanité. Selon Kant, le passage par la raison théorique est en effet lié à l'exigence de la rationalité qui, en interférant avec la visée de la vie bonne, se fait raison pratique. Dans l'analyse de la théorie de Kant, Finnis souligne que, par rapport à l'action, l'exigence d'universalité ne dit pas ce qu'il faut faire, mais à quels critères il faut soumettre la maxime de l'action pour qu'elle soit universalisable, valable pour tout être humain et en toutes circonstances, sans tenir compte des conséquences. Quiconque se soumet à cet impératif est autonome, c'est-à-dire auteur de la loi à laquelle il obéit.

L'analyse de cette position kantienne démontre une volonté d'universaliser le désir, le plaisir et le bonheur personnels. A ce stade, c'est l'intérêt commun, voire le bonheur commun qui est recherché et poursuivi. Ce qui est intéressant pour la cohésion et l'harmonie dans la société. Mais le risque d'une telle approche est de réduire l'agir humain au conformisme et au formalisme, car, répondant seulement à la question du type « qu'est-ce que je dois faire ? »

Pour pallier la question du formalisme auquel pourrait exposer l'impératif catégorique demandant à l'être humain d'agir uniquement d'après la maxime qui fait qu'il peut vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle, Finnis souligne que Kant introduit le second impératif permettant de considérer l'être humain dans la réalité de sa vie : « Agis toujours de façon que tu traites l'humanité dans ta propre personne et celle d'autrui, non seulement comme un moyen, mais toujours aussi comme une fin en soi ». Lorsque Kant dit qu'il ne faut pas traiter la personne comme un moyen mais comme une fin en soi, il présuppose que le rapport spontané de l'être humain est d'abord l'exploitation de l'autre, la satisfaction des désirs personnels, voire les rapports de forces.

L'ajout du second impératif catégorique kantien exprime la formulation d'une antique règle, appelée Règle d'Or, qui dit : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait ». Cette règle fait appel à la sollicitude et au respect de l'autre. Ainsi, Finnis trouve que Kant a formalisé la Règle d'Or en introduisant l'idée de l'humanité – l'humanité dans sa personne et dans celle d'autrui. A ce niveau, la rationalité joue un rôle important dans l'agir humain. C'est elle qui permet d'éviter le formalisme et l'égoïsme afin de mettre l'accent sur ce qui humanise.

Récapitulant ce qui précède, Finnis souligne que la raison pratique chez Kant permet d'élaborer des principes éthiques universels. C'est elle aussi qui permet à l'être humain de poser des actes en lien avec les réalités de son contexte existentiel et de poursuivre la visée de la vie bonne et harmonieuse.

Finnis a conservé la base kantienne de la compréhension de la raison pratique en morale. Dans ses ouvrages, il reprend le principe catégorique de Kant qui consiste à agir de manière à traiter l'être humain comme une fin, et non seulement comme un moyen¹⁹⁶. Il reformule cet impératif en invitant l'être humain à agir de manière à respecter tous les biens fondamentaux en chacun de ses actes. Ainsi, il demande de traiter l'humanité comme une fin et non seulement comme un moyen. Si nous traitons l'humanité comme Kant l'a explicitement recommandé, nous trouverons des principes intermédiaires de l'éthique.

3.1.2 - Finnis et la raison pratique chez Thomas d'Aquin¹⁹⁷

Selon Finnis, Thomas d'Aquin a mieux développé la théorie de la raison pratique que ses prédécesseurs¹⁹⁸. Malheureusement ceux qui l'ont suivi n'ont pas su

¹⁹⁶ FINNIS et collègues, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 276 - 277.

¹⁹⁷ Dans cette section de notre thèse, nous voulons explorer l'ouvrage de Finnis intitulé *Aquinas : Moral, Political, and Legal Theory*

exploiter les richesses qu'elle comporte. Même si Finnis la (théorie) trouve riche, il souligne tout de même que la référence à l'ordre¹⁹⁹, que Thomas d'Aquin mentionne, peut la rendre complexe²⁰⁰. Qu'à cela ne tienne, une bonne analyse permet de dégager des éléments importants, pour une action morale.

Thomas d'Aquin établit une action dynamique entre la raison et la volonté. Selon lui, les deux éléments entretiennent une tension équilibrée entre eux notamment pour un agir moral responsable. La raison sert de phare. Elle éclaire et informe sur l'action que nous nous apprêtons à mener. Elle est la règle et la mesure de l'action humaine. Mais avant de jouer cette fonction, elle même est mesurée par la loi naturelle qui est notre participation à la loi éternelle. La volonté permet de réaliser l'action. A ce niveau, l'être humain fait siennes les décisions prises par le groupe ou personnellement et s'engage de les réaliser. Bref, pour arriver à l'action, il ne suffit pas seulement de s'arrêter au niveau de l'élaboration des concepts par la raison pratique mais il faudra incarner ces concepts et décisions émanant de la raison pratique dans les profondeurs de la subjectivité qu'est la volonté. Ce qui veut dire que la vérité de l'intellect dans l'ordre de la raison pratique est en accord avec la volonté. Vu dans ce sens, la volonté est comprise comme une réponse intelligible.

Outre cette dimension de volonté comme l'intelligence en action²⁰¹, Finnis souligne aussi que l'agir moral et responsable chez Thomas d'Aquin est un processus

¹⁹⁸ « His analysis of the interplay of reason and will, of understanding and responsiveness, in that structured process is one of his most original theoretical achievements. Several of its main elements have been rejected by many of his followers, and many of those who profess to accept and expound it have misunderstood it ». FINNIS, *Aquinas*, p. 62.

¹⁹⁹ Selon Finnis, l'ordre que Thomas D'Aquin développe a deux types d'éléments : l'interrelation entre les membres du groupe. Mais le plus fondamental c'est le deuxième élément, c'est-à-dire la relation entre le groupe et les buts visés par ses membres. FINNIS, *Aquinas*, p. 25.

²⁰⁰ Selon Finnis, la manière dont Thomas D'Aquin développe l'impact de l'ordre, notamment sur le plan social, peut provoquer un doute car l'acte social peut paraître simplement comme une fiction morale ou juridique. FINNIS, *Aquinas*, p. 27.

²⁰¹ Lorsque nous regardons les écrits de Thomas D'Aquin, nous découvrons qu'il y a plusieurs textes importants qui parlent de la relation entre la raison et la volonté. Les principaux sont les suivants : « Il est à remarquer toutefois, puisque toute inclination fait suite à une forme, que l'appétit naturel fait suite à une forme existant réellement, tandis que l'appétit sensitif ou l'appétit rationnel, qu'on appelle

qui part du dedans, ou mieux de l'intérieur de la personne. On peut l'appeler aussi une démarche introspective. A partir de l'expérience personnelle, l'être humain fait une démarche introspective qui lui permet de faire un choix délibéré parmi tant de possibilités qui s'offrent à lui. Ainsi, il est responsable du choix qu'il fait car il peut répondre à la question d'ordre épistémologique du pourquoi de ce choix et se doter des moyens pour les réaliser.

Enfin, le dernier élément que Finnis souligne dans l'approche de la raison pratique chez Thomas d'Aquin c'est que ces éléments ne renferment pas l'individu sur lui-même. Ils sont pour l'ordre social.

Pour expliciter ce qui vient d'être dit, Finnis prend comme exemple un groupe de huit étudiants qui habitent un foyer. La manière dont le bâtiment est construit ne permet pas de faire du bruit sans perturber les autres qui veulent étudier. Les caractéristiques de ce groupe sont les suivantes :

- Ils aiment la compagnie. Comme la nuit est relaxante, certains veulent échanger.
- D'autres veulent cuisiner parce qu'ils restent à la bibliothèque jusqu'à la fermeture. Le seul moment dont ils disposent pour cuisiner c'est vers 9h du soir.
- De temps en temps, certains voudraient réviser leurs cours, compléter leurs notes. La caractéristique la plus constante est que ces jeunes veulent réussir à leurs études afin d'avoir un emploi plus tard.²⁰²

Dans cette panoplie d'éléments, vers où peut tendre la délibération du choix de ces étudiants en fonction de leur situation du moment ?

Finnis, à l'instar de Thomas d'Aquin, dit qu'il faut commencer par le choix (*electio*). Dans le cas présent, le choix se situe entre le couvre-feu à 9h ou à 10h. Tel

volonté, est constitutif à une forme appréhendée. Donc, alors que le bien vers lequel tend l'appétit naturel est un bien réel, celui vers lequel tend l'appétit sensitif ou volontaire est un bien appréhendé ». *Somme théologique*, I-II. q. 8.1. « Il faut juger de l'objet de la volonté d'après la façon dont il est perçu, puisque cet objet est le bien appréhendé par l'intelligence » *Somme théologique*, I-II. q. 13.5. « C'est par la raison que le bien est présenté à la volonté comme un objet » *Somme théologique*, I-II. q. 19.1. « Nous venons de voir que la bonté de la volonté dépend proprement de l'objet. Or l'objet de la volonté lui est présenté par la raison. Le bien saisi par la raison est en effet l'objet proportionné à la volonté [...]. La volonté ne peut pas se porter vers le bien si celui-ci n'est pas d'abord saisi par la raison » *Somme théologique*, I-II. q. 19. 3.

²⁰² FINNIS, *Aquinas*, p. 63.

que nous pouvons voir, les deux heures sont incompatibles entre elles. « Ce n'est pas l'une et l'autre mais l'une ou l'autre. Si les étudiants optent pour une, ils doivent être aptes à assumer les conséquences. Chacune de ces deux heures a ses avantages et aucune d'elle n'a les mérites de l'autre »²⁰³. Si les étudiants optent pour le couvre-feu à 9h afin d'avoir assez de temps, l'intention (*intentio*) est d'aboutir à une fin: celle de faire silence après 9h de façon à avoir plus de temps pour étudier afin d'avoir de bons résultats, voire réussir aux études. Cette fin n'est pas imposée par quelqu'un de l'extérieur mais c'est voulu et choisi par le groupe. L'intention telle que mentionnée ici, notamment celle qui va dans le sens des résultats choisis, peut être comprise comme la réponse à la raison en faveur du but visé ou des propositions. Ce processus est en fait l'œuvre de la raison pratique qui a l'habileté de faire le lien entre les différentes opérations²⁰⁴. Dans l'approche de Thomas d'Aquin, Finnis relève que le choix (*electio*) est une proposition intelligible. Si le groupe l'adopte, la proposition en soi devient un plan d'action.

Le choix que les étudiants font est réflexif. A ce propos, la volonté peut être définie comme réponse intelligente à la proposition. Finnis souligne que la volonté est « une réponse à la raison »²⁰⁵. Elle offre des avantages, elle est comme un ensemble de moyens qui permet d'atteindre le but visé ou la finalité. La raison et la volonté sont des principes de l'action personnelle ou du groupe. La raison fait des choix, élabore des principes. La volonté, éclairée par la raison, permet de mettre ces principes en application afin d'atteindre l'objectif visé. Quand le groupe opte pour le couvre feu à

²⁰³ FINNIS, *Aquinas*, p. 63. (*Le texte original est en anglais mais la traduction en français est la nôtre*).

²⁰⁴ « Aquinas' name for one's ability to understand reasons (benefits), and to think up plans and proposals, is 'practical understanding' {*intellectus practicus*}. His name for one's ability to relate one sort of benefit to another, and reason about the effectiveness of means and the respective merits of alternative plans, is practical reason' {*ratio practica*}, which often is used to include practical understanding, just as in any other context the terms 'reason(ing)' and 'judgment' include 'comprehension' or 'understanding'. For one's ability to respond to reasons for action, Aquinas uses the term 'will' {*voluntas*} », FINNIS, *Aquinas*, p. 65.

²⁰⁵ FINNIS, *Aquinas*, p. 67.

9h, cet acte est un consensus auquel tout le groupe doit adhérer. Ce temps devient une règle pour tous les membres du groupe.

Au regard de ce qui précède, Finnis décèle plusieurs éléments des biens fondamentaux qui sont sources d'épanouissement, de réalisation de l'individu et de mobiles de l'action. Il s'agit de : la connaissance, la camaraderie (l'amitié), l'équité. De plus, aucun bien ne peut remplacer l'autre et demande d'être poursuivi pour ce qu'il est. C'est le cas du choix à faire entre le couvre-feu à 9h afin d'avoir assez de temps pour étudier ou le couvre-feu à 10h afin de permettre à certains d'échanger car la relation est aussi fondamentale, de cuisiner afin de procurer à leur corps ce dont il a besoin pour être en bonne santé.

La démarche que nous avons entreprise jusqu'ici a permis de souligner ce sur quoi Finnis fonde sa théorie éthique. Dans le dialogue avec les différents auteurs que nous avons choisis, Finnis revient sous différentes formes sur la nécessité de la raison pratique pour la prise de décision et l'action. C'est la raison pratique qui lui permet de comprendre ses actes et de répondre aux questions épistémologiques. Malgré l'accent mis sur la raison pratique, Finnis ne rejette pas les théories qui fondent l'éthique sur la convention ou sur la nature humaine métaphysique. Pour lui, la convention et la nature humaine permettent de connaître les choses. Elles sont des éléments pré-rationnels ou pré-moraux mais ils n'ont pas la capacité de décision. Certes, Finnis accorde une importance à la délibération et au choix, mais pour lui, il existe des actes qui ont un contenu et l'être humain doit en toutes circonstances les éviter.

3.1.3 - La morale et l'absolu

La question de l'universel et du particulier est largement débattue dans le milieu des éthiciens. Généralement les éthiciens admettent les interdits qui ont trait au

vol, au meurtre, à l'adultère par exemple. Mais en même temps, dans la mesure où ils ont le souci de concilier les exigences de l'éthique avec des situations concrètes de la vie, ils sont contraints d'accepter un certain nombre d'exceptions. D'un côté, ils interdisent le meurtre en affirmant que l'atteinte directe à la vie d'autrui constitue un crime grave. Mais de l'autre côté, ils admettent qu'il n'en va pas de même dans un contexte de guerre et dans le cas de légitime défense. Pour discuter ces questions éthiques dans son livre *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Finnis utilise deux thèses fondamentales qu'on retrouve chez Jean Paul II²⁰⁶ :

« Il y a des actes en eux-mêmes qui, indépendamment des circonstances, sont toujours mauvais en raison de leur objet »²⁰⁷.

« Il existe des normes morales qui ont un contenu précis »²⁰⁸.

Elles sont immuables et inconditionnelles. Elles réunissent dans le même bien commun tous les humains de différentes époques de l'histoire. C'est le cas par exemple des normes qui interdisent «le meurtre d'un innocent »²⁰⁹, le vol, le mensonge, l'adultère. Par leur contenu, ces normes sont contraignantes²¹⁰.

²⁰⁶ Dans le livre *La splendeur de la Vérité* Jean Paul II dit qu'il y a « des préceptes de la loi naturelle qui 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 prochain ». Jean-Paul II, *La splendeur de la Vérité : Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II sur quelques notions fondamentales de l'enseignement morale de l'Église*, Montréal : Éditions Paulines, 1993, article 52.

²⁰⁷ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

²⁰⁸ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

²⁰⁹ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

²¹⁰ D'après notre analyse, il ressort que Finnis fait une nuance entre un acte intrinsèquement bon et un acte intrinsèquement mauvais. Pour lui, un acte est susceptible, tout intrinsèquement bon qu'il soit, d'être gâté moralement par l'effet d'une autre circonstance. C'est le cas par exemple de la vérité. Dire la vérité en soi est quelque chose de bon. Si on le fait dans l'intention louable d'encourager une personne à se corriger d'un défaut. Mais il suffit qu'une circonstance intervienne pour que l'acte soit rendu mauvais. On viendrait tout à gâcher, par exemple, si, tout en lui disant la vérité d'une manière bien intentionnée, on reprenait cette personne devant autrui sans que cela soit nécessaire. Donc, une circonstance peut faire qu'un acte intrinsèquement bon soit mauvais. À l'inverse, un acte intrinsèquement mauvais ne peut jamais revêtir des circonstances qui le rendraient bon. L'adultère ne pourrait jamais être bon car il est contre la raison droite, ce qui fait que les circonstances ne pourront jamais changer l'ordre de fait. Dans la pensée de Finnis, l'adultère a déjà un contenu qui est intrinsèquement mauvais.

Ces deux thèses sont largement discutées et divisent le monde des éthiciens et des philosophes. Certains n'hésitent pas à la remettre en question car, selon eux, la norme n'est pas une donnée fixe et immuable qui existe de tous les temps. Il y a une réflexion qui a été faite à travers les siècles. En d'autres termes, une norme est déterminée à partir d'un contexte, d'une situation.

Malgré ces critiques qui se trouvent chez les proportionnalistes, Finnis soutient qu'il y a des actes qui sont intrinsèquement mauvais en dehors des circonstances qui les entourent. Ils sont mauvais en raison de leur contenu. Bref, il y a certains actes qui sont irrémédiablement mauvais, peu importe la fin en vue de laquelle on les choisit ou les circonstances dans lesquelles on les pose. Ainsi, dire le contraire de sa pensée à l'insu de celui à qui on s'adresse, s'unir à un conjoint ou à une conjointe autre que le sien, s'approprier le légitime bien d'autrui, supprimer un être innocent. Ces actes ont un contenu²¹¹. Ils ne sont pas considérés dans leur singularité, c'est-à-dire avec toutes les circonstances qui les déterminent dans le déroulement concret de l'action, mais d'une manière générale abstraite.

Pour développer ses propos, Finnis répond à ceux qui le critiquent, notamment les utilitaristes (appelés aussi proportionnalistes) ou les subjectivistes.

Pour les proportionnalistes, la valeur morale peut se résumer à la projection que les humains, vivant dans un contexte déterminé, font, notamment en jugeant les conséquences de l'acte. Autrement dit, le jugement moral fait sur un acte s'inscrit dans un contexte particulier, tenant compte des circonstances et des intentions concernées. Les proportionnalistes n'admettent pas l'existence d'actes intrinsèquement bons ou mauvais. Toutes les circonstances doivent être réunies pour parler de la valeur morale ou de porter un jugement définitif sur un acte. Autrement, comme le suggère Josef

²¹¹ « These passages speak of actions and their intrinsic wrongness, more than of norms and their absoluteness ». FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

Fuchs, ce n'est plus sur un acte humain digne de ce nom que le jugement porte, mais sur une abstraction : « le jugement moral sur l'action ne peut se faire antérieurement à l'intention de celui qui agit, puisque l'appréhension ne porterait pas sur une action humaine »²¹². Ce qui revient à dire que l'acte singulier est le seul auquel on puisse attribuer une qualification morale définitive.

Quant aux subjectivistes, la valeur morale n'est pas à chercher ailleurs. Elle est inhérente aux motifs de l'agent qui accomplit un acte.

Finnis explique sa thèse qui diffère de celle des proportionnalistes ou des subjectivistes en disant qu'il y a une différence entre les actes et les normes. Une norme est constituée à partir d'un certain nombre d'observations éparses. Une fois les observations formulées en norme, les humains sont tenus d'appliquer les propositions contenues dans les normes comme caractéristiques. Finnis trouve que les normes n'ont pas la même portée selon qu'elles se présentent sous la forme négative ou affirmative. Les normes sous la forme négative ont un contenu précis, elles identifient les actes, elles sont vraies dans leur spécificité²¹³. Dans ses écrits, il insiste sur le caractère spécifique de la norme. En guise d'exemple, il cite des normes à caractère impératif, voire positif : *nourris ton enfant*. Ce genre de norme n'a pas la même exigence que les normes qui décrivent un mal à éviter : par exemple tu ne commettras pas de meurtre, de vol. Cette dernière catégorie de normes est intrinsèquement mauvaise à cause de leur contenu.

Avec l'exemple ci-dessus développé, la question qui se pose est de savoir la différence qu'il y a entre les deux thèses que Finnis a formulées sur les normes. La deuxième ne semble-t-elle pas être contenue dans la première? Pour Finnis, il y a une différence entre les deux énoncés. Il existe des « normes qui ont un contenu précis».

²¹² Josef FUCHS, *Existe-t-il une « morale chrétienne? »* Gembloux: J. Duculot, 1973, p. 80.

²¹³ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 28.

Cela veut dire que le contenu de ces normes n'est pas susceptible d'être révisé. Mais comment cela est-il possible, demanderont peut-être les proportionnalistes? Finnis y répond en faisant la différence entre l'antithèse appelée révision et la révision complémentaire.

Pour lui, ce ne sont pas toutes les normes qui font partie de celles qui peuvent faire l'objet d'une révision complémentaire. En s'inspirant de Thomas d'Aquin et de la tradition thomiste, Finnis dit qu'il y a plusieurs normes morales qui sont « *semper sed non ad semper* »²¹⁴ ces normes sont toujours bonnes mais pas dans toutes les circonstances. D'autres sont « *semper et ad semper* » c'est-à-dire qu'elles conviennent à toutes les occasions. C'est ce que veut dire « *semper* », c'est-à-dire « toujours ». Pour Finnis, il n'y a rien à réduire dans certaines normes morales. Ce type de normes est dit « parfait ». Il a quelque chose d'universel.

Les proportionnalistes se demandent en quoi une norme « parfaite » dite « universelle » est-elle différente des autres? Y a-t-il des références à « *semper* » ou des critères qui permettent de la distinguer? La thèse de Finnis est vue par ceux qui le critiquent comme contre le progrès et la modernité. Certains trouvent sa théorie rigoureuse et difficile à observer. D'autres disent tout simplement qu'il semble bien qu'il ne puisse pas y avoir des normes de ce genre pour les humains car on ne peut pas juger une action en elle-même. Il faut aussi tenir compte de plusieurs paramètres, en l'occurrence les circonstances et l'intention de l'agent auteur de l'acte²¹⁵. Mais Finnis

²¹⁴ « (The moral absolutes) they are negative norms (*praecepta negative*) which hold good always and on every occasion (*semper et ad semper*), whereas the many other essential and affirmative moral principles and norms [...] hold good *semper sed non ad semper* – are always somehow relevant but leave it to your moral judgment to discern the times, places, and other circumstances of their defectiveness ». FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 27 - 28.

²¹⁵ « 1) Une action, dans sa matérialité (tuer, blesser, aller sur la lune), ne peut pas être jugée au point de vue moral si on ne considère pas l'intention de celui qui agit; en effet, il n'y a pas d'action humaine sans intention, et l'action humaine est la seule dont on puisse dire à proprement parler qu'elle est moralement bonne ou mauvaise; 2) Le mal – dans le sens pré-moral – qui découle d'une action humaine ne peut jamais être recherché comme tel et doit être justifié dans l'ensemble de l'action par des raisons proportionnées ». FUCHS, « *Existe-t-il une morale chrétienne?* » p. 79 - 80.

maintient sa position. Pour lui, « *semper* » est suffisant pour parler des besoins humains et se classerait dans la catégorie des normes qu'il appelle exceptionnelles et spécifiques. Ces deux types de normes ne sont pas sujets à une révision.

3.1.4 – Le différents types de normes morales

Finnis distingue trois types de normes : les normes exceptionnelles, les normes spécifiques et les normes non exceptionnelles. Selon lui, les normes non-exceptionnelles ne sont pas absolues. C'est le cas par exemple de celle qui dit aux parents d'une manière impérative : « nourrissez votre enfant »²¹⁶. Dans la vie, il y a des circonstances où cette norme ne pourra pas être appliquée. En guise d'exemple, Finnis cite le cas de la famine où la « seule nourriture disponible est le corps de l'enfant du voisin »²¹⁷. Dans une telle circonstance, on ne peut observer la norme sans la violer.

Certaines normes sont exceptionnelles. Elles sont exceptionnelles et absolues, non au sens propre du terme où il est compris comme quelque chose qui sort de l'ordinaire, l'absolu n'a pas la même connotation que celle qu'on utiliserait pour parler de Dieu²¹⁸. Mais ces termes sont à comprendre dans le sens figuré que Finnis en donne, c'est-à-dire qu'elles sont possibles et concevables²¹⁹. Une norme exceptionnelle est celle qui nous dit : quand nous devons faire des choix, nous ne devrions jamais choisir certaines choses²²⁰ à cause de leurs contenus qui sont, d'emblée, extrêmement mauvais. En soi, leurs contenus qui sont des non-valeurs doivent être évités. Ils ne peuvent jamais devenir le but d'une action humaine. A ce propos, Finnis cite plusieurs exemples pour illustrer ce qu'il entend par normes exceptionnelles. Mais dans le cadre de notre recherche, nous en retenons deux qui ont trait à la vie sociale et collective :

²¹⁶ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 1. FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 28.

²¹⁷ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 1.

²¹⁸ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 3.

²¹⁹ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 3.

²²⁰ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 3 - 4.

« ne pas s'engager dans un meurtre injuste; ne pas avoir des rapports sexuels excessifs »²²¹.

Enfin, le troisième type de normes s'apparente à la deuxième. La seule différence se situe sur la précision qu'elle contient. C'est le cas de la norme interdisant « le meurtre direct d'un innocent »²²². Avant de continuer la discussion sur les trois types de normes, notons que Finnis fait la distinction entre le mal direct et le mal indirect²²³. Dans le cas du mal direct, le mal peut être délibérément choisi et causé par la volonté de la personne qui agit. C'est le cas par exemple d'une personne qui ment pour se tirer d'une affaire. Le mal est direct parce que la personne choisit délibérément le mensonge pour parvenir à ses fins. Par ailleurs, dans le mal indirect, l'acte est commis à contrecœur. La personne se résigne à le commettre, car elle n'a pas d'autres alternatives. C'est sous la pression qu'elle agit. C'est le cas par exemple d'une femme enceinte qui doit subir une ablation de l'utérus à cause du cancer. L'acte est involontaire. Il n'est pas voulu directement.

La troisième catégorie n'est ni volontaire ni involontaire. Il peut être un effet secondaire d'un acte posé. C'est le cas par exemple de quelqu'un qui prend des médicaments pour se soigner. Ces médicaments peuvent provoquer des effets secondaires non voulus. Dans ce cas, le mal peut être défini comme non volontaire.

Dans l'agir direct et indirect, même si les résultats sont les mêmes, En allant dans le sens des proportionnalistes, Finnis souligne qu'il y a une différence entre les deux. Celle-ci se trouve dans le choix délibéré volontairement.

Pour revenir aux trois types de normes soulignés plus haut, Finnis relève que leur distinction ne veut pas dire que le premier est moins intéressant que le deuxième, ou que le deuxième l'est moins que le troisième. Tous sont réflexifs et intéressants. Ce

²²¹ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 4.

²²² FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

²²³ FINNIS, *Moral Absolutes*, p 72.

sont des propositions qui lient au « *semper* ». Quand Finnis dit qu'il y a des circonstances où *nourrir son enfant* serait impossible, il ne veut pas dire que cette norme est plus fragile que les autres ou bien que les parents doivent décliner toute responsabilité vis-à-vis de leur enfant. Mais quand les parents renoncent à nourrir leur enfant avec de la chair humaine en période de famine, cela montre que cette norme ne peut pas être appliquée sans être violée. Ce qui veut dire que la norme *nourris ton enfant* n'est pas exceptionnelle.

Pour Finnis, une norme exceptionnelle doit s'appliquer à tous les cas sans distinction²²⁴. Or *nourris ton enfant* ne peut pas être appliqué dans tous les cas. On ne peut pas donner la chair humaine à son enfant. Mais si les parents venaient à lui en donner, cet acte serait une violation de la norme spécifique qui interdit de tuer un innocent.

Tel que Finnis présente les trois types de normes, nous pouvons établir le lien entre la norme non exceptionnelle et la théorie des proportionnalistes qui jugent la valeur morale d'un acte à partir de trois éléments spécifiques : l'acte, l'intention et la circonstance. L'application de cette norme fait plus appel au jugement et au bon sens. Nous pouvons la vérifier à travers l'exemple que Finnis donne : le repas. Les enfants sont supposés prendre le dessert (crème glacée) après le repas. Mais trente minutes après le repas la mère constate que les enfants sont allés jouer sans prendre le dessert. Il serait absurde pour elle de demander aux enfants d'arrêter leur jeu pour venir manger la crème glacée. Si les enfants n'ont pas eu le dessert à midi, ou s'ils ont sauté le goûté, ils pourraient l'avoir à un autre moment.

²²⁴ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 3 – 4.

Comme les deux autres types de normes, Finnis souligne que la norme non-exceptionnelle est nécessaire²²⁵ mais elle ne s'applique pas dans toutes les circonstances, malgré les circonstances variées qui peuvent rendre impossible sa mise en application, cela n'affecte pas son pouvoir pour nous engager à l'action. Tout parent a le droit de nourrir son enfant en bas âge. Mais tout parent n'est pas obligé de le nourrir à tout moment, surtout si les moyens ne le permettent pas.

Pour Finnis les normes exceptionnelles et spécifiques sont parfaites. Elles ont une portée universelle indépendamment du contexte. Une norme exceptionnelle « est applicable aux circonstances qui ne sont ni prévues ni implicitement identifiées, de sorte que, aucune circonstance, quelle que soit sa pertinence morale, ne se détourne de son application »²²⁶. Il en est de même de la norme spécifique. Les deux sont précises, décrivent la circonstance, la manière dont la norme doit être appliquée, c'est le cas par exemple de la norme qui dit : « tu ne tueras pas injustement »²²⁷. Le meurtre que la norme défend, c'est le meurtre injuste. Le Petit Robert qui traduit la pensée du sens commun le définit comme « l'action de tuer volontairement un être humain ». Mais dans la pensée de Finnis, le terme volontairement ne convient pas. Il faut dire injustement. Injustement décrit en quelque sorte la manière dont la norme doit être observée. Ce qui n'est pas le cas de la norme non-exceptionnelle. Une obligation parfaite est une norme qui exprime une obligation.

Tel que décrit plus haut, il ne fait pas de doute que ce point de vue de Finnis va à l'encontre de l'approche des proportionnalistes qui lient la valeur à l'acte. Or chez Finnis, les normes qu'il identifie, sont exceptionnelles. Elles contiennent en quelque

²²⁵ Pour Finnis, les normes non-absolues ou non-exceptionnelles ne s'appliquent pas dans toutes les circonstances. Dans leur observation, l'être humain doit faire appel à son jugement en tenant compte des réalités du moment.

²²⁶ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

²²⁷ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 2.

sorte des termes nécessaires qu'il faut tenir dans toutes les circonstances. Il cite le cas de l'adultère.

Pour montrer que la norme exceptionnelle va au-delà des circonstances, des jugements que nous pouvons faire, Finnis prend le cas du meurtre de l'innocent, en l'occurrence l'avortement. Par exemple, une femme est atteinte du cancer de l'utérus et cette femme est enceinte. Mais le cancer est à ses débuts. Avec l'évolution actuelle, les médecins pensent qu'il est possible de sauver la femme si elle accepte de se faire extraire la matrice dans un bref délai. La question qui se pose est de savoir s'il faut extraire la matrice de la dite dame. L'enjeu de cette question est de taille car elle concerne la santé de la femme qu'il faut chercher à sauver et la vie d'un innocent. Si la matrice de la femme n'est pas extraite, la maladie poursuivra son cours. Dans un cas comme celui-ci, quoique les médecins fassent, il y aura perte de vie humaine.

Chez les proportionnalistes, la « menace » constitue la circonstance. Dans ce cas, ils disent que la norme peut bénéficier d'une exception. Et l'exception ici consiste à laisser tomber l'enfant au profit de la mère²²⁸. Si on tient compte de la circonstance dans laquelle se trouve cette femme, les proportionnalistes diront que le mal est évincé par le bien. Donc la circonstance permet de rendre bon un acte qui, en d'autres circonstances, serait mauvais²²⁹. Mais Finnis refuse d'utiliser le terme *circonstance*. Pour lui, protéger une vie qui est *menacée* fait partie de la constitution humaine.

²²⁸ Le mode d'action des proportionnalistes consiste à évaluer le bien et le mal afin de promouvoir le maximum de bien qu'ils peuvent. Dans leur schème de penser, ils disent que l'être humain ne peut pas toujours éviter toute forme de mal. En choisissant le bien, l'être humain devra aussi composer avec le mal. Mais le bien devrait emporter sur le mal.

²²⁹ La conception des normes exceptionnelles de Finnis diffère de celle des proportionnalistes. Comme nous avons vu plus haut, les normes exceptionnelles sont absolues chez Finnis à cause de leur contenu. Par contre, chez les proportionnalistes, les normes exceptionnelles ont un autre sens. Ils décrivent l'acte humain par référence à un grand nombre de circonstances. Pour eux, ce sont des circonstances qui pourraient rendre admissibles les actes qui sont peu susceptibles d'arriver. FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 5.

3.1.5 - L'application des normes exceptionnelles

Les normes exceptionnelles que Finnis développe font appel à l'intention. Elles font aussi appel au jugement pour discerner un acte moral. Il a été souligné plus haut que les normes exceptionnelles sont formulées sous la forme négative et elles ont un contenu qui doit toujours être respecté car elles sont « *semper et ad semper* ». Mais dans des situations de légitime défense contre un ennemi, de vie menacée, ces normes ne sont pas respectées car il faut sauver la vie. Pour Finnis les actes de légitime défense et de sauver la vie sont constitutifs à l'être humain. Mais dans leur application, l'être humain doit être en mesure d'émettre un jugement moral. C'est le cas par exemple du soldat qui est au front en période de guerre pour défendre son pays. En période d'accalmie, ce soldat doit être capable de poser des actes que tout juge, à sa place, poserait face aux partisans du camp adverse. Nous pouvons établir un lien entre le jugement auquel le soldat est appelé à faire avec le principe catégoriel de Kant qui dit, *agis de manière à ce que, quiconque se trouvant dans cette circonstance agirait.*

Les normes exceptionnelles, même celles qui sont contenues dans le Décalogue, y compris la norme supérieure qui demande d'aimer Dieu au-dessus de tout et d'aimer son prochain comme soi-même, sont importantes et pertinentes. Mais, l'être humain doit laisser leur application à son jugement et à son discernement, notamment dans les lieux et les circonstances de leur directivité.

Les normes exceptionnelles transcendent les lieux et les circonstances. Ces normes peuvent être vraies pour le passé et le présent. Or, l'être humain n'est pas statique. Les faits culturels, économiques, techniques et sociaux évoluent et les expériences humaines se modifient aussi en raison de l'évolution des faits. Par rapport à tous ces changements, les normes exceptionnelles et précises peuvent-elles aussi être vraies pour le futur alors que le futur est insaisissable? Le futur est imprévisible. Alors

qu'en est-il des normes exceptionnelles avec le futur? L'adultère est défini par Finnis comme des relations extraconjugales. Avec l'avancé de la médecine, notamment tout ce qui a trait à la reproduction artificielle (in vitro, clonage). Faut-il les considérer comme une sorte d'adultère?

Finnis est ouvert au futur, à l'imprévu. Il est aussi conscient de cette question puisque lui-même critique Karl Rahner²³⁰. Il trouve que la pensée de Karl Rahner ne dit pas ce qui est permanent et ce qui est susceptible de changement dans la nature humaine. Il semble parler seulement du concret comme l'opposé de la nature transcendante.

Même s'il critique Karl Rahner, il dit que cela ne doit pas conduire à réviser les normes exceptionnelles qui ont déjà un contenu précis. Comme tels, les changements historiques n'affectent pas le jugement moral. Par ailleurs, ce qui change c'est notre relation à certains actes car nos options peuvent être transformées par la clarification des concepts²³¹ qu'apportent les nouvelles découvertes. Les nouvelles éventualités qui se présentent ne doivent pas conduire à soustraire quelque chose qui faisait partie du contenu de la norme. La majorité des humains trouve qu'il est normal de faire ce qui convient à l'espèce humaine, le bien et d'éviter le mal qui tourne l'humain à la dérision. Donc, les nouvelles découvertes, loin de soustraire quelque chose dans les normes qui ont un contenu, conduisent tout simplement à compléter ce qui existe. Finnis utilise le terme de complémentarité pour désigner les ajouts apportés aux normes exceptionnelles.

²³⁰ « But not all denials of the truth of exceptionalness moral norms are predicated on such an appeal. Some are based on the view that no moral norm, or no moral norm with the specificity of the tradition's absolutes, could possibly be exceptionalness; for none can be permanent, but all must be subject to change, because human nature, at least in the relevant respects, is changeable ». FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 24.

²³¹ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 26.

À ce niveau du développement de l'approche éthique de Finnis sur l'absolu des normes exceptionnelles, nous pouvons établir le lien avec la question de Thomas D'Aquin qui demande si la « loi naturelle peut changer : *Utrum lex naturae mutari possit?* »²³². Cette question, dit-il, peut s'entendre de deux manières : D'abord en ce sens que quelque précepte y serait ajouté ; en l'occurrence, elle changerait par addition. Si l'on comprend changer en ce sens, il faut répondre que la loi naturelle peut changer. Par rapport aux préceptes premiers : « faire le bien, éviter le mal ; faire ce qui conserve la vie, éviter ce qui la met en péril ; protéger l'espèce et bien éduquer les enfants, vivre en société ; agir selon la raison » ; la loi naturelle est tout à fait immuable. Quant aux préceptes seconds, qui sont des conclusions ou des quasi-conclusions tirées des préceptes premiers, la loi naturelle ne change pas dans un cas particulier et dans un petit nombre de cas, en raison de certaines causes qui empêchent l'observance de tels préceptes.

En résumé, les normes exceptionnelles expriment une obligation qui ne pourra jamais être remplacée par une obligation supérieure. Elles expriment de façon suffisamment précise des orientations pour l'action. De nouvelles expériences peuvent nous amener à y ajouter des éléments complémentaires.

Comment Finnis pense-t-il répondre à la question du pluralisme dans son approche?

Dans le livre *Fundamentals of ethics*, Finnis soutient que le bien est saisi pré-réflexivement et immédiatement par la raison pratique. La compréhension n'est pas dérivée de toute connaissance théorique de la nature humaine ou du monde. Dans le livre *Natural law and natural rights*, Finnis montre que le premier principe de la loi naturelle n'est pas déduit à partir des faits, ni de la proposition de la nature

²³² *Somme théologique*, I-II. q. 94. 4.

métaphysique. En soi, la nature du bien, du mal et la fonction de l'être humain ne sont pas déduites d'une conception téléologique de nature ou de toute autre conception de la nature, mais de la raison pratique. Les biens fondamentaux²³³ constituent le premier principe de la raison pratique. Dans la section qui suit, nous allons essayer d'interpréter l'idée des biens fondamentaux selon Finnis.

3.2 - Les biens fondamentaux : valeurs universellement partagées

Comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, la raison pratique constitue le premier principe de la morale. Dans la logique de Finnis, elle est source de l'action humaine. Une vie bonne et épanouie est identifiée aux actions entreprises en fonction de certaines raisons que Finnis appelle les biens fondamentaux. Selon lui, ces biens sont des raisons d'action et des sources de motivation.

En effet, dans la théorie renouvelée de la loi naturelle, Finnis et ses collègues distinguent les biens qui sont d'ordre d'envie des biens fondamentaux. Ils distinguent aussi les biens qui sont des moyens des biens qui sont en eux-mêmes des finalités de l'action. Les biens qui relèvent d'ordre d'envie correspondent aux besoins particuliers et aux préférences de l'être humain, aux valeurs particulières d'un peuple. A ce propos, les biens de cet ordre varient d'une personne à l'autre, d'un peuple à l'autre²³⁴. Chez

²³³ C'est par rapport aux biens fondamentaux que Finnis établit les critères de discernement du bien et du mal en morale. Selon lui, les biens fondamentaux sont pour l'épanouissement et la réalisation humaine. Poursuivre chaque bien fondamental permet de combattre la banalisation du mal en éthique et cela donne à l'être humain une référence de valeurs à poursuivre et à protéger. Dans cette perspective, Finnis écrit: « Thus, human practical reflection and deliberation begin from basic human goods. To identify them is to identify expanding fields of possibility which underlie all the reasons one has for choosing and carrying out one's choices.... The basic human goods explain both human life's constant and universal features, and its diversity and open-endedness » FINNIS et les autres, *Nuclear Deterrence, Morality and realism*, p. 278.

²³⁴ Au sujet des biens qui sont de l'ordre de préférence, Finnis écrit : « 'Good', in the widest sense in which it is applied to human actions and their principles, refers to anything a person can in any way desire. 'Good is any object of any interest.' But people desire many things – e.g. pleasure, wealth, and power – which when made principales of action seem to empty a person and to divide persons from another ». FINNIS et les autres, *Nuclear Deterrence, Morality and realism*, p. 277.

certaines personnes, ce bien peut être représenté par le plaisir, l'avoir et le pouvoir. Le bonheur pour elles ou la vie bonne est synonyme à l'argent, le gain facile.

Gagner de l'argent et faire fortune en commettant de l'injustice est un bien apparent qui peut influencer l'être humain négativement. Au lieu de cultiver les vertus, ce bien peut l'amener à développer les vices. Car le danger d'une action mauvaise est de continuer à contribuer cette apparence. L'être humain peut finir par penser comme il a agi. Ce qui veut dire que l'usage des biens apparents demande que l'être humain fasse attention pour ne pas se replier sur lui-même. Grisez les appelle les biens sensibles, voire les biens instrumentaux.

En soi, Finnis et ses collègues (Grisez par exemple) distinguent les biens qui sont en eux-mêmes comme une fin, un but à poursuivre des biens instrumentaux. Pour eux, tous les biens à poursuivre sont également la finalité de l'action humaine²³⁵. Dans le même sens, Grisez parle des biens sensibles et des biens intelligibles. Les biens intelligibles permettent à l'être humain de se réaliser et de s'accomplir²³⁶ comme personne, personne en lien avec les autres membres de la communauté. Ce type de bien est dit intrinsèque à l'être humain. Grisez l'exprime en disant que les biens fondamentaux ou réflexifs « sont des aspects de la personne et non des réalités à l'extérieur de la personne »²³⁷. Les biens sensibles tels que la propriété, l'avoir etc. sont extrinsèques à l'être humain. Ils sont utiles pour le bien-être humain. Ils sont à son service mais ils n'ont pas la même valeur que les biens réflexifs qui sont sources d'accomplissement et de réalisation de soi.

Au chapitre premier par exemple, nous avons vu qu'il y a des personnes qui amassent la richesse à elles seules sans se soucier des autres. Ou encore, pour avoir de

²³⁵ Germain GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, p. 122. 393.

²³⁶ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 121.

²³⁷ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 121.

la richesse, elles exploitent les autres, généralement représentés par le pauvre. De tels biens sont loin de faire l'harmonie entre les humains. Finnis ne les rejette pas, car ils sont nécessaires pour la vie, ils sont utiles pour poursuivre les biens fondamentaux qui sont des raisons de l'action ou des sources de motivation de l'agir humain. L'être humain, par exemple, a besoin d'argent pour se nourrir ou s'acheter des médicaments, afin d'être en bonne santé ou protéger la vie qui est un bien fondamental. Mais quand Finnis parle des biens sur lesquels la raison pratique émet le jugement pour déterminer le bien du mal, le vrai du faux, il ne s'agit pas des biens intermédiaires qui sont extrinsèques à l'être humain. Cette catégorie de bien a une dénotation limitée. Il s'agit plutôt des biens intrinsèques à l'être humain. Ce sont des aspects de l'épanouissement intégral de la personne²³⁸.

Selon Finnis, ces biens dépassent les désirs particuliers et personnels. Ils sont invariables à travers les changements culturels. Ils correspondent à l'idéal de l'être humain accompli. Mais comme cet idéal n'est jamais atteint, ces biens invitent l'être humain à chercher toujours et à dépasser ce qu'il est. De plus, ils exigent un effort soutenu dans leur poursuite.

Dans ses ouvrages, Finnis affirme que tout être humain peut découvrir ce qui est fondamental pour son épanouissement et sa réalisation si, avant de poser un acte, cherche à savoir les causes de son agir ou se pose la question du pourquoi il agit. Comme nous l'avons vu dans la raison pratique, la question épistémologique est importante dans la théorie de Finnis. Elle permet à l'être humain de comprendre son action et d'agir de façon responsable.

²³⁸ Sur les biens fondamentaux humains, Finnis écrit: « There are, however, other good - [...] pursuit of which seems of itself to promote persons and bring them together. Goods like this are intrinsic aspects – that is, real parts – of the integral fulfillment of persons ». FINNIS et les autres, *Nuclear Deterrence, Morality and realism*, p. 277.

Pour Finnis, la compréhension des biens humains fondamentaux est tout à fait ordinaire. Quoique d'ordre pratique, c'est-à-dire à caractère prescriptif plutôt que purement théorique et descriptif, les premiers principes de la raison pratique ne sont pas des inclinations naturelles mais des biens fondamentaux qui fournissent des raisons d'action.

Selon Finnis, si les êtres humains cherchent à savoir le pourquoi de leurs actions, leurs résultats seront presque les mêmes. C'est peut-être la manière de les exprimer qui peut changer. Dans cette dynamique, Il souligne qu'on trouve chez l'être humain, indépendamment de sa culture, des valeurs telles que l'auto-préservation, la procréation, le souci de la vérité, la coopération, les loisirs. Bref, Finnis dresse une liste de sept biens fondamentaux formulés de la manière suivante : « 1 - Vie, santé et sécurité 2 – connaissance et expérience esthétique; 3 – donner sens et créer de la valeur; 4 – l'amitié; 5 – harmonie avec soi-même; 6 – cohérence entre le soi et l'expression du soi; 7 – l'harmonie avec la source ultime de toute réalité, y compris le sens de valeur »²³⁹.

Finnis donne plusieurs caractéristiques aux biens fondamentaux. Il les considère comme des raisons de l'action, des raisons finales qui répondent à la question du pourquoi et dans quel but l'être humain accomplit telle ou telle action. Ce sont des vérités qui sont évidentes en elles-mêmes et non des conclusions qui dérivent d'un savoir théorique.

Selon Finnis, les biens fondamentaux sont des principes de la raison pratique et des aspects de l'accomplissement humain. Dans sa pensée, il n'y a pas d'opposition entre la poursuite des biens fondamentaux et le respect inconditionnel de tout être humain.

²³⁹ FINNIS et les autres, *Nuclear Deterrence, Morality and realism*, p. 279.

Il est clair dans la théorie de Finnis que la raison pratique constitue le principe de l'éthique. C'est ce que nous avons essayé de souligner dans la section 2.2. Mais Finnis considère les biens fondamentaux comme des principes de la raison pratique. Il argumente qu'ils sont des catégories pré-morales d'action. Ils donnent la direction en indiquant le bien qu'il faut faire et le mal qu'il faut éviter. En eux-mêmes, ils n'ont pas la capacité de décision. Ce qui veut dire que les biens fondamentaux orientent l'être humain vers le bien à faire et le mal à éviter. Ce ne sont pas des obligations, mais les biens vers lesquels le premier principe de la raison pratique nous oriente comme possibilités et non comme des obligations.

À la suite de ce qui vient d'être dit, Finnis argumente que chercher le bien et éviter le mal ne fonctionne pas comme le principe théorique dans la description de la nature humaine, ni comme la raison pratique qui gouverne les choix humains. C'est une caractéristique pré-morale. Ainsi, en séparant le savoir théorique du savoir pratique pour appréhender la nature humaine, en saisissant à travers ses actions ce pourquoi il est raisonnable d'agir, sa théorie des biens fondamentaux est consistante à la thèse de la non-dérivabilité de dériver une injonction morale d'un savoir théorique.

Pour revenir sur ce que nous venons de souligner dans la théorie de Finnis, rappelons que les biens fondamentaux ne sont pas dérivés à partir de la nature humaine²⁴⁰. Finnis explique cette non-dérivabilité en disant que nous connaissons la nature humaine à partir de ses potentialités, les actualisations des potentielles se font généralement par des objets. Alors, ces objets représentent ce que Finnis appelle biens fondamentaux. Mais si nous nous déplaçons d'un mode épistémologique vers un mode

²⁴⁰ « [The basic human goods] are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about the nature of good and evil, or about 'the function of a human being', nor are they inferred from a teleological conception of nature, or any conception of nature. They are not inferred or derived from anything. They are underived (though not innate). Principles of right and wrong, too, are derived from these first pre-moral principles of practical reasonableness, and not from any facts, whether metaphysical or otherwise ». FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, p. 33 – 34.

ontologique, dans son application aux êtres humains, nous constatons que les biens fondamentaux perfectionnent la nature ontologique.

Pour combattre l'arbitraire en éthique, Finnis attribue aux biens fondamentaux la valeur d'incommensurabilité²⁴¹. Ce qui veut dire qu'aucun bien n'est mieux ou moins bien qu'un autre, sinon il serait possible de les réduire à une catégorie antérieure qui pourrait être mesurée ou évaluée ; ce qui par définition, même des biens fondamentaux, est impossible.

La notion d'incommensurabilité des biens fondamentaux est due au fait que chaque bien joue un rôle particulier dans l'épanouissement et la réalisation de l'être humain. Donc, aucun bien ne peut être mesuré par rapport à l'ordre. De plus, ils n'ont pas les mêmes qualités qui permettent de faire des comparaisons entre eux (biens fondamentaux). Privilégier un bien par rapport à d'autres aura des conséquences dans la réalisation intégrale de soi. Alors, pour l'épanouissement de soi, l'être humain doit poursuivre chaque bien fondamental pour ce qu'il est.

Contrairement aux biens instrumentaux qui peuvent être comblés, Finnis présente les biens fondamentaux comme des catégories ouvertes, jamais atteintes une fois pour toute. Ce qui veut dire que, tant que l'être humain est en vie, il doit chercher et poursuivre tous les biens fondamentaux.

A la suite de l'incommensurabilité, Finnis souligne dans sa théorie qu'il n'y a pas d'ordre hiérarchique entre les différents biens. Ce qui signifie qu'il n'y a pas un bien supérieur autour duquel les autres se regroupent ou s'organisent, seule la filiation à la raison pratique ordonne tous les biens. En se référant aux réalités quotidiennes de l'être humain, Finnis soutient que, s'il arrive que les situations demandent que nous

²⁴¹ Soulignons que la notion d'incommensurabilité des biens fondamentaux est vivement critiquée en éthique. Au chapitre quatrième, avec Jean Porter, nous développerons cette critique quand nous aborderons les limites de l'approche éthique de Finnis.

poursuivions davantage un bien, cela ne doit pas nous conduire à négliger d'autres biens qui jouent un rôle particulier dans notre épanouissement et notre réalisation.

Dans la conception de Finnis, les biens fondamentaux sont des catégories pré-morales. Ils reflètent la cause des actions humaines, sans prétendre les guider volontairement. Ils fournissent des éléments à la raison pratique qui a la charge de distinguer le bien du mal, les actes moralement bons ou répréhensibles.

Au principe des biens fondamentaux découle la thèse de la non-dérivabilité. C'est-à-dire que les normes morales ne sont pas déduites d'un savoir théorique mais d'un savoir pratique. A cela, signalons que Finnis accorde une place importante aux expériences humaines. Ces expériences peuvent être regroupées en trois groupes qui font de l'être humain un être épanoui et accompli : l'expérience du corps en tant qu'être animé, l'expérience de la pensée en tant que sujet moral, et l'expérience de la pensée en tant qu'être social. Ce regroupement est facilement percevable dans la liste des biens fondamentaux qui se trouve dans le livre *Nuclear deterrence, Morality and realism*, par Finnis et ses collègues. – Les capacités nécessaires à une vie physiologique (vie, santé, et sécurité) ; - Les capacités nécessaires à une vie raisonnée (connaissance et expérience esthétique, donner sens et créer de la valeur, cohérence entre le soi et l'expression de soi) ; - Les capacités nécessaires à la vie relationnelle (harmonie entre les personnes, harmonie avec une source supra humain de sens et de valeurs).

Dans chacune de ces catégories, l'être humain va fonctionner d'une manière ou d'une autre et exercer certaines capacités.

Dans la logique de Finnis et de ses collègues, ces trois domaines d'expériences sont interconnectés. Adapter un certain comportement dans un domaine peut avoir des conséquences négatives ou positives dans d'autres. Par exemple, le souci de la nature

ou de l'environnement peut avoir des conséquences sur la santé. Eduquer les gens d'une façon générale peut avoir un impact sur la responsabilité personnelle et collective, voire un impact sur la vie et la santé.

Les exemples que nous venons d'évoquer montrent en quelque sorte la connexion qu'il y a entre les différents domaines d'expériences humaines où les biens fondamentaux sont vécus. Cela demande que l'être humain maintienne une harmonie entre les biens fondamentaux. Selon Finnis et ses collègues, les conflits découlent généralement de la violation d'un des trois domaines d'expériences fondamentaux que nous venons d'évoquer. D'où la question : peut-on parler de l'incommensurabilité des biens aux habitants du désert, qui vivent dans la précarité, au même titre que les citadins?

Les biens fondamentaux ont un caractère universel. Ils sont présents dans toutes les cultures sous différentes formes. Dans cette section nous essayerons de montrer à quel type de questions les biens fondamentaux répondent et quelles sont leurs caractéristiques.

3.2.1 - Finnis et les biens chez les anthropologues et les psychologues

Pour élaborer ce qui constitue les premiers principes de la raison pratique, c'est-à-dire les biens fondamentaux, Finnis fait une analyse, non arbitrairement à partir d'un simple constat ou d'une intuition personnelle mais à partir des résultats d'enquêtes venant des autres disciplines, notamment l'anthropologie et la psychologie²⁴². Sur la question de la nature humaine et ses caractéristiques, ces deux disciplines fournissent à l'être humain la possibilité de découvrir les éléments qui fondent son bien-être. Sa source d'analyse découle aussi des écrits de Thomas

²⁴² FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 85.

d'Aquin²⁴³ comme nous le verrons plus loin. Pour Finnis, établir le fondement de l'éthique sur les biens fondamentaux n'est pas un exercice facile à cause de la tendance que certains ont à les réduire²⁴⁴ au nombre d'un, deux, voire un peu plus. Cette diversité montre en quelque sorte la complexité des biens fondamentaux. Même dans l'école à laquelle Finnis appartient, la liste des biens fondamentaux varie d'un auteur à l'autre, la liste de certains (Grisez par exemple) est plus longue que d'autres.

Pour établir sa liste, Finnis se donne une méthode en distinguant l'envie des biens qui demandent d'être recherchés et poursuivis parce qu'ils sont sources de réalisation et d'épanouissement. Il fait aussi une distinction entre les conditions naturelles, entre le fait et la visée. Enfin, il établit aussi une différence entre la valeur générale et l'objectif particulier, entre les fins et les moyens pour les atteindre. Parmi les nombreux moyens que les humains utilisent, certains sont des intermédiaires. C'est le cas des langues, des institutions de lois, et de l'économie. Tout ceci est nécessaire pour l'exécution d'un plan rationnel de vie.

Finnis affirme qu'il y a des auteurs qui développent une approche contextuelle, culturelle disant que les cultures manifestent des préférences, des motivations ; pour

²⁴³ Au regard de la théorie des biens fondamentaux, nous pouvons dire que Finnis a une grande admiration pour la manière dont Thomas d'Aquin a élaboré le fondement de l'éthique. Il a écrit un livre intitulé *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, où il interprète à sa manière les écrits de Thomas D'Aquin.

²⁴⁴ « Reductionism, cross-categorization, and the daunting variety of lists offered by investigators can be overcome by steady attention to distinctions drawn and emphasized in the preceding chapter. Recall, first of all, the distinction between the brute fact of an urge and the forms of good which one who has such urges can think it worthwhile to pursue and realize, on the ground not that he has the urges but that he can see the good of such pursuit and realization. Secondly, and a fortiori, recall the distinction between the material conditions for, or affecting, the pursuit of a value and the value itself. A sound brain and intelligence are necessary conditions for the understanding, pursuit, and realization of truth, but neither brainpower nor intelligence should appear in a list of basic values: knowledge is the relevant value. Or again, H. L. A. Hart's natural facts and aims, or truisms about human beings, concern the material and psychological conditions under which persons seek their various ends. Thirdly, in listing the basic values in which human beings may participate, recall the distinctions between general value and particular goal, and between ends and the means for attaining, realizing, or participating in those ends. Amongst these means are to be included the many intermediate and subordinate ends involved in such wide-ranging, long-lasting, and fecund means as languages, institutions like laws or property, or an economy. Thus, for example, John Rawls's primary goods are primary, in his view, not because they are the basic ends of human life but because it is rational to want these goods whatever else is wanted, since they are in general necessary for the framing and the execution of a rational plan of life ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 82.

eux, des valeurs ou des principes peuvent être considérés comme une évidence pour les êtres humains car, aucune valeur pratique n'est reconnue dans tous les temps et les lieux. Bref, ils affirment que les valeurs, les systèmes philosophiques et les codes moraux sont des produits d'un système particulier avec ses avantages²⁴⁵. Donc, il appartient à chaque culture et à chaque époque d'organiser sa vie sociale selon ses préférences.

Finnis reconnaît une certaine vérité dans cette thèse, mais selon lui, tous les chercheurs philosophes et anthropologues n'y sont pas unanimes. D'autres trouvent que cette thèse n'est pas justifiée. C'est le cas des philosophes tels que James Griffin, Martha Nussbaum²⁴⁶, Milton Rokeach et Shalom Schwartz qui ont découvert des valeurs humaines qui peuvent être des fondements de l'action. C'est aussi le cas des psychologues qui ont identifié dans différentes cultures de l'Amérique latine, les différents besoins qui pourraient se trouver chez les humains indépendamment de leur culture. Il s'agit par exemple des psychologues comme Robert Cummins et Maureen Ramsay. Partant de leurs thèses, voire de leurs constats, Finnis tente d'analyser les valeurs qui se trouveraient dans toutes les sociétés.

Selon lui, toutes les sociétés marquent un intérêt pour les valeurs de la vie humaine. L'auto-préservation est généralement considérée comme un motif d'action²⁴⁷. L'être humain, comme toutes les autres créatures, fait tout pour rechercher ce qui peut protéger sa nature. Pour ce faire, il cherche à avoir une bonne santé, à se

²⁴⁵ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 83.

²⁴⁶ Nussbaum par exemple a établi des expériences fondamentales partagées par tous les êtres humains qui peuvent être interprétées comme les activités communes à tout être humain. Il s'agit de la mortalité, de la corporéité (faim et soif, logement et mobilité); les expériences de plaisir et de souffrance; la capacité cognitive (capacité de percevoir, d'imaginer et de penser); la raison pratique (tout être humain se pose la question de comment mener sa vie); les liens avec d'autres personnes (toute personne a besoin d'être en relation avec d'autres); les relations avec l'environnement naturel et animal; les expériences du rire et de jeux. « Non-Relative Virtues: An Aristotelian approach », dans NUSSBAUM Martha and SEN A. (Eds), *The Quality of Life*, Oxford Clarendon, Press, p. 242 - 268. (*Le texte original est en anglais mais la traduction en français est la nôtre*).

²⁴⁷ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

nourrir et être logé afin d'éviter autant que possible toute souffrance. Par ailleurs, le meurtre est un acte qui est condamné par toutes les cultures et traduit en justice. La procréation pour subsister par des générations est une valeur en soi d'une façon générale. Il n'y a pas de société humaine qui ne restreigne les activités sexuelles. Bien au contraire, pour protéger la valeur de la sexualité, les sociétés élaborent des lois interdisant l'inceste, la promiscuité, le viol²⁴⁸.

Toutes les sociétés ont le souci de la vérité²⁴⁹. Tout être humain veut être capable de raisonner de manière critique et de mener une réflexion sur sa vie. Pour que cette valeur ne se perde pas, les sociétés la diffusent de génération en génération par l'intermédiaire de l'éducation ou de l'initiation. Ce souci de la vérité diffère l'être humain des autres créatures car dans ce domaine, il fait intervenir la raison afin de tendre vers la vérité qui correspond à sa nature.

Une autre valeur qui se trouve chez les humains c'est la coopération²⁵⁰. Celle-ci transcende le cercle familial et s'étend à la famille élargie. Pour que cette coopération soit possible au niveau familial, social, politique, les humains ont recours à la valeur de la justice. Bref, toutes ces valeurs peuvent se regrouper sous les dénominations de propriété et de réciprocité²⁵¹.

Les sociétés ont tendance à développer le jeu sous différentes formes : loisir, détente etc. Enfin, l'enquête des philosophes et des anthropologues révèle que dans toutes les sociétés, les morts sont traités avec respect²⁵². Toutes ces valeurs présentes relevées dans les différentes sociétés, même s'exprimant sous des formes diverses selon leurs cultures, permettent à Finnis de parler de valeurs universelles. Cette universalité de valeurs dans une grande diversité de réalisations manifeste le lien entre

²⁴⁸ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

²⁴⁹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

²⁵⁰ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

²⁵¹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

²⁵² FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 83.

le désir et la poursuite intelligible d'une vie bonne qui n'est jamais atteinte, voire épuisée par une action quelle que soit sa durée dans le temps.

3.2.2 - Finnis et les biens fondamentaux chez Thomas d'Aquin

Comme nous l'avons dit dans la section précédente, les sources de Finnis sont diverses : anthropologique, philosophique, psychologique. Dans cette section de notre thèse, nous voulons étudier la manière dont Finnis interprète les biens fondamentaux chez Thomas d'Aquin.

Finnis se demande s'il existe des biens intelligibles qui ne sont pas entièrement réductibles à un bien plus fondamental²⁵³. Cette question est déjà survenue plus haut, notamment dans l'interprétation que Finnis a faite des approches des psychologues et des anthropologues. Mais dans le cas présent, la question comporte une légère différence par rapport à la première. Il s'agit des biens qui demandent d'être poursuivis pour ce qu'ils sont sans être sous la dépendance d'un bien suprême. A ce propos, Finnis dit qu'il existe des biens qui ne sont pas réductibles à un bien plus fondamental. S'inspirant des écrits de Thomas d'Aquin, il dit que les biens de ce genre sont des raisons d'action. Le passage sur lequel Finnis s'appuie surtout est la question de savoir si la « loi naturelle contient un ou plusieurs préceptes »²⁵⁴? La réponse de Thomas d'Aquin est qu'il existe plusieurs préceptes dans la loi naturelle. Chacun d'eux est unique mais ils ont une relation au premier précepte de la raison pratique qui est leur racine commune: « Faire le bien et éviter le mal »²⁵⁵. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle, c'est-à-dire que tout ce qu'il faut faire ou éviter relève des préceptes de la loi naturelle, et la raison pratique les envisage

²⁵³ FINNIS, *Aquinas*, p. 79.

²⁵⁴ FINNIS, *Aquinas*, p. 90.

²⁵⁵ *Somme théologique*, I-II. q. 94.2.

naturellement comme des biens humains²⁵⁶. Le bien est ce que tous les humains désirent et ce vers quoi ils tendent. L'être humain se donne une règle de conduite, un précepte. Pour ce faire, il doit faire ce qui convient à sa nature d'être humain et éviter ce qui ne l'est pas. Par ce premier précepte de la loi naturelle, l'être humain ne se sent aucunement contraint de l'extérieur: il reconnaît qu'il y va de son intérêt de l'observer. La loi morale commence à se constituer par cet acte de la raison humaine, qui transforme en règle de conduite, en précepte, face à notre inclination fondamentale qu'il nous est avantageux de faire ce qui nous convient et d'éviter ce qui ne nous convient pas dans tous les domaines de notre activité.

Quand Thomas d'Aquin parle du bien fondamental, ce bien est compris d'une façon intelligible. A ce propos, Finnis attribue à la raison pratique le rôle de comprendre naturellement que les biens fondamentaux sont des inclinations naturelles chez les humains. Avec cette interprétation, ce que Thomas d'Aquin a appelé tendances devient des biens fondamentaux chez Finnis. Dans cette vision, Finnis relève dans les écrits de Thomas les préceptes suivants de la loi naturelle²⁵⁷ : - la volonté de préserver l'existence (ce qui est propre à l'humain ou vu comme biens intelligibles, la maturité, la santé et l'intégrité du corps²⁵⁸) - la prolifération de l'espèce

²⁵⁶ *Somme théologique*, I-II, q. 94.2. Voir aussi FINNIS, *Aquinas*, p. 81.

²⁵⁷ Selon Finnis, l'ordre que Thomas d'Aquin donne aux inclinations naturelles est métaphysique, mais pour Thomas d'Aquin cet ordre est conforme aux inclinations naturelles. Thomas d'Aquin commence par ce qui est commun à toutes les substances, À ce propos, l'être humain ressent une puissante inclination à conserver sa vie. Puis, l'inclination vers des choses plus spéciales en vertu de la nature que l'humain partage avec les animaux. Et selon cette inclination sont dites appartenir à la loi naturelle, les choses que la nature a enseignées à tous les animaux, comme l'union du mâle et de la femelle, l'éducation des enfants ou autres choses semblables. Enfin ce qui est particulier à l'être humain. Il y a dans l'être humain une inclination au bien selon sa nature de la raison. En vertu de cette inclination, l'être humain désire connaître la vérité au sujet de Dieu, et il ressent une inclination à vivre en société. Il s'ensuit qu'appartiennent à la loi naturelle les choses qui concernent cette double inclination. Par exemple, l'être humain évite l'ignorance, qu'il ne commette pas d'injustice envers les personnes avec lesquelles il doit vivre. FINNIS, *Aquinas*, p. 81.

²⁵⁸ FINNIS, *Aquinas*, p. 81.

qui est commune à toutes les créatures (mais ce qui est spécifique à l'être humain c'est l'éducation des enfants²⁵⁹), - la recherche de la vérité sur Dieu et la vie en société.

Finnis ne se contente pas seulement des inclinations que Thomas d'Aquin regroupe en quatre. Mais il cherche aussi dans les écrits de celui-ci d'autres éléments qu'il a utilisés et qui peuvent être des raisons d'action. A ce propos, il souligne que chez Thomas d'Aquin, d'autres biens intelligibles sont constamment évoqués : l'amitié – la justice et l'amour – l'harmonie avec le Transcendant, source de l'univers et l'ordre²⁶⁰- la joie et le sens de l'accomplissement. Tous ces éléments sont pour le bonheur et la réalisation de l'être humain.

Le premier des principes de la raison pratique est indémontrable et « évident ». Cela ne signifie pas qu'il ne peut pas se tromper ni être critiqué de façon rationnelle. Au contraire, il est compris par l'induction des principes par lesquels il entend connaître les données de l'expérience afin de parvenir à la connaissance de ces principes. Qu'il s'agisse de la raison spéculative ou de la raison pratique, nous avons besoin de l'expérience sensorielle ou de la mémoire. En somme, le premier principe de la raison pratique peut être défendu par des arguments. Ces arguments peuvent être en dialectique avec d'autres.

3.2.3 – La liste des biens fondamentaux

Les biens recherchés sont des activités de la raison pratique. Mais comment les déterminer? Les biens fondamentaux sont des aspects de la réalisation de soi. Ce sont des motifs de l'action. C'est chacun qui peut découvrir ses biens fondamentaux chaque fois qu'il se pose la question de la raison de son action. C'est chacun qui peut

²⁵⁹ FINNIS, *Aquinas*, p. 81.

²⁶⁰ FINNIS, *Aquinas*, p. 85.

s'interroger sur les aspects fondamentaux de son être?²⁶¹ En d'autres termes, la liste des biens fondamentaux est générée à partir de la question: quelles sont les activités caractéristiques de l'être humain qui font de lui un être pleinement humain et rien d'autre? Pour répondre à toutes ces questions, la personne doit faire face à elle-même, notamment à sa raison pratique. A travers la raison pratique, chacun peut déterminer les biens intelligibles qui demandent d'être poursuivis et recherchés. A travers la raison pratique, l'on peut déterminer des choix et des actions qui ne viennent pas de soi mais de la culture, des influences des autres et du milieu.

A plusieurs reprises, Finnis a révisé sa liste des biens fondamentaux. Dans certains ouvrages, la liste a été élargie aux biens tels que les travaux. La connaissance et l'expérience esthétique qui figurent dans ses premiers écrits ont été supprimées. De plus, la pratique raisonnable a été insérée, d'une part, dans l'auto-intégration, d'autre part, dans la paix intérieure, la pratique raisonnable et la cohérence entre soi et l'expression de soi. Par contre, il y a des éléments qui sont présents sur toutes les listes : la vie, l'amitié ou la sociabilité, l'harmonie avec la source suprême de la vie et l'univers. Voyons donc la liste des biens fondamentaux. 1 – la connaissance de la réalité (y compris l'appréciation esthétique); 2 – l'habileté dans l'exécution du travail et du jeu; 3 – la vie et l'intégrité physique dans leur accomplissement (santé); 4 – l'amitié; 5 – le mariage et l'éducation des enfants; 6 – l'harmonie entre ses sentiments, ses jugements et ses comportements; 7 – l'harmonie avec la source ultime de toute réalité, y compris le sens de valeur.

La liste des biens fondamentaux n'est pas exhaustive. Il s'agit d'une procédure d'ouverture qui peut toujours être contestée et remise en question. Il existe encore d'autres formes d'autodétermination et de réalisation de soi en dehors des sept biens

²⁶¹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 85.

fondamentaux. Mais les aspects sont des moyens qui permettent de réaliser les biens fondamentaux. La justice par exemple n'est pas un bien fondamental, mais un bien objectif qui est important et dont les humains ont besoin pour vivre l'amitié ou en société. Il en est de même de la liberté politique. Quoiqu'importante, la liberté politique n'est pas un bien fondamental. Elle est plutôt un moyen ou un bien intermédiaire qui permet de poursuivre les différentes formes de biens fondamentaux. Les humains veulent être libres afin de chercher la vérité, de participer aux décisions politiques afin de bâtir la vie dans l'amitié.

3.2.4 – Les caractéristiques des biens fondamentaux

Dans le chapeau de la section 2.3, nous avons fait allusion aux différents domaines d'expériences où l'être humain exerce ses potentialités : l'expérience du corps, l'expérience de la pensée et l'expérience de la relation. Donc, Finnis affirme que les biens fondamentaux sont appréhendés par la raison pratique. Ils sont des raisons d'actions qui ne nécessitent aucune raison d'action supplémentaire. Ce sont des raisons finales qui répondent à la question du pourquoi l'être humain accomplit telle ou telle action. Ce sont des vérités qui sont évidentes en soi et non des conclusions dérivées d'un savoir théorique mais à partir d'une connaissance pratique d'expériences humaines vécues. Cependant, même si les biens fondamentaux sont des vérités évidentes, Finnis évite d'inférer des lois morales à partir des caractéristiques de la nature humaine métaphysique ; les biens fondamentaux étant ce qu'ils sont et la nature humaine étant ce qu'elle est, ils sont enracinés dans une conception de la nature humaine. Ainsi, en séparant le savoir théorique d'un savoir pratique pour appréhender la nature humaine, l'être humain saisit ses actions à travers ce pourquoi il est raisonnable d'agir.

Les biens fondamentaux sont évidents en eux-mêmes. Ils ne nécessitent aucune raison supplémentaire. La notion de l'évidence en soi va dans le principe de la non-contradiction que Thomas d'Aquin développe. Cette notion affirme que l'être humain ne peut pas à la fois affirmer et nier. Le lien qui se dégage, entre la notion de la non-contradiction et les biens fondamentaux, se situe sur l'évidence. Mais quand Thomas d'Aquin parle de l'évidence, il tient compte de l'expérience et des capacités de chacun. Chez Finnis, les biens fondamentaux sont évidents pour tous. Ils n'ont pas besoin d'explication. Ils répondent à la question du pourquoi de l'action. A ce propos, certains éthiciens se demandent comment les biens fondamentaux peuvent-être évidents pour tout le monde. Avec Porter, nous développerons plus cette critique.

Outre la caractéristique de l'évidence, les biens fondamentaux sont aussi incommensurables sinon il serait possible de les réduire à une catégorie antérieure qui pourrait être mesurée, ce qui par définition même des biens fondamentaux est impossible. La liste des biens fondamentaux ne constitue pas a priori un espace d'évaluation de l'atteinte ou non de la réalisation de soi ou de « la vie bonne ». Ce sont des qualités pré-morales, qui reflètent le pourquoi de l'action ou des actions humaines sans prétendre les guider volontairement. Entre les différents biens fondamentaux, il n'y a pas un ordre hiérarchique, mais seulement l'affiliation et la raison pratique.

Nous venons de mentionner deux caractéristiques des biens fondamentaux, à savoir qu'ils sont évidents en eux-mêmes et incommensurables. Nous pouvons aussi y ajouter l'harmonie. À ce propos, Grisez dit que l'harmonie est le dénominateur commun de tous les biens humains fondamentaux. Finnis et Grisez les appellent aussi les « biens réflexifs »²⁶². L'être humain doit les poursuivre tout simplement parce que l'harmonie intérieure ou l'intégration de soi est un aspect de soi qui se rapporte au sens

²⁶² GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 112.

de la pratique raisonnable, de l'authenticité, de la performance, du choix qui doit être cohérent avec les idées de soi.

En résumé, pour faire face aux défis contemporains sur la question du pluralisme des biens et les conséquences que cela entraîne en éthique (la banalité du mal par exemple), Finnis a élaboré une théorie éthique axée sur les valeurs qui sont universellement partagées par les humains. C'est une théorie qui se rapporte aux variétés contextuelles, historiques, géographiques, anthropologiques et culturelles. Elle a comme prémices, la bonne connaissance des variations qui sont contenues dans les codes morales des sociétés, notamment d'une société à l'autre, voire d'une époque à l'autre, des différences croyances des groupes et aussi des classes au sein d'une société. La morale contemporaine tient beaucoup à ces différences ou contextualités. Finnis trouve que cela n'est pas impressionnant parce qu'elle (la morale) est souvent irréfléchie. L'attention à l'histoire et à l'anthropologie des données montre que les formes élémentaires pour une bonne vie et les principes pratiques sont reconnus par les êtres humains, en pensée et en action dans une quasi-universalité quels que soient le temps et le lieu. Cela est une activité de la raison pratique.

Les normes propres aux groupes sont des principes intermédiaires entre les principes de base et la morale spécifique aux groupes. Cela montre que les principes pratiques universelles sont ouverts et acceptent des variations que les normes peuvent subir en fonction des relations interpersonnelles et des variations culturelles. De plus, il est du ressort de l'être humain d'être créatif, de trouver des méthodes qui vont le conduire à sa perfection. Comme tels, les faits, qu'ils soient sociaux, culturels ou autres font évoluer les expériences humaines et les sociétés se modifient. L'ingéniosité de l'intelligence est une disposition qui peut dissimuler les imperfections avec les

rationalisations qui bloquent les critiques rationnelles des générations, des époques et l'ensemble des civilisations.

Pour Finnis, le raisonnement éthique est pratique. Il s'en suit alors que l'intelligence et le caractère raisonnable de l'éthique doivent fonctionner dans et sur les mêmes matériaux qui sont sources des préjugés qui menacent l'activité intellectuelle.

Conclusion du chapitre troisième

En reprenant la théorie renouvelée de la loi naturelle, nous avons montré que Finnis fonde la morale sur la raison pratique. C'est ce qu'il appelle le premier principe de la morale. Dans sa logique, la raison pratique informée par les potentialités humaines, représentées par les biens fondamentaux, est capable de décision et de choix. A plusieurs reprises, nous avons souligné que les choix faits par la raison pratique doivent toujours aller dans le sens des biens fondamentaux qui sont sources d'épanouissement et d'accomplissement de soi. C'est ce que nous avons essayé de montrer en mettant Finnis en dialogue avec les différents auteurs et courants de pensée.

Même si la raison pratique permet à l'être humain de décider et d'agir, nous avons souligné que chez Finnis, il y a des actes qui ont un contenu qui est intrinsèquement mauvais et des actes qui ont un contenu précis. C'est le cas du vol, du meurtre, de l'adultère et du mensonge. Ils ne sont pas considérés dans leur singularité ni en fonction des circonstances dans lesquels ils sont posés. Ils doivent toujours être respectés car ils sont « *semper et ad semper* ». Mais dans des situations de légitime défense contre un ennemi, de vie menacée, ces actes ne sont pas respectés car il faut sauver la vie. Pour Finnis les actes de légitime défense et de sauver la vie sont constitutifs de l'être humain. Mais dans leur application, l'être humain doit être en mesure d'émettre un jugement moral.

Les biens fondamentaux que Finnis développe sont incommensurables. Chaque bien demande d'être poursuivi pour ce qu'il est parce qu'il est source d'épanouissement et de réalisation humaine. Voilà pourquoi qu'aucun bien ne doit être sacrifié au profit d'un autre. Cela risque d'entraîner des conséquences dans l'épanouissement et la réalisation de soi.

Pour reprendre ce qui a été déjà dit à plusieurs reprises dans notre thèse, les biens fondamentaux ne découlent pas d'un savoir théorique ou d'un savoir sur la nature ontologique qui est descriptif, relevant de ce qui est (*is*), mais à partir du premier principe de la morale. C'est ce qui explique la notion de la non-dérivabilité des biens fondamentaux à partir de la nature ontologique. Cette idée est vivement critiquée. Certains éthiciens apprécient d'une façon générale la théorie des biens fondamentaux dans ce sens qu'elle motive l'être humain dans ses actions, mais cette théorie qui est conçue pour l'être humain est sans nature. Elle semble exister indépendamment de la nature ontologique.

Par rapport à cette critique y a-t-il d'autres voies qui pourraient aider à faire face aux limites évoquées afin d'améliorer la théorie de Finnis et la pertinence des réponses aux problèmes de l'être humain dans son contexte existentiel?

Outre la critique qui a trait à l'ordre de nature qui est négligé ou faiblement développé dans la théorie de Finnis, les notions d'incommensurabilité et de non-hiérarchisation des biens fondamentaux posent problème. Face aux réalités humaines qui sont multiples, comment est-il possible de poursuivre tous les biens ?

A la lumière de Jean Porter qui propose un retour à la loi naturelle scolastique, mais renouvelée, nous allons identifier au chapitre suivant, les éléments de la théorie scolastique qui peuvent inspirer l'éthique aujourd'hui.

Chapitre 4 : EVALUATION PHILOSOPHIQUE DES BIENS FONDAMENTAUX

Dans les chapitres deuxième et troisième, nous avons esquissé la théorie éthique de Finnis afin d'y découvrir comment il pense résoudre les problèmes moraux qui se présentent aujourd'hui²⁶³ : l'arbitraire, la banalisation du mal, la question du repère, bref des problèmes liés à l'épanouissement de soi et au vivre ensemble. En soi, sa théorie est une tentative de renouvellement de la théorie de la loi naturelle dont les conclusions ont été tirées à partir d'une réflexion qui avait pour but de créer de nouvelles sociétés et pratiques dans une société en perpétuel changement. Les différentes interprétations et actualisations qui ont suivi la période médiévale ont abusé de l'usage de la loi naturelle en mettant l'accent sur le caractère legaliste, immuable et universel sans tenir compte de la réalité humaine et des facteurs contingents. Avec la modernité et la postmodernité, la manière dont la loi naturelle a été présentée a connu des rejets et des critiques aussi bien par les philosophes que par les théologiens.

Suite à toutes les critiques que certains philosophes et théologiens ont fait de la loi naturelle, Finnis et ses collègues ont voulu renouveler la théorie de la loi naturelle en prenant en considération les différentes critiques. Malgré leurs efforts d'actualiser la loi naturelle à partir des réalités de leur société qui est plus rationnelle, leur théorie sera vivement critiquée par les philosophes, théologiens et juristes.

Dans ce chapitre, nous voulons parcourir quelques unes de ces critiques afin de voir comment améliorer la théorie des biens fondamentaux de Finnis. Nous le subdivisons en trois grands axes. Le premier présentera sommairement Jean Porter, le deuxième fera la critique philosophique de la théorie des biens fondamentaux à la

²⁶³ Les ressources psychologiques et anthropologiques de Finnis et ses analyses des différentes cultures, révèlent que certains types d'éléments de la vie humaine sont reconnus comme des éléments par excellence, qui peuvent amener l'être humain à vivre et à réaliser son humanité. Ce sont ces valeurs qui constituent les biens fondamentaux. Voir FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 81. 85.

lumière de Porter. Le troisième axe, quant à lui, développera ce que Porter propose comme théorie et qui peut améliorer la théorie de Finnis.

4.1. – Présentation de Jean Porter

Jean Porter est « professeure » d'éthique chrétienne à l'université Notre Dame. Comme « chercheuse », ses intérêts sont surtout orientés dans les domaines de l'éthique chrétienne, fondamentale et l'histoire de la pensée morale chrétienne de la période scolastique. Tout comme Finnis, elle est intéressée par la loi naturelle et les valeurs susceptibles de rendre la vie commune possible. Contrairement à Finnis et ses collègues qui ont tenté de renouveler la théorie de la loi naturelle en mettant en exergue la dimension pratique de la rationalité, Porter retourne à la loi naturelle scolastique, puis, l'interprète à la lumière des réalités contemporaines²⁶⁴. Elle valorise le thème de la raison pratique d'une manière plus équilibrée et plus fidèle à la pensée de Thomas d'Aquin, liant la raison pratique à la raison théorique et aux vertus. Pour elle, l'articulation des trois pôles reflète réellement la théorie de Thomas d'Aquin.

La thèse de Porter peut se formuler de la manière suivante: si nous abordons la loi naturelle scolastique avec notre schème de pensée et notre façon d'appréhender le monde, nous la trouverions ennuyeuse et caduque car, le temps qui sépare les médiévaux et nous est grand²⁶⁵. Mais si nous essayons de sortir de notre mentalité pour nous situer dans les contextes des médiévaux, nous découvrirons des valeurs et des façons de faire éthique qui peuvent nous inspirer²⁶⁶. C'est le cas par exemple de la façon de faire l'éthique. Les scolastiques comprenaient le rapport entre l'ordre de

²⁶⁴ Jean PORTER, *Natural Law and Divine Law. Reclaiming the Tradition Ethics*, Ottawa: Novalis, Saint Paul University (series in ethics), 1999, p.304.

²⁶⁵ « When we approach medieval writings on the natural law in terms of our contemporary interpretations of such basic categories as reason, nature, and nature order, these writings are bound to seem confused, incomplete, and unsophisticated » Jean PORTER, « Contested categories: Reason, Nature, and Natural order in medieval accounts of natural law », dans *Journal of Religious Ethics*, Volume 24.2, 1996, p. 207. 209.

²⁶⁶ PORTER, *Natural Law and Divine Law*. p. 28.

nature et l'ordre de raison à l'intérieur d'un schéma tripartite dans lequel il y avait la place à la fois pour la nature ontologique, les préceptes éthiques et la raison. Selon Porter, cette méthode est encore d'actualité. Elle est aussi importante que la multidisciplinarité qui permet à l'éthique d'avoir une vision large et de questionner continuellement sa méthode.

Certes, Porter demande de retourner à la loi naturelle scolastique pour répondre aux défis éthiques qui sont les nôtres, mais elle insiste à ce que cette théorie soit interprétée en tenant compte de nos réalités et de nos besoins existentiels. Donc, Porter demande de retourner à la loi naturelle scolastique pour y découvrir ses forces afin de les interpréter à la lumière des réalités contemporaines.

Porter a publié une trentaine d'articles et environ six livres. Les livres que nous jugeons les plus importants par rapport à notre thèse sont : *Natural and Divine Law-Reclaiming the Tradition of Christian Ethics*, 1999, ce livre offre une interprétation scolastique de la loi naturelle :

Nature as reason: A Thomistic Theory of Natural Law, 2005. Ce livre décrit les données théologiques contemporaines de la loi naturelle.

4.2- Critique philosophique des biens fondamentaux à la lumière de Jean Porter

Au chapitre deuxième, nous avons souligné que Finnis accorde une grande importance à la délibération et au choix. Pour lui, la raison pratique permet de bien choisir chaque fois qu'il faut compter sur les nombreuses possibilités qui s'offrent à l'être humain. Cette même raison permet aussi de décider en connaissance de cause quand il est nécessaire de consacrer de l'énergie au choix. La question qui se dégage est de savoir quel choix nécessite une délibération sérieuse? La réponse de Finnis et de ses collègues est claire. Il s'agit des choix qui vont dans le sens des biens

fondamentaux qui sont, pour l'être humain, sources d'épanouissement et de sa réalisation. Ils sont aussi des raisons d'action et constituent des fins en eux-mêmes. C'est ce que nous avons vu au point 3.2 et 3.2.4.

Dans le dialogue de Finnis avec les sceptiques, nous avons souligné que Finnis n'approuve pas totalement leur théorie fondée uniquement sur la perception, les sentiments. Elle attribue à la raison pratique uniquement le rôle de chercher les moyens pour la fin. Une telle approche peut être appelée intuitionniste. Pour l'équilibre et la pertinence de l'éthique, Finnis soutient que la raison pratique peut soumettre les sceptiques à l'épreuve de l'exercice pratique et apprendre à partir de cet exercice. Non seulement la raison pratique permet de délibérer et de choisir, elle permet aussi d'articuler les significations qui viennent de l'expérience dans laquelle l'être humain, le contexte culturel, l'affectivité et la raison sont liés.

Pour que l'éthique amène l'être humain à tendre vers une bonne vie, elle doit être en mesure de maintenir une relation harmonieuse entre les intuitions, voire les sentiments et tout ce qui découle de la rationalité reconnue par la raison pratique.

Finnis offre une voie présentant les biens fondamentaux comme une façon de considérer les principes premiers de la loi naturelle : *le bien doit être fait et recherché et le mal à éviter*. Sa théorie, comme toute théorie, comporte des lacunes. Nous pouvons dire avec Bernard Lonergan qu'elle se situe dans un processus historique car toute théorie est une méthode de résultats cumulatifs et progressifs. Comme une roue, « la méthode ne fait pas que tourner sur elle-même; elle avance aussi [...]. Des nouvelles découvertes s'ajoutent aux anciennes »²⁶⁷. Le fait que la théorie renouvelée de la loi naturelle se situe dans un processus, nous pouvons dire qu'elle ne peut pas, à elle seule, répondre aux problèmes aux multiples questions que l'être humain se pose

²⁶⁷ LONERGAN, *Pour une méthode en théologie*, p. 16 - 17.

en lien avec sa quête de sens et de sa réalisation, des problèmes relatifs au vivre ensemble. Donc, la théorie de Finnis peut être sujette à des modifications. Pour mieux percevoir ses limites, nous avons choisi de faire dans cette section, une critique philosophique à la lumière de Porter.

Porter est intéressée par la question des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible malgré les différences culturelles, religieuses et politiques. Dans sa théorie, elle se réfère quelquefois à Finnis pour souligner ce qu'il y a de positif dans la théorie des biens fondamentaux²⁶⁸, mais aussi pour faire ressortir ses limites. Cette section essaiera de présenter les critiques des biens fondamentaux par Porter.

4.2.1 – La pertinence de la théorie des biens fondamentaux

Selon Jean Porter, la théorie des biens fondamentaux apparaît de prime abord pertinente par rapport aux questions de l'arbitraire, de la banalisation du mal et le relativisme, qui constituent un des défis du vivre ensemble.

La pertinence de la théorie de Finnis se situe aussi au niveau du premier principe, c'est-à-dire, la raison pratique. La raison pratique permet d'identifier un certain nombre de biens fondamentaux qui sont des fins en eux-mêmes ou des raisons d'agir. Elle identifie aussi certains nombre de principes permettant de guider les choix qui sont nécessaires pour l'épanouissement de soi. En s'arrêtant à ce niveau, la raison pratique peut conduire l'être humain à découvrir qu'il est un être moral capable de percevoir et d'exprimer l'interpellation qui vient de son être, et qui l'oriente au bien qu'il faut faire et au mal qu'il faut éviter.

²⁶⁸ Elle cite Finnis et ses collègues comme ceux qui ont transformé la loi naturelle médiévale. PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 51

La déclaration de Finnis selon laquelle les biens fondamentaux sont évidents en eux-mêmes paraît aussi convaincante²⁶⁹. Les conclusions qu'il tire, semblent cohérentes avec la théorie qu'il développe. En guise d'exemple, cette thèse se réfère au mode de responsabilité qui interdit d'agir directement contre les biens fondamentaux car ils sont évidents ou sont des raisons d'action. Ce qui veut dire que, toute personne sensée est capable de voir la vie, la procréation, la santé et la connaissance. Elle peut les voir et les apprécier comme les biens désirés pour ce qu'ils sont, sans recourir aux exigences morales. Ou mieux, une personne sensée est capable de reconnaître les éléments des biens fondamentaux. Dans le même sens, toute personne sensée peut répondre à la question portant sur les raisons de son action. La réponse qu'elle en donne, reflète en quelque sorte ses motivations, car il y a un lien entre les raisons de l'action et les motivations.

Il y a dans cette démarche quelque chose d'édifiant qui peut amener la personne à mener son action jusqu'au bout. Parce qu'elle sait pourquoi elle agit, elle peut aussi comprendre ce qu'elle fait. Finalement, son action est orientée vers le bien réflexif.

Bâtir le premier principe de la morale sur la raison pratique, selon Porter, c'est aller dans le sens de la perception de l'être humain des scolastiques et de Thomas d'Aquin, car pour eux, le propre de l'être humain c'est d'agir selon la raison et son comble c'est d'être ignorant. La raison permet à l'être humain de participer à sa réalisation, non de façon instinctive comme les animaux, mais de façon consciente et responsable. Autrement dit, la raison pratique engage l'être humain pour son bien. En effet, toute décision que l'être humain prend suppose un acte de délibération et de

²⁶⁹ Jean PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », dans *The Thomist*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, January, (1993), Volume 57, n°1, p. 34.

choix sur ce qui est à faire ou à éviter, sinon sa vie serait ballottée au gré des sollicitations extérieures.

Outre ce qui précède, Porter souligne aussi la pertinence de la dimension réflexive en éthique, voire dans l'action humaine. Elle permet de poser des questions en vue d'expliquer, de justifier, de critiquer l'agir humain. De plus la raison pratique permet à l'être humain d'examiner si les biens qu'il poursuit sont moralement bons ou mauvais. Peuvent-ils contribuer à sa réalisation comme individu et membre d'une communauté ou d'une société? Dans le contexte d'une société pluraliste, la raison pratique peut fonder le vivre ensemble et le dialogue avec les autres.

D'aucuns pourraient se demander ce qu'il en est des personnes qui agissent par devoir telles que les employés d'une entreprise, les soldats qui exécutent les ordres de leurs supérieurs? Dans la logique de Finnis, l'action pour un engagement pris est aussi réflexive, mais indirectement. La notion d'indirecte est due au fait que les décisions de l'employé sont conditionnées par sa profession et les exigences que cela requière. L'employé exécute librement la tâche qui lui est confiée pour gagner son pain afin de préserver la vie. Préserver la vie devient un motif, voire une raison pour l'action humaine. A ce propos, Porter est d'accord avec Finnis sur le fait que les biens fondamentaux sont sources d'action et de motivation pour l'agir.

Non seulement les biens fondamentaux sont sources d'épanouissement, ils permettent aussi à l'être d'accorder une certaine priorité à ses désirs. Cela lui permet, par exemple de ne pas considérer les biens fondamentaux au même titre que les biens instrumentaux qui sont pour le plaisir, la jouissance. Donc, dans le quotidien, l'être humain doit accorder une priorité aux biens humains fondamentaux. À ce propos, Porter qualifie de plausible les biens humains fondamentaux. De plus, leur définition

va dans le même sens de Thomas d'Aquin et de Kant qui accorde l'importance à la raison par rapport aux émotions²⁷⁰.

Au dire de Porter, si nous prenons les biens fondamentaux qui sont sources d'action humaine, personne ne critiquera la théorie de Finnis. Mais une analyse sérieuse laisse apparaître des limites, voire le manque de réalisme de cette théorie. Porter en dégage quelques unes.

En effet, Jean Porter trouve une certaine cohérence dans la théorie des biens fondamentaux, notamment au niveau de leurs caractéristiques. Ils sont évidents en eux-mêmes, incommensurables, n'admettent aucune hiérarchie de valeurs entre eux. Aucun bien ne peut-être réduit au profit de l'autre. Ils sont désirables en toute circonstance. Les notions du bien et du mal sont déterminées à partir des biens fondamentaux.

Cependant, la difficulté fondamentale que Jean Porter relève est le statut ontologique/logique des biens fondamentaux²⁷¹. Elle trouve que Finnis a tendance à présenter les biens fondamentaux comme ayant une existence indépendante de l'être humain et de ses activités. Une approche digne de ce nom devrait chercher à maintenir une tension équilibrée entre les normes et les biens fondamentaux. Essayons de dégager quelques limites que Porter relève dans la théorie de Finnis. Rappelons ce que nous avons dit au départ de ce chapitre. En dégageant les limites, nous voulons améliorer la théorie de Finnis afin qu'elle soit inspiratrice pour l'éthique en générale et particulièrement pour l'éthique africaine.

²⁷⁰ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 42.

²⁷¹ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 37.

4.2.2 – Limites de la théorie des biens fondamentaux selon Porter

Porter se réfère à Thomas d'Aquin pour dégager les limites de la théorie de Finnis²⁷². Elle commente que chez Thomas d'Aquin, tout comme chez les scolastiques, il est question du bien fondamental comme principe de la raison pratique. Thomas d'Aquin présente clairement le bien fondamental comme appui et pierre d'assise des tendances naturelles ou inclinations naturelles: tendance à la conservation de soi, à la préservation de l'espèce, à la vie en société, à la vérité. Ce qui veut dire en d'autres termes que c'est sur le principe du bien qu'il faut faire et éviter le mal que se fondent tous les préceptes de la loi naturelle. Or, chez Finnis, l'ensemble des biens humains fondamentaux (sept) forment pour ainsi dire le bien fondamental. Finnis soutient que ces biens sont incommensurables et irréductibles. Aucun bien ne constitue simplement un moyen en vue d'un autre, ni simplement une partie d'un autre.

Finnis demande que chaque bien soit poursuivi pour ce qu'il est. Porter se demande comment cela est-il possible? Elle donne un exemple pour démontrer les limites de cette approche. A supposer que lors d'un match de football²⁷³, on découvre qu'il y a des bombes dans le stade. Ces bombes peuvent exploser à tout moment. La question qui se pose est de savoir s'il est possible d'évacuer le stade pour qu'il n'y ait pas de victime?

Selon Porter, si on suit la logique de Finnis, on devrait continuer de jouer. Il ne faut pas interrompre le match car « le jeu est une instanciation du bien fondamental de la performance »²⁷⁴. Donc ce bien ne peut pas être empêché. Même pour sauver la vie qui est un autre bien fondamental, il ne faut pas empêcher le jeu. En raisonnant de cette

²⁷² « Aquinas provides us with at least on example of successful account of the integral human good, and if his theory has been rendered untenable by subsequent philosophical and theological developpements, it at least provides us with a model for developing a more adequate account, given our own intellectual context ». PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theolog », p. 49.

²⁷³ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 39.

²⁷⁴ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 39).

manière, tout le monde trouverait ridicule le principe de l'irréductibilité d'un bien fondamental à l'autre.

Cette critique de Porter fait réfléchir. Nous pouvons nous positionner du côté de Porter ou de Finnis. Mais ayant parcouru la théorie des biens humains fondamentaux, nous trouvons que la critique de Porter est discutable. Si nous prenons la théorie de Finnis dans son ensemble, la question ne serait pas présentée comme chez Porter. L'exemple que nous avons pris au chapitre deuxième, relatif aux huit internes peut le prouver. Il est nécessaire de le reprendre. Comme caractéristique de ce groupe, avec Finnis nous avons évoqué :

- « Ils aiment la compagnie. Comme la nuit est relaxante, certains veulent échanger.
- D'autres veulent cuisiner parce qu'ils restent à la bibliothèque jusqu'à la fermeture. Le seul moment dont ils disposent pour cuisiner, c'est vers 9h du soir.
- De temps en temps, certains voudraient réviser leurs cours, compléter leurs notes. La caractéristique la plus constante est que ces jeunes veulent réussir à leurs études afin d'avoir un emploi plus tard »²⁷⁵.

De prime abord, nous dirons que l'objectif de ce groupe est de réussir les études afin d'avoir un emploi plus tard, alors, il faut étudier pour développer ses capacités de tout genre.

Dans la logique de Finnis, le développement des facultés intellectuelles n'est pas suffisant pour l'épanouissement et la réalisation de l'être humain. Même si les études sont le but primordial de la présence de ces huit jeunes à l'internat, ils devraient songer à poursuivre les autres biens fondamentaux telles que la relation, la santé, le sport.

Outre l'exemple des huit internes, nous avons évoqué au point 3.2 la connexion qui existe entre les différentes sphères des expériences humaines. Selon Finnis, pour l'épanouissement humain, il ne faut pas sacrifier une sphère d'expérience au profit

²⁷⁵ FINNIS, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, p. 63.

d'un autre. Cela risque de compromettre la réalisation intégrale de soi et d'ouvrir la porte à l'arbitraire.

Dans le sens des références à la pensée de Finnis qui précèdent, Germain Grisez par exemple reconnaît concrètement que dans le quotidien de la vie, la recherche et la poursuite des biens exigent que nous consacrons plus de temps à un bien fondamental qu'à un autre compte tenu de la circonstance du moment présent ou de ce que nous vivons comme événement. Mais cela ne devrait pas nous empêcher de suivre les autres biens humains fondamentaux.

Il est vrai que chaque bien est appelé à être recherché et poursuivi dans ce qu'il est, compte tenu du rôle qu'il joue dans l'accomplissement de soi. Finnis reconnaît qu'il y a des moments dans la vie où l'être humain est appelé à poursuivre un bien d'une manière plus particulière que les autres. Mais selon lui, cette situation ne doit pas les empêcher de poursuivre d'autres biens qui sont pour sa réalisation. Suspender le match à cause d'une alerte à la bombe pour sauver les vies n'est pas contre le principe de Finnis, de plus, ledit match peut se rejouer à un autre moment. Selon nous, la question qui pourrait se dégager du concept de l'incommensurabilité est relative à la non-hiérarchisation des biens humains fondamentaux. D'après le développement qui précède, ne peut-on pas dire que les circonstances imposent une hiérarchisation des biens humains fondamentaux? D'une façon générale, refuser une hiérarchisation des biens, n'est-ce pas considérer la vie par exemple au même titre que certains biens fondamentaux qui sont pour son maintien et sa poursuite?²⁷⁶ À ce propos, nous sommes d'accord avec la critique de Porter qui trouve ridicule la non-hiérarchisation des biens fondamentaux.

²⁷⁶ Porter critique le fait que Finnis situe le meurtre en général au même titre que l'usage des contraceptions. PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 38.

Nous venons de prendre position en faveur de Finnis en disant que certaines critiques de Porter découlent aussi d'une lecture sectaire de la théorie des biens fondamentaux. Une prise en considération de cette théorie dans son ensemble apporte un éclairage ou une meilleure compréhension de cette théorie y compris sa pertinence au niveau du choix, de la délibération dans l'agir éthique. Même en prenant position du côté de Finnis, reconnaissons avec Porter que la question de la non-hiérarchisation des biens humains fondamentaux est inconcevable.

Malgré l'éclairage que la théorie de Finnis peut apporter en éthique, reconnaissons que certaines caractéristiques de sa théorie demandent d'être améliorées. C'est le cas, par exemple, de la nature des biens fondamentaux qui sont évidents en eux-mêmes pour tout le monde²⁷⁷, c'est-à-dire qu'ils n'admettent aucune justification. Porter critique cette dimension. Elle se demande si on peut exiger à un enfant du primaire, par exemple, d'avoir la connaissance de la société au même titre qu'un adolescent du secondaire? Ou bien, peut-on demander à un adolescent de traduire les proverbes (qui sont un genre littéraire utilisé par certains peuples) comme on le demanderait à un adulte ou à un sage de village? Dans la même dynamique que la critique de Porter, lorsque nous nous référons à la théorie de la loi naturelle, nous voyons par exemple, Thomas d'Aquin nuancer sa position en disant qu'« il y a des propositions dont les termes sont connues par tous [...] Mais d'autres propositions ne sont connues que des sages qui saisissent la signification des termes qui les composent »²⁷⁸. Mais il y a aussi des préceptes qui sont uniquement connus d'une

²⁷⁷ Selon Porter, Finnis élabore les normes morales sur la connaissance pratique et non sur la théorie métaphysique ou anthropologique. Pour eux, la moralité est en lien avec certains biens fondamentaux qui sont évidents en eux-mêmes. PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 27. GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 178.

²⁷⁸ PORTER, « What the wise person knows: Natural law and virtue in Aquina's Summa theologiae », dans *Studies in Christian ethics, Virtue ethics*, Vol. 12.1 1999, p. 61. Voir aussi *Somme théologique*, I-II. q. 94.2.

certaine catégorie de personnes: les sages. Ces derniers ont le devoir d'instruire les plus jeunes.

Pour revenir à la pensée de Finnis, Porter se demande s'il est immoral, voire un péché de ne pas faire partie de la catégorie des sages. Les enfants, les adolescents, les jeunes et les jeunes adultes qui représentent la catégorie des humains à qui certaines choses échappent encore peuvent-ils participer aux débats éthiques? Donc la notion des biens évidents en eux-mêmes et pour tous, demande d'être nuancée et de tenir compte de l'expérience ou de ce que Thomas d'Aquin appelle *habitus*. En somme, la critique qui semble importante chez Porter se rapporte à la notion des biens fondamentaux évidents en eux-mêmes et pour tout être humain²⁷⁹. Sinon, elle apprécie la théorie des biens fondamentaux dans le cadre d'une société pluraliste.

Porter trouve que la théorie de Finnis a beaucoup d'affinités²⁸⁰ avec le principe du « grand bien » pour un grand nombre de personnes de la théorie des proportionnalistes. Partant de ce constat, elle fait remarquer que les proportionnalistes, ainsi que Finnis, ont voulu élaborer une théorie éthique de notre temps en prenant en compte les situations contemporaines et les requêtes contemporaines de la subjectivité. Ce qui est bien d'ailleurs car cela permet à l'éthique de répondre à sa vocation par rapport aux réalités de la vie humaine. Cela rejoint l'être humain dans son « ici et maintenant ».

Même si Porter n'est pas totalement d'accord avec la théorie des biens fondamentaux, elle la préfère à celle des proportionnalistes, notamment le principe du grand bien pour un grand nombre de peuples : l'exigence d'une raison proportionnée qui fonctionne à la manière mathématique.

²⁷⁹ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 42.

²⁸⁰ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 48.

Selon les proportionnalistes, dans une action, on peut admettre un mal dérivant de l'action proportionnée à l'acte posé. Il y a raison proportionnée quand l'acte est proportionné à la valeur qu'il poursuit²⁸¹. Pour eux, la finalité de l'acte joue un rôle essentiel. Porter trouve que les proportionnalistes ont tenté d'élaborer une théorie morale adaptée à notre temps dans laquelle la subjectivité est nécessaire. Mais en centrant l'évaluation éthique sur l'exigence de proportionnalité entre les moyens et la finalité de la personne, les proportionnalistes ont concentré le discernement sur l'acte extérieur. L'être humain réfléchit à son agir moral à partir des normes éthiques et cherche à répondre à la question *que dois-je faire*. Selon Porter, la vie n'est pas seulement une question de conformité à des normes morales.

Reconnaissant ce qu'il y a de vrai dans les théories de Finnis et des proportionnalistes, Porter demande qu'il y ait une dialectique entre les deux où on pourra débattre sur les biens fondamentaux et les normes susceptibles de les protéger²⁸².

Pour terminer cette section sur les limites de la théorie des biens fondamentaux, Porter souligne que Finnis a élaboré une théorie éthique qui est supposée répondre à la question de l'arbitraire, la banalisation du bien et du mal, et aider tout être humain dans son accomplissement et dans sa réalisation comme individu et membre d'une communauté. Comment articuler la théorie des biens fondamentaux avec les normes morales qui sont prétendues protéger les biens fondamentaux et régir la vie sociale? Selon Porter, la réponse se trouve dans la théorie de la loi naturelle scolastique. La question qui se pose est de savoir quels sont les éléments de cette théorie qui peuvent aider à améliorer la théorie renouvelée de la loi naturelle.

²⁸¹ PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 46.

²⁸² PORTER, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Theology », p. 48.

4.3 - La loi naturelle scolastique

Porter n'est pas tout à fait satisfaite de la théorie des biens fondamentaux comme nous l'avons vu plus haut. C'est pourquoi elle propose un retour renouvelé à la théorie de la loi naturelle scolastique qu'elle trouve riche. De plus, la manière dont cette théorie aborde les problèmes peut nous aider à résoudre les problèmes qui sont nôtres. Rappelons-le, notre objectif dans ce travail est de rechercher des alternatives avec Porter afin de pallier les lacunes de la théorie de biens fondamentaux et de répondre à la question de la banalisation du mal et l'arbitraire en éthique qui ont une influence sur le vivre ensemble.

Selon Porter, la loi naturelle scolastique ou médiévale implique un engagement à une morale universelle²⁸³. Par la loi naturelle, les scolastiques avaient la possibilité de résoudre les problèmes de leur époque en créant un système de morale universelle dans un moment caractérisé par l'évolution rapide et les changements, notamment sur les plans sociaux, économiques et institutionnels. L'expression et la complexité de la vie ecclésiale et civile, les conflits émergents ont fait naître le besoin d'un cadre de légitimation qui pourrait examiner les différentes réclamations. Ainsi, les hommes et les femmes pourraient trouver des conseils et des structures pour leur vie quotidienne²⁸⁴. Donc, la loi naturelle servait de repères et de références pour la vie personnelle et collective. Les médiévaux s'y référaient pour critiquer et évaluer les pratiques communes apparentes.

La méthode utilisée par les scolastiques pour résoudre les problèmes, partait du commentaire du texte, puis de la question à la systématisation²⁸⁵. Cette méthode leur a permis de dégager des normes, voire des conclusions sur l'existence et les pratiques

²⁸³ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 29.

²⁸⁴ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 39.

²⁸⁵ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 42.

sociales²⁸⁶. Outre cette méthode déductive, Porter souligne que les scolastiques prenaient aussi en considération les croyances contingentes qui faisaient partie de la vie des gens. Un exemple concret est donné par la définition d'Ulpian. Pour lui, « la loi naturelle est ce que la nature enseigne aux animaux »²⁸⁷. Aujourd'hui, perçue sous cet angle, la loi naturelle est comprise au sens biologique et physique.

Dans la mentalité des médiévaux, les gens considéraient que Dieu parlait à la nature et que les données de la nature biologique et physique étaient des normes. Ces normes étaient prises en considération par la loi naturelle scolastique²⁸⁸. Bref, la nature, telle que créée par Dieu était bonne et intelligible.

La manière des scolastiques de réfléchir aux problèmes de leur époque est celle que nous pourrions appeler aujourd'hui l'interdisciplinarité²⁸⁹. Les civils, les canonistes et les théologiens se retrouvaient tous, chacun à partir de sa spécificité, autour du même sujet. Ils cherchaient des solutions et les conclusions des uns servaient de point de départ aux autres. Mais l'interdisciplinarité n'a pas empêché par exemple des théologiens d'arriver à des conclusions différentes de celles des canonistes.

Pour mener leur entreprise à son terme, les scolastiques ont privilégié l'approche dialectique visant la recherche de solutions aux problèmes de leur époque. Cette approche leur a permis d'abandonner les découvertes qu'ils ont trouvées

²⁸⁶ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 44.

²⁸⁷ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 47.

²⁸⁸ Ce concept de la loi naturelle est vivement critiqué par les éthiciens contemporains. Pour eux, si la loi naturelle est vue comme une question relative à l'objectivité ou le fondement ontologique de la morale, il serait dangereux de prendre d'une part ce qui est fermé, c'est-à-dire la nature biologique de l'être humain ou la structure biologique de certains de ses actes pour en faire l'absolu de ce qui doit être relatif. La critique de Finnis va dans ce sens.

²⁸⁹ Ici, nous voyons que la méthode de travail des scolastiques est la même que celle de Finnis, c'est-à-dire, la multidisciplinarité. Chez Finnis par exemple, nous avons vu que l'éthique est une discipline académique. Ses sujets intéressent d'autres disciplines. Chez les scolastiques, la question de la loi naturelle était abordée dans plusieurs disciplines.

incohérentes à la vie sociale. Ce faisant, ils ont corrigé les aspects de leurs traditions ou mœurs qui laissaient à désirer²⁹⁰.

Selon Porter, la loi naturelle des scolastiques regroupent trois éléments fondamentaux qui entretiennent une relation dynamique entre eux : nature, raison, Ecriture.²⁹¹ Comment les scolastiques articulaient-ils ces éléments? Dans la section suivante, nous verrons seulement comment les scolastiques articulent la nature et la raison. Et au chapitre cinquième, nous insisterons sur la dimension religieuse.

4.3.1 - L'ordre de nature et l'ordre de raison

L'un des aspects de la théorie de la loi naturelle des scolastiques pouvant apporter une amélioration dans la théorie de Finnis est l'articulation de l'ordre de nature et l'ordre de raison. Aux chapitres deuxième et troisième, nous avons vu Finnis interpréter d'une façon unilatérale la loi naturelle dans la perspective qui souligne davantage la dimension pratique de la rationalité. Finnis reconnaît l'importance de la nature ontologique en éthique. Ceci peut se vérifier dans son dialogue avec Aristote. Pour lui, la notion de bien englobe la nature métaphysique et les potentialités humaines. D'ailleurs, dans l'agir moral, certaines de nos pensées découlent à la fois de la raison théorique et de la raison pratique²⁹². Quoique Finnis reconnaisse la nécessité de ces deux aspects en éthique, dans son mode de fonctionnement, il donne l'impression de mettre plus l'accent sur la raison pratique ou l'ordre de raison. A ce propos, nous pensons que le retour à la loi naturelle des scolastiques que Porter

²⁹⁰ « [...] the methods and forms of exposition characteristic of scholasticism were based, directly or indirectly, on the systematic exposition of authoritative texts [...] This exposition moved “from commentary to question and from questioning to systematization” [...] Such a close reading was bound to reveal obscurities, inconsistencies, and seeming errors in even the simplest texts; these difficulties were resolved [...] through close logical and verbal analysis or, in the case of historical narratives, through reconstruction of the narrator's distinctive view point ». PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 42 - 43.

²⁹¹ « The scholastic concept of natural law brings together three traditional loci for moral reflexion: nature, reason, and scripture ». PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 51. 63.

²⁹² FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 11.

préconise peut aider la théorie des biens fondamentaux à maintenir une tension équilibrée entre l'ordre de nature et l'ordre de raison ; entre la raison théorique et la raison pratique.

Dans son recours à la loi naturelle classique, Porter fait remarquer que les scolastiques ne voyaient pas d'incohérence en disant que la rationalité est le propre de l'être humain. En même temps, ils affirmaient la continuité de l'être humain avec le reste de la création²⁹³. De plus, les scolastiques n'ont pas rejeté les caractéristiques naturelles que l'être humain partage avec les animaux. Pour eux, le monde naturel était pris comme un tout informé par la raison. Dans cette perspective, l'être humain est situé en continuité avec l'univers.

L'expression de continuité de l'être humain avec le reste de la création est mieux exprimée dans les écrits de Philippe le Chancelier, notamment dans le thème : *Raison comme nature*. La raison est décrite ici comme étant nature. De la même manière, Philippe le Chancelier trouve qu'il est aussi possible de prendre la nature comme nature ou prendre la nature comme raison²⁹⁴.

Certes, les scolastiques situent l'être humain raisonnable en continuité avec le cosmos. Mais ils percevaient aussi la raison comme une caractéristique par excellence qui permet de comprendre l'action humaine. Dans le même ordre d'idées, ils affirmaient aussi que l'agir moral devrait être conforme à la raison car la nature ontologique l'est aussi²⁹⁵.

Partant de la définition de la loi naturelle chez Cicéron, c'est-à-dire, la loi naturelle est ce que la nature apprend à tous les animaux, les scolastiques affirment que l'être humain est appelé à vivre selon sa nature. Cette invitation laisse penser que

²⁹³ « [...] The understandings of nature that were mediate to them, both through their authoritative sources and the natural philosophy of their own time generally emphasized the continuities between nature and reason ». PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 85.

²⁹⁴ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 87.

²⁹⁵ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 87.

le monde est gouverné par la loi éternelle. Toutes les créatures y participent à leur manière. Mais seul l'être humain raisonnable participe de façon consciente à la loi éternelle²⁹⁶.

Dans l'esprit des canonistes, la loi naturelle a un certain pouvoir qui dirige l'être humain vers « le bien qu'il doit faire et rechercher, et éviter ce qui y est contraire »²⁹⁷. En d'autres termes, le bien a raison de fin et le mal a raison du contraire. C'est comme le principe de la *non-contradiction*. L'être humain ne peut pas simultanément, et sous le même aspect, affirmer et nier un sujet. Ce principe est connu par la raison pratique. La connaissance du *bien qu'il faut faire et rechercher, et éviter le mal* est une disposition intellectuelle innée appelée la syndérèse²⁹⁸.

C'est dans le principe de *faire le bien et éviter le mal* que les scolastiques fondent le principe de la raison pratique²⁹⁹. Le bien qui s'impose à l'être humain est un bien moral, c'est-à-dire une catégorie qui dépasse la sphère de l'utile et va dans le sens de la réalisation intégrale de l'être humain. Le bien moral chez les scolastiques correspond au désir profond de l'être humain qui tend naturellement vers ce qui le réalise pleinement comme personne.

De ce qui précède, il ressort que le concept de la loi naturelle chez les scolastiques suppose l'idée que la nature est porteuse pour l'être humain d'un message éthique et qu'actualise la raison pratique. La vision du monde selon laquelle la loi naturelle s'est développée impliquait une conviction raisonnée, qu'il existe une harmonie entre la nature – la raison – l'Écriture³⁰⁰. Dans la logique des scolastiques,

²⁹⁶ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 89. Voir aussi « Contested Categories Reason, Nature, and Natural Order in Medieval Account of the Natural Law », dans *Journal of ethics*, Vol. 24. 2, 1996, p. 213.

²⁹⁷ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 89.

²⁹⁸ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 89.

²⁹⁹ Finnis pose la base de l'éthique sur le bien qui doit être fait et recherché et le mal à éviter.

³⁰⁰ Selon Porter, les scolastiques avaient une grande considération pour la volonté de Dieu et ils y avaient même foi. Mais dans l'élaboration de l'éthique, ils mettaient l'accent sur le caractère scripturaire, rationnel et intelligible des normes. Ils voyaient les normes morales comme intelligibles à

pour que la théorie des biens fondamentaux accomplisse sa finalité qui est l'épanouissement et l'accomplissement de l'être humain, elle doit maintenir une tension équilibrée entre l'ordre de nature et l'ordre de raison.

Porter reconnaît que dans la théorie de Finnis et celle des scolastiques, il y a une affinité dans la compréhension de l'ordre de raison et l'ordre de nature³⁰¹. Mais dans la pratique, Finnis n'a pas assez insisté sur l'ordre de nature.

Dans les limites de la théorie des biens fondamentaux de Finnis, nous avons dit que nous sommes d'accord avec la critique de Porter sur la question des biens fondamentaux qui sont évidents en eux-mêmes pour tout le monde. Nous sommes aussi d'accord de la critique portant sur la faible place accordée à la raison théorique. Dans le même sens, nous voulons étendre notre critique, en accord avec Porter, sur les vertus.

Selon Porter, les auteurs situent différemment le point de départ de la théorie éthique de Thomas d'Aquin. Aux chapitres deuxième et troisième nous avons vu que Finnis le situe sur la raison pratique. Par contre, d'autres auteurs tels que Pamela Hall, le situent dans les vertus. Pour eux, les critères de l'action morale sont fournis par les vertus³⁰² et c'est la fonction de la vertu de prudence de déterminer les actes humains qui sont en conformité avec des situations données.

Comme mentionné dans la section précédente chez les scolastiques, Thomas d'Aquin, définit la loi naturelle comme la participation de tous les êtres à la loi éternelle³⁰³. Tous les êtres participent en quelque façon de la loi éternelle, du fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les

cause du fondement de l'injonction d'aimer son prochain comme soi-même. Cette injonction était interprétée en fonction des besoins fondamentaux de l'être humain, c'est-à-dire son bonheur et son accomplissement.

³⁰¹ PORTER, « Contested Categories Reason, Nature, and Natural Order in Medieval Account of the Natural Law », p. 227.

³⁰² Jean PORTER, « What the wise person knows: Natural law and virtue in Aquinas' Summa Theologiae », dans *Studies in Christian Ethics. Virtue Ethics*, Volume 12. 1 June, 1999, p. 58.

³⁰³ *Somme théologie*, I-II, q. 91.2.

poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres. Dans l'approche éthique de Thomas d'Aquin, la loi naturelle permet d'élaborer des normes ceci par le biais de la raison. Ces normes peuvent servir de règle morale. La raison pratique joue une place déterminante dans le jugement prudentiel³⁰⁴. A ce stade, Porter fait remarquer que chez Thomas d'Aquin, la raison pratique et les vertus ont une relation dynamique et symétrique. Les vertus donnent à la raison pratique le contenu nécessaire afin de décider et de choisir. De l'autre côté, la raison pratique permet d'éclairer le jugement sur ce qui convient à chaque situation.

En comparant l'interprétation ou la théorie de Finnis à la théorie de Thomas d'Aquin, Porter souligne que Finnis est allé au-delà de la pensée de Thomas d'Aquin. Chez Thomas d'Aquin, les inclinations naturelles permettent de déterminer des préceptes qui demeurent généraux mais forment comme un substrat premier qui est à la base de toute réflexion sur le bien à pratiquer et le mal à éviter. A partir des inclinations naturelles comment l'être humain peut-il se réaliser et s'accomplir?

Pour sortir de la généralité, l'être humain doit faire appel à la raison pratique qui va déterminer les biens moraux susceptibles de le réaliser comme individu; individu avec les autres membres de la communauté à laquelle il appartient. C'est la raison pratique qui lui fera formuler des normes concrètes qui peuvent diriger ses actions.

Selon Porter, la clé de la compréhension de la théorie éthique de Thomas d'Aquin se situe dans ce qui précède. La morale consiste à vivre selon la raison³⁰⁵. Mais une vie humaine épanouie, située dans le processus de réalisation et d'accomplissement doit pouvoir être vécue en conformité avec les vertus morales.

³⁰⁴ PORTER, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae », p. 59.

³⁰⁵ PORTER, « Studies in Christian Ethics, Virtue Ethics », p. 62. Voir aussi *Somme théologique*, I-II. q. 94. 3.

4.3.2 – La morale et les vertus

Porter souligne que les auteurs qui s'inspirent de la loi naturelle scolastique, situent différemment le point de départ de la théorie éthique. Aux chapitres deux nous avons vu que Finnis le situe sur la raison pratique³⁰⁶. Par contre, d'autres auteurs tels que Daniel Mark Nelson, Pamela Hall, le situent dans les vertus. Pour eux les critères de l'action morale sont fournis par les vertus³⁰⁷ et c'est la fonction de la vertu de prudence de déterminer les actes humains qui sont en conformité avec des situations données. Mais Porter souligne que la compréhension de la théorie de la loi naturelle scolastique et de Thomas d'Aquin, se trouve dans l'articulation de l'ordre de nature et l'ordre de raison ; les normes et les vertus. Comment cette articulation peut-elle aider à améliorer la théorie de Finnis qui est plus axée sur la raison pratique ?

Dans son analyse de la loi naturelle scolastique, Porter relève qu'il y a plusieurs aspects de cette théorie qui peuvent servir de phare pour l'éthique contemporaine: par exemple, la valorisation de la vertu de prudence et des normes. Quand Porter parlent des normes, celles-ci sont dynamiques, susceptibles de changer en fonction des réalités de la société. En reprenant la pensée de Pamela Hall, Porter insiste sur l'importance de maintenir une tension équilibrée entre la vertu, la raison pratique et les normes. Pour elle, il est vrai qu'il revient à la raison pratique le rôle de délibération et de choix parmi les différentes possibilités qui s'offrent à l'être humain. Mais ce choix ne peut pas se faire sans la maîtrise des biens qui sont protégés par des normes³⁰⁸.

³⁰⁶ En interprétant la loi naturelle de Thomas d'Aquin, Porter souligne que les auteurs le font différemment. Certains mettent l'accent sur la raison pratique et d'autres sur les vertus. Finnis par exemple met l'accent sur la raison pratique. A ce propos, Porter souligne: « the new natural law developed by Grisez and Finnis is likewise understood as derived from the operation of pure practical reason ». PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 31

³⁰⁷ PORTER, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae », p. 58 - 59.

³⁰⁸ PORTER, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae », p. 59.

Pour Porter, il y a une complémentarité entre la sphère des vertus et la sphère des normes. Les deux sont nécessaires pour notre société pluraliste caractérisée par différentes morales et différentes visions du monde. L'articulation de la raison pratique, des vertus et des normes permet à la raison pratique de s'enraciner dans la vertu afin d'amener l'être humain à répondre d'une manière souple et créatif aux enjeux que lui lancent le vivre ensemble et le vivre bien. On pourrait se demander quel est le rôle de la vertu dans la prise de décision.

Selon Porter, la vertu est de conduire la raison pratique à faire des jugements prudents³⁰⁹. Elles permettent à l'être humain de trouver un équilibre pour son bien-être son bonheur. Comme l'humain est un être social, les vertus lui permettent de vivre en relation de façon harmonieuse avec d'autres.

Pour terminer cette section sur les vertus, disons: pour que la raison pratique ait une portée normative, elle doit s'enraciner dans la vertu de prudence. C'est en cela que l'être humain pourrait apprécier rationnellement son agir, voire prendre des décisions qui vont dans le sens de son accomplissement ainsi que celui de ceux avec qui il vit. Les vertus doivent être cultivées. À ce propos, *l'habitus* est indispensable pour maîtriser les comportements et donner du contenu à la raison pratique lui permettant de prendre des décisions avec assurance et aisance.

4.3.3 – Apport général de la théorie de la loi naturelle scolastique

Dans cette section de notre thèse, nous verrons pourquoi Porter parle d'un retour renouvelé de la théorie de la loi naturelle scolastique. Retourner à la source

³⁰⁹ PORTER, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae », p. 62.

scolastique de la loi naturelle exige de l'éthique une appropriation critique et une révision³¹⁰ de cette théorie. Porter insiste sur cette dimension.

Finnis présente l'éthique comme une discipline académique, c'est-à-dire son contenu peut être discuté dans d'autres disciplines. Dans le même sens, Porter souligne que la loi naturelle offre un cadre de dialogue avec d'autres disciplines. Ce dialogue peut permettre à la théorie des biens fondamentaux d'élargir sa vision de l'être humain

La théorie de la loi naturelle des scolastiques offre des possibilités d'engagement par rapport au monde créé. L'engagement pour les scolastiques n'était pas une simple affirmation théorique mais une réponse à la recrudescence des mouvements dualistes qui considéraient le monde matériel comme étant abandonné de Dieu. Les scolastiques ont reconnu que ces mouvements ont lancé un défi à la foi chrétienne³¹¹. Alors leur conception de la théorie de la nature était une réponse à ce défi. A ce stade, Porter souligne la nécessité de l'éthique de répondre aux problèmes réels de l'être humain. Corrélativement, les engagements théologiques incluaient l'intégrité et le statut de l'Écriture sainte³¹².

Les scolastiques avaient une autre façon d'articuler la raison spéculative (théorique), la raison pratique et les vertus. Pour eux, la raison pratique présuppose toujours la dimension spéculative de la raison. Les désirs de l'accomplissement et à la réalisation de soi qui poussent à l'action ne seraient possibles sans l'expérience de la vie pratique qui est le propre de tout être humain.

³¹⁰ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 304.

³¹¹ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 305.

³¹² « The natural law reflexion [...] offered resources for incorporating the best of twelfth century natural philosophy into Christian theological reflexion. The resultant concept of the natural law thus reflected the best understandings of nature that were available at the time.

Even more important, it represented an attitude of openness to natural philosophy that kept it from becoming rigid and unrealistic. At the same time, it was a theological concept in the distinctively Christian sense of reflecting a particular set of theological commitments, grounded in a particular, doctrinally informed reading of scripture ». PORTER, *Natural law and Divine Law*, p. 305

Chez les scolastiques, l'ordre de nature, l'ordre de raison et l'Écriture³¹³ entretenaient une relation dynamique. Il y avait un mouvement de «va et vient» entre eux. Les scolastiques avaient conscience qu'il y a une différence entre ces trois éléments constitutifs de la loi naturelle, tout autant qu'ils étaient conscients qu'il y a une différence entre l'ordre naturel et le conventionnel. Leur but n'était pas de distinguer avec exactitude le naturel de ce qui ne l'est pas. Ils voulaient plutôt créer un cadre de discussion pour la vie sociale³¹⁴.

Pour Porter, la théorie de la loi naturelle des scolastiques offre à la théorie de Finnis le contexte, voire le cadre de réflexion philosophique dans lequel les phénomènes de la moralité, les questions du bien et du mal peuvent être interprétés et évalués³¹⁵.

La théorie de la loi naturelle offre des ressources nécessaires qui permettent d'évaluer d'une façon nuancée les différentes mœurs. Sa façon d'aborder les réalités des gens fait développer l'attitude de tolérance à l'égard de la différence. Elle conduit aussi à ne pas juger les traditions différentes de la nôtre comme intrinsèquement mauvaises ou injustes. Bien au contraire, elle valorise la différence. Cela fait dire que la loi naturelle des scolastiques est ouverte. Elle recherche la vérité partout où elle est. Sur ce point, nous pouvons souligner la force de la théorie de Finnis qui insiste sur la dimension réflexive des biens fondamentaux. Nous avons souligné que cette dimension permet de dépasser la catégorie des désirs personnels pour s'ouvrir aux désirs fondamentaux qui favorisent l'épanouissement de soi et des autres. De tels désirs ouvrent l'être humain à l'altérité, brisent les divisions, cherchent les intérêts communs.

³¹³ Nous développerons davantage le pôle de l'écriture au chapitre cinquième. Ce chapitre sera consacré à la critique théologique des biens fondamentaux.

³¹⁴ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 306.

³¹⁵ PORTER, *Natural and Divine Law*, p. 308.

Comme nous le verrons au chapitre cinquième, au niveau théologique, disons que la loi naturelle offre des critères qui permettent d'évaluer les mœurs. Elle considère chaque mœurs comme étant une expression de la nature humaine qui porte son intégrité, même si les valeurs véhiculées par ces mœurs ne sont pas conformes à la foi chrétienne, la loi naturelle reconnaît leur importance pour l'être humain. En d'autres termes, la loi naturelle reconnaît la diversité des valeurs et des pratiques.

Pour évaluer chacune des valeurs et pratiques aujourd'hui, l'éthique doit tenir compte des valeurs humaines authentiques. C'est au sein de la communauté que les valeurs humaines sont discernées. C'est dans la communauté que le chrétien discerne les valeurs intelligibles de celles qui ne le sont pas. Certes, l'être humain a des potentialités qui lui permettent de discerner les valeurs intelligibles et les valeurs qui demandent d'être recherchées et poursuivies, mais compte tenu des limites humaines, Porter privilégie le discernement communautaire.

Conclusion du chapitre quatrième

Comme nous l'avons dit au début de ce chapitre, notre objectif consiste à faire la critique de la théorie des biens fondamentaux afin de l'améliorer. Dans ce chapitre, nous avons souligné, à la lumière de Porter, les points forts de cette théorie, à savoir, les valeurs humaines communes qui vont au-delà des cultures et des époques. Sur le plan personnel, la théorie de Finnis permet la responsabilité dans l'agir, l'engagement personnel, la motivation. L'être humain est plus déterminé à partir de son intériorité qu'à partir des normes extrinsèques ou d'une source téléologique. En d'autres termes, dans la théorie des biens fondamentaux, l'être humain a la capacité de choisir intentionnellement et la capacité d'initiative. La raison pratique est importante car l'être humain peut s'apprécier lui-même comme étant acteur de son agir et non comme un simple instrument. Porter a souligné cet aspect chez Finnis dans la comparaison qu'elle a faite avec la théorie des proportionnalistes. Ce qui veut dire que la théorie des biens fondamentaux a quelque chose d'édifiant qui peut amener l'être humain à poursuivre son action jusqu'au bout.

Outre les aspects positifs relevés, Porter a souligné quelques limites de cette théorie. Personnellement, nous trouvons certaines de ces critiques discutables. C'est le cas par exemple de la question de l'irréductibilité d'un bien à un autre. Cette critique demande que Porter considère la théorie des biens fondamentaux dans son ensemble au lieu de faire une lecture qui enlève un aspect, voire un élément de son ensemble. Par ailleurs, la critique de Porter aurait sa place si Finnis avait précisé en disant, qu'en toutes circonstances, aucun bien ne doit être réduit ou sacrifier au profit d'un autre. Mais comme cette précision ne figure nulle part, cela laisse voir en filagramme qu'il y a des circonstances dans la vie qui pourront amener l'être humain à poursuivre plus certains biens que d'autres.

Par ailleurs, d'autres critiques de Porter demandent d'être prises en considération pour améliorer la théorie de Finnis. C'est le cas par exemple de la non-hiérarchisation des biens fondamentaux. Tout comme Finnis accorde la priorité aux biens fondamentaux par rapport aux biens instrumentaux, Porter demande de s'inspirer des scolastiques, surtout de Thomas d'Aquin qui donne un ordre hiérarchique à ce qu'il appelle tendances naturelles qui sont les biens fondamentaux chez Finnis. Dans l'ordre qu'il donne, il y a d'abord ce que l'être humain partage avec toutes les autres créatures : la vie, la protection de la vie, ensuite, ce qu'il partage les animaux : la propagation de l'espèce, enfin, ce qui lui est propre: la recherche de la vérité sur Dieu et la vie en société. Cette hiérarchisation peut aussi être valable dans la théorie des biens fondamentaux. C'est ce que nous avons fait d'une façon implicite en parlant des différents domaines d'expériences au point 3.2.

Par rapport à la notion des biens fondamentaux qui sont évidents en eux-mêmes et pour tout le monde, nous sommes d'accord avec Porter qui demande de se référer à Thomas d'Aquin qui a un point de vue nuancé. Bref, l'approche de Thomas d'Aquin respecte et tient compte de l'expérience personnelle. C'est la raison pour laquelle il dit qu'il y a des choses qui sont connues de tous parce que tous en ont l'expérience et qu'il y a aussi des choses qui sont connues uniquement par des sages et ceux-ci ont la charge d'en instruire les autres.

Au regard de ce qui précède, disons que la version de Porter est plus réaliste. Elle distingue la notion d'évidence par rapport au sujet et par rapport à l'objet, c'est-à-dire, les biens fondamentaux eux-mêmes. Par rapport à l'objet, la position de Porter, voire de la loi naturelle scolastique, va dans le même sens que celle de Finnis : les biens sont évidents en eux-mêmes. Mais par rapport au sujet, la notion d'évidence dépend de plusieurs facteurs : l'expérience, *l'habitus*, la culture, l'éducation, etc.

Donc, pour plus de réalisme, la théorie des biens fondamentaux de Finnis devra tenir compte de cette critique de Porter.

Porter et Finnis, malgré les différentes approches qu'ils utilisent, ont le souci de bâtir l'éthique à partir de la loi naturelle. Compte tenu de l'écart qui sépare le monde contemporain des scolastiques, Porter demande de faire un retour à la théorie des scolastiques, mais un retour renouvelé car cette théorie regorge de beaucoup d'éléments qui peuvent éclairer l'éthique d'une façon générale.

De son côté, Finnis a eu l'audace de proposer une nouvelle théorie de la loi naturelle. Pour que cette théorie se situe dans un processus historique et progressif, nous pensons que la dialectique avec la théorie de Porter est nécessaire. Cela la (la théorie des biens fondamentaux) rendrait plus pertinente dans sa vision de l'être humain, notamment dans la recherche des solutions qui permettraient à celui-ci d'être épanoui et de s'accomplir en lien avec les membres de sa communauté.

La nécessité de la dialectique de la théorie des biens fondamentaux avec la théorie de Porter se vérifie par exemple au niveau de l'articulation entre la raison théorique et la raison pratique, les vertus et la raison pratique, les normes et la raison pratique. Finnis reconnaît la nécessité de maintenir une tension équilibrée entre tous ces pôles. En parlant des biens par exemple, Finnis reconnaît qu'il est réducteur de les limiter uniquement à la raison théorique, à la nature humaine métaphysique³¹⁶. Dans son dialogue avec Aristote, Finnis insiste qu'il faut articuler à la fois la nature humaine métaphysique et la raison pratique³¹⁷. A ce propos, il dit que la raison pratique est importante. Elle permet de faire des choix parmi tant de possibilités qui se présentent à

³¹⁶ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 4.

³¹⁷ « My thesis, then, is this : one's primary understanding of human good, and of what it is worthwhile for human beings to seek to do, to get, to have and to be, is attained when one is considering what it would be good, worthwhile to do, to get, to have, and to be, i.e., by definition, when one is thinking practically. My thesis does not for a moment any that the understanding thus attained can be integrated into a general account of human nature, i.e. of human potentialities and their various forms of fulfillments. What I do assert is that our primary grasp of what is good for us [...] is a practical grasp ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 13.

nous. De même, il est aussi réducteur de ne considérer que la raison pratique et mettre de côté l'ordre de nature³¹⁸.

Pour Finnis, une éthique au sens plein du terme doit pouvoir concilier et articuler la raison pratique et la raison théorique. Une bonne interrogation et une bonne relation de la raison théorique forme le caractère du jugement de la raison pratique dans la poursuite de la vérité dans les choix que l'être humain fait. L'articulation de la raison théorique et de la raison pratique situe l'être humain dans le processus de la réalisation de soi car l'être humain est à la fois déterminé par la raison théorique et il participe à sa finalité par la raison pratique.

D'après Finnis, toute théorie éthique doit être en mesure de démontrer les distinctions et les relations entre les valeurs et les normes morales. Même si la raison pratique saisit les possibilités des biens comme valeur, cela ne génère pas des domaines, des possibilités dans les choix nécessaires. Cependant, il y a une différence entre les déclarations de Finnis et sa manière de fonctionner car, dans sa théorie, il met plus l'accent sur la raison pratique. Il insiste sur la délibération et le choix³¹⁹. Au niveau des valeurs par exemple, Finnis dira que, même si certaines valeurs découlent de la nature humaine, ce n'est certainement pas à partir d'une intuition émanant de la nature que découle le principe de l'éthique. Ceci relève du domaine de la raison pratique qui est capable de décision et de choix parmi les différentes possibilités qui se présentent à l'être humain. Un choix moral est celui qui respecte les biens fondamentaux qui sont sources de réalisation et d'accomplissement de l'être humain.

Pour pallier les limites de la théorie des biens fondamentaux, la dialectique, en relation avec la théorie de Porter peut aider la théorie des biens fondamentaux à maintenir une tension équilibrée entre l'ordre de raison et l'ordre de nature. De la

³¹⁸ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 4.

³¹⁹ FINNIS, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 280.

manière dont les scolastiques ont élaboré la théorie de la loi naturelle, Porter souligne qu'il y avait un mouvement de va et vient entre la nature, la raison et l'Écriture. La théorie des biens fondamentaux devrait développer cette dynamique afin qu'il y ait une harmonie dans l'articulation entre la raison théorique et la raison pratique, les vertus et la raison pratique.

À l'instar des scolastiques qui maintenaient une tension équilibrée entre la raison théorique et la raison pratique, nous pensons que la théorie des biens fondamentaux devrait faire autant, car la délibération, le choix que prône Finnis sont suffisants pour déterminer la conformité d'un acte avec les vertus dans une situation donnée. Mais s'il manque la délibération prudente, le sens désigné par la raison pratique serait vide de contenu. Donc, le rapport entre la raison théorique et la raison pratique, les vertus et la raison pratique doit être dynamique et symétrique. Les vertus donnent à la raison pratique le contenu nécessaire afin de décider et de choisir d'une part, et d'autre part, la raison pratique permet d'éclairer le jugement sur l'acte à poser. C'est dans ce mouvement de va et vient que la théorie des biens fondamentaux tendrait vers son objectif qui est l'épanouissement et la réalisation intégrale humaine.

Les scolastiques articulaient la nature, la raison et l'Écriture. Dans ce chapitre, nous avons surtout insisté sur la relation entre l'ordre de raison et l'ordre de nature. Dans le prochain chapitre, notre réflexion portera sur le pôle de l'Écriture, c'est-à-dire la relation à Dieu. Il est certainement vrai que l'être humain est appelé à participer à son processus de réalisation par la raison pratique, mais il y a aussi des causes externes de la réalisation qui demandent d'être prises en considération: Dieu. Finnis et ses collègues l'appellent « source supra naturelle de sens et de valeur ». À la place de la « source supra naturelle de sens et de valeurs », nous voulons parler du Dieu de Jésus

Christ comme repère pour l'éthique destinée aux chrétiens. Ce Dieu appelle chacun à vivre les béatitudes, les vertus théologiques.

La question qui se pose est de savoir, devant la multiplicité des valeurs qui foisonnent dans la société et auxquelles l'être humain fait face, quelles solutions l'éthique théologique peut elle lui apporter et qui vont le rejoindre dans les questions qu'il se pose dans sa quête de sens, sa recherche d'épanouissement et d'accomplissement? Comment les valeurs prônées par le Dieu de Jésus Christ peuvent-elles être source inspiratrice pour le vivre ensemble?

Le chapitre cinquième tentera de répondre à ces questions à la lumière de plusieurs auteurs, en l'occurrence, Germain Grisez qui est l'instigateur de la théorie des biens fondamentaux, Joseph Fuchs et Philippe Bordeyne.

Chapitre 5 : APPORT THÉOLOGIQUE

Dans la problématique de la thèse, nous avons annoncé que notre objectif consiste à chercher les valeurs et les principes favorisant le vivre ensemble, l'épanouissement de chacun et de tous. Au chapitre premier, les recherches faites à partir de la culture pharaonique et des cultures africaines ont relevé que la vie est la valeur fondamentale chez Mveng (définie par certains auteurs comme la relation et la solidarité). C'est autour d'elle que les activités quotidiennes sont organisées.

Les chapitres deuxième et troisième ont étudié la théorie des biens fondamentaux de Finnis. Cette théorie fonde le principe de l'éthique sur la raison pratique. Selon Finnis et ses collègues, ce qui est primordial en éthique c'est la délibération et le choix, car l'éthique est pratique. La raison pratique est la norme qui guide les choix. Dans le même sens, Finnis soutient que la raison pratique permet à l'être humain de découvrir les biens qui sont des fins en eux-mêmes, des buts à poursuivre, des raisons d'action.

Au chapitre troisième, nous avons développé les caractéristiques des biens fondamentaux. Certaines parmi elles ont retenu notre attention, parce que critiquées par plusieurs auteurs, en l'occurrence Jean Porter. Il s'agit des biens fondamentaux évidents en eux-mêmes et pour tous, de l'incommensurabilité des biens. C'est dans cet ordre que Porter demande de nuancer l'idée de l'évidence pour tous et donner un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux.

Retournant à la théorie des biens fondamentaux, disons que Finnis a tenté de répondre à la question de repères en éthique en proposant une éthique fondée sur la raison pratique qui s'enracine sur les biens fondamentaux. Pour l'épanouissement humain, pour combattre l'arbitraire, Finnis recommande de poursuivre tous les biens fondamentaux et de ne négliger aucun. Certes, les circonstances peuvent conduire

l'être humain à poursuivre certains biens plus que d'autres, mais cela ne doit pas l'amener à les exclure. Comme principe, voire recommandation, Finnis suggère que l'être humain poursuive chaque bien fondamental. En revanche, il doit envisager comme maux les choses qui y sont opposées. Poursuivre chaque bien fondamental pour ce qu'il est, signifie aussi qu'il faut poursuivre la religion ou le rapport à la « source supra naturelle de sens et de valeur » au même titre que les autres biens fondamentaux.

En incluant la religion dans la liste des biens fondamentaux, disons que Finnis reconnaît la place de celle-ci dans l'épanouissement de soi et la relation interhumaine. C'est pourquoi il situe la religion au même titre que les autres biens fondamentaux. De plus la manière dont il parle de la religion est ouverte à la diversité religieuse. Mais, pour rester fidèle à notre projet de départ cherchant des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible et d'offrir des repères à l'éthique, notre présentation de la religion, dans les biens fondamentaux, ne suivra pas celle de Finnis qui donne lieu à une diversité de représentations de Dieu. Notre approche parlera plutôt du Dieu de Christ qui appelle à vivre les béatitudes. Donc, ce chapitre qui se veut théologique s'adresse surtout aux chrétiens. Mais il n'est pas exclusif car elle laisse la place aux hommes et aux femmes des autres confessions religieuses d'étudier des possibilités pour y trouver ce dont ils ont besoin pour leur épanouissement ou qu'ils jugent utile à la vie.

Finnis offre une approche des biens fondamentaux qui est universelle. Des confessions religieuses différentes peuvent s'y référer pour bâtir leur vision du monde et le vivre ensemble. Mais cette façon générale de parler de la religion dépasse la portée de notre recherche. Conscients de cette réalité, nous circonscrivons la religion dans le cadre du christianisme.

Pour mener ce chapitre à son terme, nous le subdivisons en trois grandes sections. La première étudiera le rapport entre le premier principe de l'éthique et le bien fondamental qu'est la religion ou la source «supra humaine de sens et de valeurs» à la lumière de Germain Grisez. La deuxième tentera de dégager l'apport de l'éthique christocentrique aux défis que comporte le vivre ensemble, l'épanouissement de soi. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les travaux de Josef Fuchs et Philippe Bordeyne. La troisième tentera de présenter autrement la théorie de Finnis à partir des critiques relevées au chapitre quatrième et du développement de ce chapitre.

5.1 - Relation entre la religion et les biens fondamentaux

La liste de Finnis présente la religion comme un des éléments des biens fondamentaux qui demandent d'être poursuivis et recherchés pour ce qu'ils sont. Celle-ci est considérée comme bien fondamental parce qu'elle présente dans toutes les cultures. Bien que Finnis soit ouvert dans la présentation de la religion, notre recherche se limitera exclusivement à la manière dont la théologie chrétienne comprend la religion. Dans cette section, nous découvrirons le lien existant entre la religion et la raison pratique. Cette étude se fera selon les travaux de Germain Grisez.

Grisez est l'instigateur de la nouvelle théorie de la loi naturelle. Il a commencé sa carrière comme philosophe. Progressivement, il s'est orienté vers la théologie. Ce qui fait qu'il est connu comme philosophe et théologien³²⁰ tandis que son collègue Finnis, même s'il lui arrive de développer quelques réflexions d'ordre spirituel, il est plus connu comme philosophe. Ce qui est intéressant chez les deux, c'est qu'ils se complètent et leurs théories se rejoignent dans plusieurs domaines. Dans certaines de leurs publications, le lecteur peut difficilement faire la différence dans l'argumentation

³²⁰ Le fait que Grisez soit philosophe et théologien influence son point de vue de la morale par rapport à John Finnis qui est plus rationnel.

de l'un et de l'autre. Mais avec un peu d'attention, il peut se rendre compte que l'argumentation de Grisez a une teinte théologique. Cela laisse parfois penser qu'il est plus intuitionniste que cognitiviste. Il se réfère plus à la Bible. L'exemple d'une telle pratique est donné dans la signification du bien et du mal. A ce propos, il fait allusion à la création en disant que Dieu vit que cela était bon³²¹. C'est à partir du récit de la création qu'il explique le bien. Par contre, Finnis est plus cognitiviste.

Pour ne pas reprendre la théorie des biens fondamentaux qui a été assez développée aux chapitres deuxième et troisième, le recours à Grisez se limitera seulement sur le rapport entre la raison pratique et la relation à Dieu telle qu'exprimée dans la religion.

5.1.1 – La religion

Dans son concept de la religion, Grisez évite des attitudes conflictuelles qui opposent les croyants aux non-croyants, le sacré au profane. Pour lui, une attitude conflictuelle est unidimensionnelle, soit elle considère la religion et rejette le profane, et vice-versa. Grisez veut aussi éviter les préjugés que les humains pourraient avoir sur la religion. Par exemple, des préjugés tels que la conception de la religion comme quelque chose d'indispensable, voire importante que toutes les structures sociales; la religion et l'éthique vont de pair. Ce qui veut dire qu'une personne croyante et pratiquante vit des vertus qui sont compatibles avec le vivre ensemble. Pour Grisez, de telles affirmations dénotent des préjugés car, même si la religion et l'éthique vont ensemble, il n'y a pas systématiquement une connexion entre la croyance religieuse et les comportements moraux. L'existence quotidienne le prouve. Il y a des atrocités qui sont commises aussi bien par les personnes croyantes que par les non croyantes. Tout

³²¹ Germain GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 115.

comme il y a des gens qui n'ont aucune conviction religieuse, ne s'identifient à aucune religion, mais qui mènent une vie exemplaire. Ceci montre que les valeurs humaines sont ancrées dans tout être humain et c'est chacun qui les met en application à partir des jugements qu'émet la raison pratique. Certes, l'être humain est fondamentalement bon et possède des potentialités qui le disposent au bien. En dépit de cette réalité, Grisez reconnaît que l'engagement religieux donne plus de force à ce dernier afin de développer des attitudes favorables pour le vivre ensemble³²².

Dans la plupart de ses ouvrages, Grisez souligne que tout ce qui a trait à la religion, à la foi et à la spiritualité est quelque chose de plus grand que l'humanité. C'est grâce à la dimension spirituelle que l'être humain peut transcender et développer des habiletés, bâtir des projets pour améliorer sa condition de vie, ainsi que celle de sa progéniture. Sans la foi par exemple à quelque chose de plus grand que l'humanité, l'être humain serait tenté de chercher seulement les biens utiles qui sont pour ici et maintenant, et négligerait les biens fondamentaux qui demandent d'être poursuivis et recherchés parce qu'ils sont sources d'accomplissement et de réalisation de soi.

Grisez définit la religion comme la tendance qu'a l'être humain d'essayer d'établir de bonnes relations avec les puissances inconnues. En un mot, la religion est une harmonie avec Dieu. Comme tel, Grisez ne cherche pas à donner une définition précise de la religion. Ses explications tentent simplement d'identifier la religion comme une réalité présente dans toutes les cultures. Si les autres biens fondamentaux sont intrinsèques à l'être humain, la religion est un bien extrinsèque. Grisez la considère comme un bien fondamental, non pas à cause de l'être humain dans sa singularité, mais comme une réalité présente dans toute culture. Celle-ci a une influence considérable dans les choix que l'être humain fait. D'après lui, les

³²² GRISEZ and SHAW, *Beyond the New Morality*, p. 199.

anthropologues acceptent la religion comme un bien fondamental. Elle a des principes qui peuvent être utiles pour la vie humaine³²³.

5.1.2 – La révélation

Parmi les biens fondamentaux, Grisez accorde une importance particulière à la religion. Mais il ne l'assimile pas à Dieu³²⁴. Nous tomberons dans l'idolâtrie si nous identifions la religion à Dieu. C'est d'ailleurs le reproche que Grisez fait au fanatisme religieux³²⁵. Si nous ne devons pas élever la religion au rang de Dieu, cela veut dire que nous ne devons pas non plus absolutiser le bien fondamental qu'est la religion. Dieu, nous ne savons pas exactement qui il est, mais nous pouvons nous référer à lui par les rapports qui existent dans la création. C'est cela qui fait dire qu'il est la source finale d'existence, de perfection et de l'ordre moral dans l'univers. La relation que la création a avec Dieu permet à l'être humain de parler de Dieu d'une part, d'autre part avec la grâce de la révélation, Dieu est connu non seulement comme à l'origine de toute chose mais aussi l'instigateur de notre communion avec lui.

Bref, la religion n'est pas Dieu. Dieu est tout autre. Nous ne pouvons pas le connaître sauf sur les bases d'un rapport profond avec lui. La religion est un bien fondamental excellent en lui-même, mais architectonique, c'est-à-dire que la religion en tant que bien fondamental a la fonction d'organiser ou de déterminer les biens qui doivent être recherchés et poursuivis. Le type de biens qui appartient à la religion est de la catégorie des biens réflexifs ou existentiels, c'est-à-dire un bien qui appelle l'être

³²³ GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee: The Bruce Publishing, 1964, p. 64.

³²⁴ « [...] The good of religion, should not be confused with good himself, nor with the divine life in which Christians share by adoption; it is by itself only one human good alongside the others ». GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 133.

³²⁵ « Religions fanaticism, he warns, is a form of idolatry in which the created good of religion is wrongly exalted to the position of divinity ». GRISEZ and BOYLE, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, p. 309.

humain à bâtir l'harmonie entre lui et les autres³²⁶. Selon Grisez, la justice, l'amitié entre l'être humain et les autres sont des aspects de la religion comme un bien réflexif. Et tout bien réflexif se réalise à travers des choix³²⁷. Donc le bien de la religion rend l'être humain participatif et actif à la vie individuelle et collective.

En comparant la religion aux autres biens fondamentaux, Grisez souligne qu'elle a une caractéristique particulière. Généralement, la poursuite d'un bien fondamental exige que l'être humain y consacre plus d'effort, de réflexion. Et les circonstances peuvent l'amener à poursuivre un bien plus que d'autres. Ce n'est pas le cas pour la religion, car elle est un bien qui englobe ou organise les autres biens. Pour ce faire, elle exige que l'être y fasse toujours attention afin de suivre ses recommandations qui sont pour l'épanouissement de soi, le mieux-vivre et l'être ensemble.

Dans le développement des caractéristiques des biens fondamentaux, Grisez et Finnis insistent à plusieurs reprises qu'ils sont incommensurables. La religion est un bien excellent. Selon Grisez, les gens donnent ou sont tentant de donner un ordre quelconque aux biens ou une hiérarchie de valeurs par rapport au choix qu'ils font dans leur vie. En se comportant de la sorte, la religion correspond au bien primaire d'une personne. Qu'à cela ne tienne, Grisez refuse de dire que la religion est un bien supérieur aux autres.

Dans le christianisme, les biens fondamentaux prennent tout leur sens dans la religion. L'être humain est unifié dans sa nature humaine et religieuse. Selon Grisez, l'engagement des chrétiens dans la poursuite de chaque bien fondamental, est leur participation à l'œuvre rédemptrice du Christ. Le salut apporté par le Christ n'est pas pour une certaine catégorie de personnes mais il est adressé à tout le monde. Tous

³²⁶ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 135.

³²⁷ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 132.

doivent y participer. Les biens fondamentaux sont pour l'accomplissement de la personne en tant qu'individu et membre de la communauté. C'est dans la poursuite de chaque bien que les chrétiens parviennent à construire le corps du Christ qui est l'Église. La question qui se pose est de savoir qu'apporte de plus la foi ou la religion aux chrétiens si la religion est au même titre que les autres biens?

Pour esquisser une réponse à cette question, Grisez part de l'argument selon lequel le point de départ de la révélation de l'humanité avec Dieu est la réception de sa révélation à vivre la foi³²⁸. La foi est comprise comme une « relation spatiale » à quelqu'un qui n'est pas un « être humain ». Bref, elle n'est pas une expérience avec une personne humaine. « L'autre reste caché »³²⁹. Il est tout autre, c'est-à-dire insaisissable. Par la foi, l'être humain accepte le Dieu caché et s'engage à faire sa volonté. Cela suppose deux actes : l'obéissance à Dieu et l'assentiment à sa parole telle que contenue dans la révélation³³⁰. En d'autres termes, la foi est une soumission à la révélation divine par le biais de l'ascension des vérités révélées. La foi exige également une morale d'obéissance.

Comme telle, la loi morale d'obéissance à la volonté de Dieu ou à la loi divine est introduite par l'acte de foi. Grisez l'exprime en disant qu'une fois que Dieu se révèle comme personne et étend son invitation à vivre une amitié intime avec lui, l'humanité a raison de coopérer³³¹. Dans l'acte de foi, l'être humain entre en communion avec Dieu par un engagement où il est conscient de son unique et radicale dépendance à Dieu. Entrer en relation avec Dieu c'est vivre l'alliance avec Lui.

³²⁸ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 706.

³²⁹ GRISEZ, *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975, p. 361.

³³⁰ « Both welcoming God's deeds and assenting to the truth of the words by which he gives propositional expression to the mystery contained in the deeds ». GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 482.

³³¹ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 278.

Dans ce mouvement de relation ou d'alliance avec Dieu, l'être humain coopère à la volonté de Dieu par une réponse personnelle. Sa relation avec Dieu est asymétrique. L'être humain ne peut rien changer en Dieu. Par contre, Dieu seul est en mesure de prendre des décisions concernant la vie que l'être humain partage avec lui. Ces décisions déterminent en quelque sorte le droit positif.

Cet argument de Grisez a un lien avec la théorie de la loi naturelle de Thomas d'Aquin. Pour ce dernier, la loi naturelle est notre participation à loi divine³³². Ce qui est intéressant chez Grisez et Thomas d'Aquin, c'est l'applicabilité des lois qui entrent en vigueur dans le domaine de la foi, c'est-à-dire la relation d'amour et d'obéissance à Dieu. Pour Grisez, la relation d'alliance avec Dieu vient de ce contexte. En soi, la relation de l'être humain à Dieu est universellement reconnue et elle est présente dans toutes les cultures. Mais la façon dont elle se présente revêt diverses facultés ou formes.

Dans l'histoire de la révélation, l'accent est mis sur l'harmonie que l'être humain doit avoir avec Dieu. Pour que cela soit possible, l'être humain est appelé à aimer Dieu par-dessus tout³³³. Selon Grisez, l'harmonie avec Dieu n'est pas seulement du domaine des croyants. Elle concerne aussi des personnes de bonne volonté. C'est tout le monde qui est appelé à respecter les biens fondamentaux. Mais par rapport aux non-croyants, la foi change la perception du croyant du bien fondamental qu'est la religion. Ce changement est dû au fait que la foi donne à la religion un contenu. De plus, elle donne des obligations qui guident l'être dans sa relation à Dieu. La foi a un contenu qui engage le croyant à assumer ses responsabilités.

Les responsabilités ne sont pas imposées de l'extérieur. Elles découlent plutôt des réalités de l'être humain. Elles viennent de l'intérieur. L'intérieur n'est possible

³³² *Somme Théologique*, I-II. q. 91.2.

³³³ GRIZEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 511.

que dans la mesure où l'être cesse d'être gouverné par le déterminisme et une tierce institution. Mais que son action et son agir découlent en toute liberté de sa force intérieure : sa subjectivité. Cette intériorité s'acquiert du passage de l'objectivité à la subjectivité. Cela peut être comparé au passage de l'avoir (qui est de l'ordre de l'objectivité) à l'être (qui est de l'ordre de la subjectivité). En acceptant d'assumer ses responsabilités, l'être humain inscrit son existence dans la mouvance de l'être.

5.1.3 – Les modes de responsabilités

Les responsabilités sont du côté de l'agir pratique. En inscrivant les responsabilités du côté de l'être, Grisez affirme qu'elles sont enracinées dans le principe général de l'éthique, à savoir que le bien est à faire et le mal à éviter. Pour lui, ce n'est pas en obéissant aux normes externes de Dieu que l'être humain est moralement bon. Sa bonté morale découle de sa recherche et de sa participation aux biens parce que ces biens sont humainement vrais et ils lui permettent de faire ainsi. Même si Grisez insiste sur le sens d'une démarche personnelle et délibérée sur le plan de la responsabilité, il ajoute aussi que, si l'être humain associe l'obéissance à la volonté de Dieu et la responsabilité, les deux dimensions deviennent des responsabilités qui croissent dans les biens fondamentaux.

Grisez distingue huit modes de responsabilité qui ressemblent aux béatitudes telles que décrites par Saint Matthieu. Ils peuvent se résumer comme suit :

- Accepter tout comme un don de Dieu même le fruit de son travail.
- Se reconnaître comme membre du corps du Christ et accepter son rôle limité.
- Laisser de côté tout ce qui n'est pas nécessaire à la réalisation de sa vocation et à l'accomplissement de soi.
- Supporter sans crainte ce qui est nécessaire ou utile à l'accomplissement de sa vocation.
- Etre miséricordieux comme la miséricorde de Dieu révélée en Jésus.
- Vivre selon la foi
- Répondre au mal par le bien.

- Ne pas faire le mal pour qu'il en résulte le bien. Accepter de coopérer avec Jésus à l'amour rédempteur³³⁴.

Ces modes de responsabilité ne sont pas des obligations mais des principes intermédiaires permettant de poursuivre les biens fondamentaux en général.

Le développement de cette section a révélé que la relation à Dieu, qui s'exprime mieux à travers la religion, est un bien fondamental au même titre que les autres. Mais Grisez trouve qu'elle est excellente car elle englobe et organise les autres biens. Elle donne à la raison pratique un contenu pour juger, discerner et choisir le bien véritable qui va dans le sens de l'épanouissement et l'accomplissement humains. Elle exige la foi afin de s'ouvrir au transcendant en acceptant de faire sa volonté.

La foi religieuse a un contenu qui engage l'être humain à assumer ses responsabilités, non seulement à partir de l'extériorité, mais surtout à partir d'une dynamique qui prend sa source dans l'intériorité de la personne.

Grisez vient de montrer l'importance de la religion en éthique, notamment dans le vivre ensemble (la construction du corps du Christ : l'Église), l'accomplissement de soi. Dans la section qui suit, nous voudrions axer notre réflexion surtout sur le Christ pour voir comment il peut aider à faire face aux défis éthiques qui se rapportent au vivre ensemble.

La question fondamentale qui se dégage est de savoir : en proposant le Dieu de Jésus Christ comme modèle en éthique contemporaine, qu'apporte-t-il en éthique d'une façon générale? Cette question nous amène à développer la morale christocentrique destinée surtout à un monde chrétien.

³³⁴ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 654.

5.2 - La morale christocentrique

La théorie des biens fondamentaux de Finnis est une reprise de la théorie de la loi naturelle de Thomas d'Aquin. Cette théorie met en exergue, d'une part, les potentialités humaines à développer pour faire advenir l'humanité en soi et autour de soi, d'autre part, elle accorde une place à la relation au transcendant. Ceci laisse voir que l'épanouissement de l'être humain découle de ses efforts et de la relation au transcendant.

Dans la logique de ce qui précède, nous sommes portés à affirmer que, la poursuite de la visée de la vie bonne et épanouie ne consiste pas seulement à faire des choix rationnels mais elle est aussi une manière de voir le monde et d'être au monde. Pour que ce second aspect, la communauté croyante joue un rôle important dans l'épanouissement de ses membres et dans la poursuite d'une vie bonne.

Dans le rôle qui lui revient, la communauté doit être en mesure de former ses membres afin qu'ils comprennent que l'épanouissement de soi, la vie bonne et l'harmonie avec les autres dépassent les seules forces de la délibération et de choix ou d'un choix rationnel. La symbolique et l'herméneutique des écritures, à en appuyer sur la fraternité d'une communauté peuvent aussi amener chacun à accéder à la vérité qui les réalisera. C'est ce que nous avons vu chez Grisez en affirmant que la foi a un contenant qui peut orienter l'agir humain vers un mieux-vivre.

Finnis fait de la relation à Dieu un bien fondamental. Avec Grisez, nous avons vu que ce bien est excellent, il ordonne et regroupe les autres biens fondamentaux. La relation à Dieu est mieux exprimée par le canal de la religion.

En tête de ce chapitre, nous avons souligné que la manière dont Finnis et ses collègues présentent Dieu a une portée universelle de telle manière qu'il puisse être abordé dans toutes les cultures. Nous avons souligné que cela dépasse la portée de

notre recherche. C'est pourquoi nous nous limitons au Dieu de Jésus Christ. Nous parlerons de Lui tel qu'il est révélé dans la religion chrétienne. Comme Grisez l'a bien souligné à la section 5.1.2, notre représentation de Dieu n'est pas absolue. Elle est ouverte à d'autres représentations afin d'intégrer ce qu'elles ont de vrai, de bon, de support pour la foi.

La question qui se dégage est de savoir si la foi au Christ engendre un modèle de vie, des attitudes et des comportements. Dans la question que nous venons de poser, ce qui est important à discerner, c'est que la vision chrétienne du monde est liée à un type de caractère, de personnalité, elle-même dépendante des récits portés par la tradition, voire sur le récit et la mémoire dangereuse de la passion et de la résurrection du Christ. Ce qui nous fait dire que la foi fournit aux croyants des repères pour s'orienter au monde et vivre en harmonie avec les autres. Dans la section qui suit, voyons avec Fuchs ce que la foi au Dieu de Jésus Christ apporte de plus en morale et comment elle peut conduire l'être humain à poursuivre la visée d'une vie bonne et épanouie

5.2 .1- Apports de la foi en théologie morale chez Josef Fuchs

Pour répondre à la question ci-dessus, Fuchs distingue deux niveaux différents en morale. Le niveau catégorial et le niveau transcendantal. Le niveau catégorial concerne tout être humain. Ce qui veut dire qu'au niveau catégorial, la théologie morale ne diffère pas des autres formes de morale car les problèmes qu'elle résout et les questions qu'elle traite les concernent aussi. Ce sont des problèmes purement humains. Par exemple, les questions de justice sont abordées tant en théologie morale que dans les autres formes de morale. À ce propos, Fuchs ajoute « que les normes d'action des chrétiens, si on considère leur contenu matériel, ne sont pas des directives

spécifiquement chrétiennes, qui n'auraient donc de valeur que pour les fidèles; ce sont des normes « humaines », ce sont des directives qui correspondent à la qualité (authentiquement) humaine de l'homme »³³⁵. La théologie morale ne se distingue pas des autres formes de morales par son contenu sur le plan des valeurs car des valeurs dites chrétiennes, tels que l'amour des ennemis, le pardon, le don de soi, se retrouvent dans les cultures non-chrétiennes.

En somme, la théologie morale et les autres formes de morale se retrouvent face au niveau catégoriel. Ce niveau comprend tout ce qui a trait aux comportements, aux valeurs et aux vertus de catégories particulières et différentes.

Au niveau transcendantal, Fuchs situe l'être humain dans sa relation à Dieu. Nous retrouvons là le bien fondamental de la relation au transcendant. À ce propos, l'être humain peut accepter d'entrer en relation avec Dieu par l'abandon total de soi, ou il peut refuser un tel abandon³³⁶.

La relation à Dieu est un choix qui se situe au niveau transcendantal. Transformé par la grâce, ce choix s'exprime par la charité. Pour Fuchs, la charité peut être définie comme une ouverture de soi à Dieu³³⁷ et comme l'effort visant à la réalisation de soi³³⁸.

Si le niveau catégoriel se rapporte aux comportements favorables pour la vie sociale ou mieux le vivre ensemble, le niveau transcendantal concerne les attitudes de l'être humain et des normes qui dépassent le conformisme et le légalisme. Il se rapporte à l'être humain dans son intégralité. Ce sont des comportements vertueux comme la foi, l'amour, la vie des sacrements, l'imitation du Christ.

³³⁵ FUCHS, *Existe-t-il une « morale chrétienne ? »* p. 69 - 70.

³³⁶ Josef FUCHS, « Basic freedom and moralit y », dans *Human Values and Christian Morality*, Dublin and Macmillan, 1970, p. 96 - 97.

³³⁷ FUCHS, « Basic Freedom and Morality », p. 105.

³³⁸ FUCHS, « Basic Freedom and Morality », p. 98.

En faisant des rapprochements avec la théorie de Grisez développée à la section 5.1.3, le niveau transcendantal se situera dans la sphère de l'intentionnalité. C'est-à-dire dans l'agir humain à partir d'une énergie qui lui vient de l'intérieur, sous la pulsion de l'Esprit du Christ. Le niveau transcendantal conduit l'humain à adopter un style de vie à l'image du Christ, à assumer sa responsabilité, à coopérer à la volonté de Dieu afin de faire advenir l'humain en lui et autour de lui.

Au regard de ces deux niveaux, il ressort que tout être humain, sans distinction de culture et de religion se retrouve au niveau catégoriel. La spécificité du recours au Dieu de Jésus Christ se trouve au niveau transcendantal. Dans cette sphère, il y a la présence de l'Écriture, des éléments spécifiquement chrétiens tels que les sacrements ou l'imitation du Christ. Mais on pourrait se demander qu'est-ce que la relation à Dieu apporte de plus à la théologie morale chez Fuchs?

Dans sa théorie, Fuchs ramène les vertus théologales à une foi qui espère dans l'amour. Ce qui veut dire que la foi occupe une place importante dans la morale théologique. C'est la foi en Jésus Christ qui donne à la théologie morale sa caractéristique propre. À la question qu'apporte la foi à la morale, Fuchs répond : l'intentionnalité. Non seulement l'intentionnalité, nous disons avec Grisez que la foi motive et engage l'être humain à assumer sa responsabilité. C'est elle qui donne à l'agir chrétien tout son sens. En soi, la foi influence le comportement du chrétien et lui révèle ce qu'est un humain authentique selon la volonté de Dieu. Et la volonté de Dieu est que l'homme vive, se découvre, se comprenne, se réalise et se structure en lien avec d'autres personnes et son univers.

Outre l'intentionnalité et l'engagement, soulignons que la foi structure l'être humain en le reliant à une communauté. Ce lien lui fournit des références qui lui permettent de structurer son identité, de se tenir dans le monde comme le témoin du

royaume de justice et de paix qui s'avance parmi les humains en Jésus Christ. Par exemple, à ceux qui ont été pardonnés, ils pourraient être une communauté de lieu de pardon et d'accueil de Dieu en sachant pardonner et aimer comme le Christ l'a fait. Une telle imitation permet à la foi, non seulement d'inspirer l'existence humaine, mais aussi de saisir l'être humain au plus profond de ses attitudes, de ses tendances, de son caractère jusqu'à rendre sa vie pleinement cohérente dans le Christ.

Face aux enjeux éthiques relatifs au vivre ensemble, à la question de l'arbitraire et à la banalisation du mal, Fuchs affirme que la foi peut servir de repère car la vraie construction de l'être humain passe par l'accueil du mystère de la création, de l'incarnation, de la rédemption et ceci peut être « expression et signe du salut eschatologique déjà présent qui se réalise de plus en plus »³³⁹.

La foi inspire l'agir du chrétien et réinscrit l'agir moral dans sa propre logique. Elle reflète à l'être humain ce qu'est sa véritable image. Sans apporter des solutions spécifiques, elle peut amener l'être humain à donner à son agir, dans un contexte particulier, une finalité propre: faire la volonté de Dieu.

Fuchs exprime l'obéissance à la volonté de Dieu à travers la pensée de Schillbeeckx qu'il a fait sienne: « le chrétien, en s'appuyant sur sa foi, découvrira l'incompatibilité d'une situation sociale avec la foi plutôt que de la manière dont la situation doit être modifiée »³⁴⁰. Ce qui veut aussi dire que la foi reflète à l'être humain son véritable image: celle qu'il doit être.

La foi a aussi une dimension historique. Elle est un langage, une symbolique qui s'adresse au cœur du croyant et lui permet de fonder le sens des valeurs et des normes éthiques auxquelles il se réfère afin de mener une vie éthiquement correcte.

³³⁹ FUCHS, *Existe-t-il une « morale chrétienne ? »* p. 51.

³⁴⁰ FUCHS, *Existe-t-il une « morale chrétienne ? »* p. 60.

C'est dans ce sens que Fuchs parle en quelque sorte de la motivation: la foi motive et éclaire.

En somme, la « foi animée par la parole doit porter des fruits »³⁴¹. Ce qui veut dire que la foi traduite dans des comportements permet de faire ce qui est juste et vrai. Elle permet aussi de dénoncer toute forme de banalisation de mal, de complicité avec le faux. En soi, les vertus théologiques ne concernent pas seulement les aspects spirituels mais l'être humain dans son intégralité. Fuchs exprime cet aspect en disant que « la foi et la charité font que l'être humain fasse attention afin d'avoir une conduite conforme à la qualité »³⁴² d'humain et de chrétien³⁴³. Si la portée de l'agir de la foi englobe tout être humain, n'y a-t-il pas là l'occasion d'affirmer que la morale christocentrique, qui appelle à vivre les vertus théologiques, peut servir de repère pour le vivre ensemble, l'agir ensemble, l'être ensemble? Cette question sera approfondie à la lumière de Philippe Bordeyne qui conçoit les vertus théologiques comme une dynamique qui ouvre l'humain à l'universel ou qui permet l'harmonie sociale.

5.2.2 - Philippe Bordeyne et les vertus théologiques

Dans les sections précédentes, nous avons vu que la foi a un contenu qui inspire, motive, structure, engage l'être humain dans son agir et son être au monde avec les autres. Pour Bordeyne, ces caractéristiques sont importantes pour tout être humain. L'argument principal qu'il avance est que, dans la vie, il y a des situations dans lesquelles l'être humain peut agir, mais aussi des situations dans lesquelles l'agir

³⁴¹ FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne ?* p. 52.

³⁴² FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne ?* p. 52.

³⁴³ La foi fait vivre dans l'amour. Augustin a reconnu cet aspect quand il dit : aime et fait ce que tu veux. Ce qui est fondamental pour le chrétien c'est de reconnaître qu'il est une créature de Dieu, disait Thomas d'Aquin. À ce propos, Dieu a créé l'être humain pour qu'il soit heureux et épanoui, voire, vivre pleinement humain. La plénitude et l'épanouissement se trouvent dans l'union à Dieu. C'est ce que Thomas d'Aquin appelle "vision béatifique". Augustin exprime la même réalité d'une façon plus forte en disant : « tu nous as faits pour toi Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi ». Ce qui veut dire que la qualité de vie du chrétien est dans sa relation à Dieu.

est impossible. Tout ce que l'être humain peut faire, c'est de pâtre³⁴⁴ tout simplement. Dans ce mouvement, l'être humain est appelé à suivre le Christ en vivant les vertus théologiques. Ce faisant, il pourra accomplir sa vocation d'être avec les autres. En soi, Bordeyne conçoit les vertus théologiques comme une dynamique qui ouvre l'humain à la société. C'est ce que nous découvrirons dans les sections suivantes.

Devant le pluralisme de références qui rend difficile le discernement du bien et du mal en éthique, surtout au plus vulnérable de la société, Bordeyne affirme que la foi chrétienne, notamment la foi partagée et célébrée³⁴⁵, offre des repères aux croyants. Mais pour parvenir à guider l'être humain vers son accomplissement et sa réalisation, il ne convient pas seulement de proposer des choses aux gens. La théologie morale doit être en mesure de « dire en quoi les pratiques de la vie théologique sont utiles pour faire face, le plus moralement possible »³⁴⁶ aux défis éthiques, à la banalisation du mal. Bref, comme le dit Finnis, la théologie morale christocentrique doit donner une réponse intelligible sur la nécessité de la pratique des vertus. À ce propos, Grisez dit que la réponse de la théologie morale ne doit pas être un argument qui renvoie tout simplement à l'obéissance à Dieu. Une telle réponse n'est pas évidente³⁴⁷. Il faut que l'être humain soit en mesure d'expliquer les causes de son action comme nous avons vu chez Finnis, notamment dans la théorie des biens fondamentaux.

De son côté, Bordeyne souligne que nous pouvons répondre à la question : pourquoi la pratique des vertus théologiques est-elle nécessaire à la vie en suivant le Christ qui nous appelle à vivre selon les vertus théologiques? Celles-ci ont la possibilité de nourrir la foi et de rendre historiquement possible de nouvelles manières d'être et de

³⁴⁴ Le pâtre reflète à l'être humain sa finitude, il lui fait prendre conscience qu'il ne peut pas tout maîtriser.

³⁴⁵ Philippe BORDEYNE, « La référence à la vulnérabilité en éthique de la santé : défis et chances pour la foi chrétienne », dans, *Revue d'éthique et de la théologie morale*, Volume 239, juin, 2006, p. 69.

³⁴⁶ Philippe BORDEYNE, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris, Cerf, 2004, p. 254.

³⁴⁷ GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, p. 115.

vivre³⁴⁸. L'objet de la présente section est de montrer que les vertus théologiques peuvent servir de repère en théologie morale et guider l'agir humain dans le vivre ensemble.

5.2.2.1 – L'espérance

Comme vertu théologale, l'espérance rejoint le chrétien tant dans sa vie sociale que dans sa vie intérieure. Elle engage l'être humain à prendre ses responsabilités dans tous les domaines dans lesquels il peut faire l'expérience : le mariage et la vie familiale, la vie politique et sociale, la vie économique... Malgré la diversité d'expériences dans la vie, Bordeyne souligne qu'il y a des domaines dans lesquels tous les êtres humains se retrouvent. Tous font l'expérience de la vulnérabilité face à la pauvreté, au deuil et à la souffrance. Bordeyne exprime ces points communs des humains en disant qu'« avant tout échange de parole, les humains se reconnaissent mutuellement dans leur précarité fondamentale, face à la faim et au froid, à la mort et au deuil, à l'insécurité du logement et de la position sociale »³⁴⁹. Certes, l'espérance engage l'être humain dans la vie mais Bordeyne reconnaît qu'il y a des moments où l'exercice de cette responsabilité serait difficile à cause de la finitude humaine et de l'opposition qu'il y a en l'humain « entre la volonté voulue et la volonté voulante »³⁵⁰. Pour ne pas se résigner devant l'expérience douloureuse à laquelle l'être humain est confronté, Bordeyne suggère de développer le courage, voire la force qui est une vertu cardinale.

Devant les valeurs plurielles qui s'entrecroisent ou sont en concurrence, Bordeyne trouve que seule l'espérance pascale peut ébranler la reconstruction d'un

³⁴⁸ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 254.

³⁴⁹ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 258 - 259.

³⁵⁰ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 264.

système sans faille³⁵¹. L'espérance pascale renvoie aux réalités non seulement terrestres, mais aussi aux réalités eschatologiques. Il y a en elle le déjà et le pas encore de la réalisation du royaume qu'annonçait Jésus. L'eucharistie est l'image qui exprime mieux cette réalité.

Dans l'eucharistie, la théologie affirme que le Christ a posé un acte où il s'est offert en sacrifice. Cet acte est posé une fois pour toute. Il appartient à chaque génération de s'y insérer, d'y être présente et d'en tirer les conséquences de comportement individuel et social³⁵². L'eucharistie renferme en elle deux dimensions : l'agir et le pâtre. Dans l'agir, l'être humain est appelé à être actif, à participer à la vie sociale pour construire le vivre ensemble, l'Église corps du Christ. Dans le pâtre, c'est le Christ qui s'offre à l'être humain comme nourriture. Cet acte nécessite un accueil, une ouverture. A ce propos, la foi s'avère nécessaire pour s'ouvrir à Dieu et aux autres.

5.2.2.2 - La foi

Dans un monde qui exalte les intérêts personnels, Bordeyne souligne que la foi permet à l'être humain d'avoir confiance en lui-même, surtout quand il faut agir et entrer en relation avec d'autres personnes. Comme tel, le dialogue fait appel à la parole et l'usage de celle-ci a deux conséquences : d'une part, il s'agit du mutisme devant des situations concrètes de banalisation ou de complicité avec le mal. D'autre part, il y a le risque d'aliénation dans la prise de la parole. Devant de telles situations, la foi permet à la personne de donner une réponse à partir de son expérience profonde et personnelle. Cette expérience vécue par le lien de la parole est d'abord reçue de l'extérieur, puis vient l'appropriation et ensuite l'ouverture aux autres à partir de ce qu'on a intégré comme valeur. Donc, la parole permet à l'être humain de construire

³⁵¹ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 271.

³⁵² BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 272.

son être, elle fait naître la confiance qui « ouvre à l'amour mutuel » et Bordeyne précise que cette « confiance ne vient pas moins de soi que d'autrui, pas moins d'autrui que de soi »³⁵³.

Pour parvenir à donner une réponse honnête et confiante venant de la foi, Bordeyne affirme que la collaboration avec d'autres personnes est importante. Elle joue un rôle formateur dans l'acquisition des valeurs susceptibles de construire l'être humain. C'est ce rôle que Bordeyne donne à l'Église. Cette dernière aide l'être humain à tendre vers sa maturation. Elle l'aide dans son expérience à donner une réponse qui reflète ses convictions profondes à la lumière de la foi en Jésus Christ. Une telle foi assure la médiation entre l'agir qui vient de la raison pratique ou des potentialités humaines et le pâtre qui est un aspect de la finitude humaine.

Dans le rôle de la foi en théologie morale, Bordeyne insiste sur la place de l'Église, notamment à partir du message du salut qu'elle véhicule. Elle peut aider l'être humain à faire son expérience de confiance en s'appropriant des témoignages de foi de ses devanciers, voire des enseignements et des paroles reçus. En reprenant les propos des pères conciliaires, Bordeyne affirme que la foi est importante dans la vie du chrétien. Elle l'ouvre à la relation avec Dieu, renouvelle les relations interhumaines pour le service de la fraternité universelle³⁵⁴.

5.2.2.3 – L'amour

Comme les vertus d'espérance et de foi, l'amour oriente l'être humain vers Dieu et l'invite aussi à vivre à l'image de Dieu trine. L'amour à l'image de la Trinité constitue un enjeu pour la théologie morale : valoriser la différence dans la société pluraliste et faire que cette différence ne devienne pas une source d'aliénation et de

³⁵³ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 286.

³⁵⁴ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 290.

domination, voire de violence. Les trois personnes de la Trinité sont unies. Dans leur diversité, elles ne font qu'une. L'amour comme vertu théologale amène à vivre l'unité dans la diversité. Toute la prière sacerdotale de Jésus va dans ce sens. « Père saint, garde-les par la force de ton nom, le nom que tu m'as donné. Ainsi, ils seront un, comme toi et moi, nous sommes un » (Jn 17, 11).

Nous avons dit plus haut que le bien fondamental qui est la relation à Dieu a comme conséquence une multiplicité de représentations de Dieu et de visions du monde. Mais notre réflexion théologique se limite seulement dans le cadre du christianisme. D'une façon générale, nous trouvons la théorie des biens fondamentaux intéressante pour le vivre ensemble et l'épanouissement, car elle demande de poursuivre chaque bien fondamental sans le sacrifier pour des raisons qui ne sont pas valables. Par ailleurs, nous pensons que l'image du Dieu de Jésus Christ qui est un Dieu de relation (trinitaire) peut amener l'être humain à sortir de son égoïsme, de sa solitude afin de vivre la relation et la communion. C'est dans la communion qu'il y a l'unité dans la diversité.

En d'autres termes, c'est la communion qui fait des diversités une unité. Bordeyne soutient cette hypothèse en disant que « ceux qui consentent sous l'impulsion de l'amour, à répondre généreusement et d'un commun effort aux appels les plus pressants de notre époque [...] peuvent cependant se fier à la providence de Dieu et nourrir en eux l'esprit de sacrifice »³⁵⁵.

Tout comme la relation qui existe au sein de la Trinité, l'amour permet l'articulation entre la personne et la communauté. Ce qui veut dire que le premier principe de la morale ou le principe du discernement du bien et du mal a besoin de la raison pratique pour ne pas tomber dans les émotions et le sentimentalisme, la

³⁵⁵ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 317.

complaisance. Il faut y ajouter aussi l'amour. C'est ce qu'affirment les pères conciliaires quand ils disent que l'être humain se réalise et « s'accomplit dans l'amour de Dieu et du prochain »³⁵⁶.

La réflexion sur l'amour est importante. Elle permet de développer une logique de l'amour qui conteste des types d'amour qui sont vécus avec calcul ou qui recherchent des intérêts personnels comme nous avons vu à la section 1.1, notamment dans le constat relatif aux défis importants en Afrique. En d'autres termes, l'amour permet de structurer la vie morale, de renforcer l'être humain dans sa progression et cela au sein même de ses actes libres. La particularité de l'amour théologique par rapport aux autres se trouve dans le sacrifice de soi, dans le don total de soi aux autres. C'est ce que nous voyons dans la personne du Christ qui, par amour pour l'humanité a donné volontairement sa vie jusqu'à mourir sur une croix.

L'amour à la suite du Christ permet à l'être humain d'assumer sa responsabilité jusqu'au bout sans la désertier. Il permet de se faire solidaire du genre humain, notamment envers ceux qui sont dans le besoin, bref, l'amour sur lequel la théologie morale s'appuie pour servir de repère ou de modèle dans la société pluraliste permet à l'être humain d'assumer sa vocation et de vivre la relation. En érigeant le commandement nouveau, cela permet « d'aider l'homme à ne pas fuir devant l'aventure angoissante de l'homme avec le plus blessé »³⁵⁷.

Au regard des vertus théologiques qui viennent d'être développées, Bordeyne, affirme que la morale christocentrique peut servir de repère au vivre ensemble. Pour ce faire, il faudra partir de la question existentielle du psalmiste: « qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui » (Ps. 8) ?³⁵⁸. Cette question pousse à chercher la vocation

³⁵⁶ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 318.

³⁵⁷ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 324.

³⁵⁸ La réponse de l'être humain à cette question est ambivalente. Tantôt il s'exalte lui-même comme une norme absolue, tantôt il se rabaisse jusqu'au désespoir : d'où ses doutes, ses angoisses. La théologie

humaine et divine de l'être humain. Ce faisant, cela « ouvre à l'histoire d'une interprétation personnelle et collective »³⁵⁹.

Face aux difficultés du vivre ensemble causées par la pluralité de cultures et de valeurs, Bordeyne pense que les vertus théologiques peuvent y remédier. Selon lui, « l'espérance rappelle l'éthique à ses conditions de possibilités sociales, la foi suscite la réponse intérieure qui initie la rencontre avec autrui, la charité concrétise la vocation sociale et inaugure les temps eschatologiques »³⁶⁰.

5.2.3 - Apport de la morale christocentrique à la théorie des biens fondamentaux

Au terme de cette section, notre développement a été axé sur le bien fondamental qu'est la religion. Contrairement à Finnis qui développe une approche universelle de la religion, notre approche se limite au Dieu de Jésus Christ car ce chapitre s'adresse surtout au public chrétien.

En circonscrivant ce chapitre dans le cadre du christianisme, nous reconnaissons les mérites de Finnis dans sa conception de la religion. Cela donne lieu à une multiplicité de représentations de Dieu. L'aspect positif qui en découle est que Dieu est tout autre et ne peut être enfermé dans une religion. A ce propos nous comprenons pourquoi Finnis préfère utiliser le terme de « source de supra naturelle de sens et de valeurs » au lieu de nommer Dieu par rapport à une religion précise. Cette façon de procéder montre que la théorie des biens fondamentaux peut être étudiée dans différentes religions. L'idéal pour notre réflexion théologique aurait été de reprendre la

morale doit prendre cette ambivalence en considération. A ce propos, le concile Vatican II disait que l'Eglise, instruite « par la Révélation divine, elle-même peut y apporter une réponse où se trouve la condition véritable de l'homme, ses faiblesses, mais où peuvent en même temps être justement reconnues sa dignité et sa vocation ». *Gaudium est spes* 12§2.

³⁵⁹ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 337.

³⁶⁰ BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*, p. 338.

méthode de Finnis, mais compte tenu l'option de ce chapitre visant le public chrétien, nous y reviendrons dans nos recherches ultérieures.

Pour permettre à la théorie des biens fondamentaux de tendre vers son objectif qui est d'éviter l'arbitraire en éthique et de conduire l'être humain vers son épanouissement et sa réalisation, en nous adressant au public chrétien, nous jugeons mieux de remplacer la « source supra naturelle de sens et de valeurs » par le Dieu de Jésus Christ qui nous appelle à vivre les béatitudes. Disons que Jésus Christ est le Verbe de Dieu et c'est par lui que tout fut créé et tout subsiste en lui. Si tel est le cas, notre représentation de Dieu doit dépasser le christianisme et prendre en considération certaines représentations de Dieu qui sont compatibles à notre foi. C'est dans ce sens que les pères conciliaires nous disent dans *Nostra Aetate*³⁶¹, les autres religions sont aussi porteuses de la semence de vérité qui peut nous éclairer. Donc, parler du Dieu de Jésus dans la théorie des biens fondamentaux nous amène à adopter une attitude inclusive, de dialogue avec d'autres formes de représentations de Dieu.

Notre développement de la question a montré que la foi au Dieu de Jésus peut apporter une contribution en éthique et dans l'engagement de l'être humain. De manière concrète, nous avons dit que la foi inspire l'agir humain et l'inscrit dans sa propre logique. Elle structure, inspire et motive le croyant. Tout comme la raison pratique dans les biens fondamentaux rend l'être humain acteur de son agir et l'invite à poursuivre des valeurs qui vont le réaliser et l'accomplir en lien avec les membres de sa communauté, la relation au Dieu de Jésus Christ invite l'être humain à l'action à une prise de responsabilité.

En guise de synthèse, disons que la théologie morale peut apporter une réponse pouvant guider le chrétien dans sa quête de sens et inspirer d'autres personnes. Comme

³⁶¹ *Nostra Aetate*, §2

chrétiens, nous ne pouvons pas oublier d'utiliser ce qui nous est particulier, c'est-à-dire la foi en Christ qui nous appelle à vivre l'amour de Dieu et du prochain. Bordeyne exprime cette spécificité en termes de participation de l'humanité à la vie divine par les vertus théologiques : espérance, foi et amour à la vie du monde. Vue sous cet angle, la théologie morale, axée sur les vertus, peut s'adresser à l'humanité toute entière³⁶². Et c'est tout être humain qui est appelé à s'incarner pour actualiser en lui et autour de lui, l'œuvre du salut. Ce qui veut dire qu'une théologie morale axée sur les vertus théologiques exprime non seulement la relation des chrétiens avec le Christ mais aussi la relation du genre humain avec Dieu.

Une théologie morale christocentrique qui met en pratique les vertus théologiques, peut rejoindre le chrétien dans la réalité de sa vie et sa quête de sens. Pour y parvenir, elle doit partir des réalités existentielles de l'être humain comme le dit le psalmiste « qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui » (Ps. 8).

Le développement de la morale christocentrique a révélé que la morale à la suite du Christ a un contenu qui peut amener tout être humain à tendre vers son accomplissement et de vivre avec d'autres en société. Dans la section suivante, nous essayerons de présenter une esquisse de la théorie des biens fondamentaux en tenant compte des critiques de Porter et du nom donné à la « source supra naturelle de sens et de valeurs ».

5.3 – Esquisse de la nouvelle théorie des biens fondamentaux

A partir des critiques philosophiques de Porter et des critiques théologiques, nous voulons présenter autrement la nouvelle théorie de la loi naturelle de Finnis. Son point de départ se situe dans l'affirmation que l'être « humain est fondamentalement

³⁶² A plusieurs reprises, nous avons signalé que nous n'aborderons pas la dimension universelle de la religion telle que développée par Finnis. Par ailleurs, il nous arrivera souvent de l'évoquer sans pour autant entrer dans les débats que cela pourrait susciter.

bon ». Dans son agir, s'il écoute sa conscience, ou mieux l'appel qui lui vient de son intériorité, il agira pour son bonheur ainsi que pour celui de son entourage.

5.3.1 – Présentation de la nouvelle théorie des biens fondamentaux

Tout comme Finnis qui a fait la reprise de théorie de Thomas d'Aquin, la base de notre approche repose sur le premier principe exprimé par l'axiome : « il faut faire le bien et éviter le mal »³⁶³. Ce bien auquel l'être humain est invité à poursuivre découle, non seulement des potentialités humaines comme chez Finnis³⁶⁴, mais aussi de la nature ontologique. Selon les critiques relevées chez Porter, l'être humain est appelé à vivre selon sa nature, d'abord, en ce qu'elle a de propre, la raison. Vivre en conformité avec la raison constitue la démarche primordiale et initiale - elle devra demeurer constante et progressive pour assurer l'authenticité, la qualité bonne ou encore l'accomplissement de l'existence humaine et la réalisation de sa destinée.

Pour reprendre notre thèse, disons que l'axiome «faire le bien et éviter le mal» est fondée sur la nature ontologique. Il est appréhendé par la raison pratique et en constitue son principe.

Les biens découlant de la nature humaine sont saisis par la raison. Ils transcendent la catégorie des biens instrumentaux ou des biens utiles pour la vie et s'étendent dans la sphère de la moralité. Ils sont sources d'épanouissement et d'accomplissement de l'être humain.

Il ressort de ce qui précède que, notre esquisse de renouvellement de la théorie de Finnis fonde l'éthique, non sur une quelconque source extérieure mais à partir de l'être humain dans son intégralité. Comme le dit l'axiome « il faut faire le bien et

³⁶³ *Somme théologique*, I-II, q. 94.2.

³⁶⁴ A la section 3.2.4, nous avons relevé que Finnis parle de la non-dérivabilité des biens fondamentaux à partir de la nature ontologique ou de la raison théorique, mais de la raison pratique. Donc pour lui, les normes morales sont du domaine de la raison pratique.

éviter le mal », le bien que la raison pratique détermine à partir des questions épistémologiques s'impose à l'être humain comme une obligation morale. Cette obligation n'est rien d'autre que les délibérations et les choix faits par la raison pratique qui vont dans les sens de l'épanouissement et de la réalisation humains.

Contrairement à la théorie de Finnis qui refuse d'attribuer un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux, nous inscrivons notre approche à la suite de Thomas d'Aquin³⁶⁵ qui y donne un ordre correspondant à la manière dont les biens sont généralement appréhendés par l'être humain. Ce qui vient en premier lieu est l'élément ontologique. Ceci correspond à ce qui est commun à l'être humain et à tout être ayant la substance : vie, santé et sécurité. Le deuxième niveau hiérarchique se rapporte aux capacités nécessaires à une vie raisonnée : connaissance et expérience esthétique, donner sens et créer de la valeur, cohérence entre le soi et l'expression de soi. Le troisième niveau regroupe les biens nécessaires à la vie relationnelle : harmonie entre les personnes, harmonie avec le Dieu de Jésus Christ qui invite l'humanité à vivre les vertus théologiques³⁶⁶. Pour l'épanouissement et l'accomplissement, l'être humain doit toujours agir de manière à protéger et à chercher les biens fondamentaux. Autrement dit, le vivre ensemble et la lutte de la banalisation du mal passe par la fidélité aux valeurs fondamentales.

En jetant un regard rétrospectif sur les chapitres quatre et cinq, il ressort que l'idée de la hiérarchisation des valeurs est partagée d'une certaine manière par les

³⁶⁵ Pour exposer les inclinations naturelles, Thomas d'Aquin a le souci de montrer leur enracinement dans la nature de l'être humain à ses principaux niveaux. L'être humain est un microcosme comme nous l'avons vu dans l'approche éthique africaine. On peut distinguer en lui une partie qui lui est commune avec toutes les substances ; puis une partie qui est commune avec les animaux ; enfin, une partie qui lui est propre. La hiérarchie des inclinations chez Thomas d'Aquin suit cet ordre. *Somme théologique*, I-II, q. 94.2.

³⁶⁶ La liste des biens humains fondamentaux que nous proposons est la même que celle de Finnis et de ses collègues. Mais ce qui nous différencie c'est l'ordre que nous y donnons. Dans notre logique, cet ordre suit ce que l'être humain appréhende d'abord à partir de son expérience. Tous les biens fondamentaux sont nécessaires pour l'épanouissement et la réalisation de soi. Donc, ils demandent d'être poursuivis et recherchés. Aucun niveau de bien ne doit être négligé, car cela risquerait avoir des conséquences dans le processus de l'épanouissement et de la réalisation de soi.

auteurs que nous avons étudiés. Grisez par exemple qui est de la même école que Finnis considère le bien de religion ou la relation à Dieu comme un bien fondamental par excellence parce qu'il englobe ou organise les autres biens fondamentaux. Même si Finnis et Grisez affirment que tous les biens se valent, Grisez établit quand même une hiérarchie de biens fondamentaux en situant la relation à Dieu comme étant, dans un sens, au dessus de tous.

De son côté, Fuchs fait une distinction entre le niveau catégoriel et le niveau transcendantal. Dans son approche, il situe le niveau catégoriel aux comportements favorables pour la vie sociale. Par ailleurs, le niveau transcendantal unit l'être humain à Dieu. Il dépasse le légalisme pour un agir à l'image du Christ. Comme nous pouvons le constater, Fuchs ne situe pas le catégoriel et le transcendantal au même niveau. Il accorde plus d'importance au transcendantal. Pour lui c'est ce dernier qui permet à l'être humain d'assumer sa responsabilité, de coopérer à la volonté de Dieu afin de faire advenir l'humain en lui et autour de lui.

Bordeyne, quant à lui, développe les vertus théologiques comme des caractéristiques importantes pour l'épanouissement humain et le vivre ensemble.

Ces trois auteurs dont nous venons de parcourir les œuvres montrent qu'on ne peut pas placer toutes les valeurs au même niveau. Il faut les hiérarchiser selon leur importance dans la réalisation et l'épanouissement humains.

Outre l'ordre que nous donnons aux biens fondamentaux, comme nous l'avons précédemment dit, notre approche déduit les normes morales à partir de la nature humaine prochaine. Mais ces normes demeurent très généraux et sont nécessaires pour le vivre ensemble, l'harmonie entre les humains. C'est ici qu'intervient la raison théorique dans l'élaboration des principes généraux. Pour sortir des généralités et éclairer les choix en relation avec des circonstances particulières et le contexte

existentiel de l'être humain, il faut faire appel à la raison pratique. Cette dernière a la capacité de s'ajuster aux normes afin d'être éclairée.

5.3.2 – Caractéristiques des biens fondamentaux

Les biens fondamentaux sont des raisons ou des vérités d'action qui sont évidents en eux-mêmes, c'est-à-dire qui ne nécessitent aucune autre justification que ce qu'ils sont. Mais la notion d'évidence est comprise de deux manières : d'abord par rapport au contenu et par rapport à l'être humain. Par rapport au premier, Thomas d'Aquin souligne que le contenu est évident si l'attribut qu'on lui donne correspond au sujet³⁶⁷. Par rapport au second, la notion d'évidence tient compte de certains facteurs : l'expérience et l'éducation. Ceux-ci permettent à l'être humain de connaître la définition du sujet. Ainsi, nous affirmons que les biens fondamentaux sont évidents en eux-mêmes par rapport à leur contenu. Mais par rapport à l'être humain, la notion d'évidence est conditionnée par plusieurs expériences. A ce niveau, les vérités théoriques s'avèrent nécessaires pour éclairer le jugement de la raison pratique dans les jugements qu'elle émet. En guise de conclusion, nous disons qu'il faut donc être prudent lorsqu'on invoque la notion de l'évidence des biens fondamentaux.

Pour ne pas reprendre ce qui a été développé à la section 5.3.2, disons tout simplement que les biens fondamentaux acceptent un ordre hiérarchique qui suit la manière dont la raison pratique saisit les choses : d'abord ce qui a trait à la substance, ensuite ce qui se rapporte à la vie rationnelle, enfin ce qui concerne la vie relationnelle. Chacun de ces trois niveaux demande d'être poursuivi et recherché. Les circonstances ou les événements peuvent conduire l'être humain à poursuivre certains biens plus que d'autres, mais cela ne doit pas amener à les négliger ou à les exclure. Comme principe,

³⁶⁷ *Somme théologique*, I-II, q. 94.2.

l'être humain doit poursuivre chaque bien fondamental. En revanche, il doit envisager comme maux les choses qu'y sont opposées. Poursuivre chaque bien fondamental pour ce qu'il est, signifie aussi qu'il faut poursuivre la relation au Dieu de Jésus Christ qui appelle l'humanité à vivre les vertus théologiques, au même titre que les autres biens fondamentaux.

A la suite de ce qui précède, ajoutons que notre approche tient aussi compte de l'articulation des vertus et de la raison pratique. Compte tenu des normes générales contenues dans la raison théorique qui sont indispensables pour la vie commune, l'articulation de la raison pratique et de la vertu de prudence, par exemple, est nécessaire pour leur application aux cas concrets. La prudence donne le contenu à la raison pratique et lui permet de prendre des décisions justes, convenables à chaque situation. En retour, la raison pratique éclaire la vertu de prudence sur les décisions à prendre en lien avec les besoins existentiels de la personne et de son entourage.

Au terme de cette section, disons que notre approche fonde l'éthique sur les biens fondamentaux qui coulent de la nature ontologique en tant que saisis par la raison pratique. Ces biens s'imposent à l'être humain comme des normes morales à poursuivre dans son agir ou dans ses actions.

Conclusion du chapitre cinquième

L'objet de ce chapitre était de mener une critique théologique de la théorie des biens fondamentaux. Finnis a présenté la religion de telle manière qu'elle puisse être étudiée dans les différentes religions. Grisez a montré le lien existant entre la religion et la raison pratique. La religion est considérée comme bien fondamental car elle est présente dans toutes les cultures et propose à l'être humain une vision du monde et une voie pour s'orienter au monde.

Avec Grisez, nous avons montré que l'engagement religieux donne la force à l'être humain afin de développer des attitudes favorables au vivre ensemble et à l'épanouissement de soi. Il l'amène à assumer la responsabilité. Assumer sa responsabilité signifie, d'une certaine façon, s'en remettre à quelqu'un d'autre, s'en remettre à la volonté de Dieu. Ce qui nous fait affirmer que la religion situe l'être humain dans un processus perpétuel de rencontre avec Dieu. Dans cet acte, Grisez a insisté que la foi est nécessaire. C'est elle qui ouvre l'être humain à Dieu, le fait vivre l'amitié avec lui et coopérer à la création.

A plusieurs reprises dans ce chapitre, nous avons souligné que la manière dont la religion est présentée dans les biens fondamentaux donne lieu à différentes représentations de Dieu. Et nous avons noté que chaque religion peut se retrouver dans la théorie de Finnis. Ne pouvant pas l'imiter à cause de la densité de réflexion et des paramètres à prendre en considération, nous avons limité la religion à la manière dont elle est comprise par les chrétiens. Ce faisant, nous avons préféré parlé du Dieu de Jésus Christ à la place de la « source supra naturelle de sens et de valeurs ». D'après la foi chrétienne, ce Dieu appelle l'humanité toute entière à vivre les béatitudes, notamment les vertus théologiques.

Avec Grisez et Fuchs, nous avons montré que la foi au Dieu de Jésus Christ a un contenu qui engage l'être humain à assumer sa responsabilité, à adopter des comportements et des attitudes correspondants à la volonté de Dieu. Elle inspire l'agir humain et réinscrit l'agir moral dans sa propre logique. Elle renvoie à l'être humain ce qu'est sa véritable image. Sans apporter des solutions spécifiques, la foi peut amener l'être humain à donner à son agir, dans un contexte particulier, une finalité propre : faire la volonté de Dieu.

Le recours à Bordeyne a révélé que l'invitation, du Dieu de Jésus Christ, à vivre les béatitudes ou mieux les vertus théologiques concerne, d'une part les chrétiens, d'autre part, elle ouvre la possibilité aux autres religions de trouver ce qu'elles jugent utiles pour le vivre ensemble, l'épanouissement et l'accomplissement humain. Ce qui nous fait affirmer que les vertus théologiques sont nécessaires pour construire le vivre ensemble : l'espérance engage l'être humain à assumer sa responsabilité sans se décourager devant les durs épreuves de la vie. La foi l'ouvre à autrui et l'amour fait vivre l'unité dans la diversité dont notre monde a besoin pour construire la grande famille planétaire.

A la lumière des critiques philosophique et théologique, nous avons présenté succinctement notre version de la théorie des biens fondamentaux. Dans le chapitre suivant, nous verrons sa pertinence par rapport aux défis relevés en Afrique.

Chapitre 6 : DOMAINE D'APPLICATION DES BIENS FONDAMENTAUX

Au début du premier chapitre, nous avons relevé quelques défis éthiques en Afrique. Il en est ressorti que l'individualisme et l'égoïsme³⁶⁸ sont des fléaux qui prennent de l'ampleur. Cela se manifeste par les prévarications, la corruption, l'enrichissement illicite. Ces facteurs fragilisent les valeurs fondamentales du bien commun, de l'accueil, du partage et de la solidarité. Les expressions populaires telles que « où est ma part là dedans, où est mon mangement », témoignent de la baisse des valeurs morales, notamment en ce qui a trait à la gratuité et au service.

Par ailleurs, dans bon nombre de pays africains, nous assistons à l'affirmation des égoïsmes sur fond de haine et de rejet de l'autre. L'étranger et tout ce qui s'y attache sont montrés du doigt.

Les défis éthiques ont eux aussi révélé qu'il n'est pas possible de construire le vivre ensemble uniquement en s'appuyant sur la recherche des intérêts personnels. Par conséquent, l'éthique africaine doit inventer de nouvelles formes de solidarité qui aideront l'être humain à se réaliser en tant qu'individu et membre d'une communauté.

Certains Africains ne recherchent que leurs intérêts personnels, d'autres laissent emporter par la paresse et deviennent des assistés sociaux, c'est-à-dire, les adeptes du moindre effort. La femme dont l'histoire est relatée dans le mythe *d'Evu-Mana*³⁶⁹ représente bien cette catégorie d'Africains.

Nous avons relevé aussi que dans un contexte social marqué par le relâchement de la morale, l'adoption de comportements déviants ouvre la voie au dérapage entraînant la fuite de responsabilité. C'est le cas de ceux qui se livrent au banditisme

³⁶⁸ NZEKOUÉ, *Afrique : Faux débats et vrais défis*, p. 269.

³⁶⁹ Au premier chapitre, nous avons vu le mythe d'Evu-Mana. Ce mythe relate l'histoire d'une femme insatiable qui, au lieu de travailler pour gagner son pain, développe une confiance aveugle à une puissance quelconque afin d'avoir de quoi manger sans travailler, ni souffrir.

ou à la prostitution. Ils fuient le travail qui exige une discipline individuelle et collective afin de poursuivre l'épanouissement et l'accomplissement de soi.

D'une façon générale, nous avons souligné que les défis éthiques en Afrique ont des conséquences négatives pour la construction du vivre ensemble, l'harmonie au sein de la société. Ils fragilisent les repères, c'est-à-dire des valeurs socialement reconnues comme sources d'épanouissement de soi et des autres.

Suite à tous ces constats non exhaustifs, le vivre ensemble se trouve-t-il dans une impasse? Si oui, comment en sortir? L'esquisse de réponse se trouve dans l'hypothèse de notre thèse; c'est-à-dire que les défis éthiques africains peuvent être abordés de façon éclairée et utile par l'étude de la théorie des biens fondamentaux de Finnis soumise à la critique philosophique et théologique. Signalons au passage que la théorie des biens fondamentaux est une tentative de renouvellement de la théorie traditionnelle de la loi naturelle.

Bien avant nous, des Africains, de différents courants de pensée, ont tenté de répondre aux défis éthiques qui étaient les leurs en proposant le recours à la valeur fondamentale qu'est la vie tout en s'appuyant sur la théologie identitaire³⁷⁰, la théologie de libération³⁷¹ et la théologie de reconstruction. Nous pensons que le recours à la valeur fondamentale de la vie telle que développée par Mveng, peut être amélioré s'il a un contenu précis dépassant l'abstrait et le contextuel. C'est dans cette optique que nous voulons aborder ce chapitre.

Son objectif est de voir comment la théorie renouvelée des biens fondamentaux peut aider à faire face aux défis de l'Afrique en éthique, notamment

³⁷⁰Signalons qu'au premier chapitre, nous n'avons pas développé la théorie de la théologie de l'identité culturelle. Dans la même logique, cette section se contentera de signaler qu'elle existe.

³⁷¹ Les échanges dans ce chapitre se feront plus entre l'approche de Mveng axée sur la vie comme valeur fondamentale des cultures africaines et l'approche renouvelée des biens fondamentaux. Par ailleurs, il nous arrivera de faire allusion à la théorie de la reconstruction pour argumenter ou soutenir une idée.

ceux relatifs au vivre ensemble et au développement des valeurs favorables à l'épanouissement de soi et des autres.

Pour mener ce chapitre à son terme, nous le subdivisons en deux grandes sections. La première tentera de dégager les forces et les limites de l'approche éthique de Mveng fondée sur la vie. La deuxième mettra la théorie de Mveng en dialogue avec la théorie des biens fondamentaux afin de voir comment remédier concrètement aux défis éthiques relevés au chapitre premier.

6.1 – Forces et limites de l'approche éthique de Mveng

Reprenant la question³⁷² de Finnis relative à la recherche des valeurs qui sont sources d'épanouissement dans un autre contexte, nous avons découvert avec Mveng que la vie constitue la valeur fondamentale des Africains. C'est à partir de la vie qu'il est possible de comprendre l'Africain.

Dans le sens de ce qui précède, Placide Tempels soulignait que la valeur fondamentale des Africains est la vie³⁷³. Cette valeur est exprimée sous des formes différentes dans les cultures africaines. C'est autour d'elle que les autres valeurs s'enracinent. Dans cette section de notre thèse, nous dégagerons les aspects de l'approche éthique fondée sur la vie au sens large du terme qui peuvent servir de support en éthique, parce qu'ils sont favorables à l'épanouissement de soi et à l'harmonie entre les humains. Par rapport à l'analyse que nous ferons, notre objectif consistera à dégager, à partir de la vie, des valeurs intelligibles qui s'y trouvent et pouvant servir de référence pour faire face aux enjeux relevés à la section 1.1. Ces valeurs nous permettront de préparer la dialectique avec la théorie renouvelée des biens fondamentaux.

³⁷² « [...] each reader must ask himself: What are the basic aspects of my well-being? » FINNIS, *Moral absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, p. 85.

³⁷³ TEMPELS, *La philosophie Bantoue*, p. 30.

6.1.1 – Les forces de l’approche éthique de Mveng

D’emblée, soulignons que la présence de la valeur fondamentale qu’est la vie, telle que vue avec Mveng, peut être un appui à l’éthique africaine. Elle offre à l’être humain un cadre de réflexion pour évaluer son agir, une référence pour orienter ses activités et son être au monde³⁷⁴, et un contenu riche donnant forme au discours. Sur ce plan, l’être humain inscrit son existence dans un processus historique qui a fait son expérience et qui reconnaît ce qui est susceptible de le rendre épanoui et heureux ou de l’amener à répondre aux défis éthiques. En tant que valeur, la vie comme valeur fondamentale englobant d’autres valeurs insiste sur les différentes relations que l’être humain doit entretenir, relation par rapport à lui-même, relation avec les autres et relation avec l’ensemble du cosmos, Dieu y compris. C’est donc une valeur qui invite l’être humain à sortir de son individualisme et de son égoïsme afin de s’ouvrir aux autres. Mais les exigences qui se retrouvent autour la vie comme valeur fondamentale accompliraient leur rôle si elles se situaient dans un processus dynamique en s’adaptant au temps au fur et à mesure que les défis se diversifient et imposent d’inventer d’autres pratiques sociales. Dans le cas contraire, elles seraient obsolètes si elles restent statiques.

Pour reprendre ce qui vient d’être présenté, disons que l’une des forces de l’approche éthique de Mveng fondée sur la vie la vie comme valeur fondamentale englobant d’autres valeurs se situe sur le fait qu’elle offre une vision globale du monde et un repère permettant à chacun et à tous de s’orienter dans la vie³⁷⁵. Les normes qui se retrouvent autour d’elle exigent que l’être humain œuvre pour promouvoir la solidarité avec les autres, la relation et l’harmonie avec le cosmos en général. Donc,

³⁷⁴ Sur ce plan, nous disons que la référence est importante. Elle permet à l’être humain et aux groupes humains d’assumer d’une manière originale, les problèmes qui se présentent comme des défis.

³⁷⁵ Rappelons-le, même si Mveng a le souci d’élaborer une éthique commune aux cultures africaines à partir de la vie, il respecte aussi la particularité de chaque culture.

pour tendre vers son épanouissement, l'approche de Mveng invite l'Africain à se libérer de toute forme d'oppression en combattant ce qui pourrait l'empêcher de vivre la solidarité et l'harmonie avec les autres.

Pour le vivre ensemble, l'épanouissement et le bonheur, Mveng invite l'être à se dépasser en développant des comportements et des attitudes qui y sont favorables : le courage, la ténacité, l'espérance, la justice, la vérité³⁷⁶.

Dans la vision du monde, l'approche éthique de Mveng présente le cosmos comme un tout unifié. L'être humain fait partie de ce tout unifié. Il est un microcosme au sein d'un macrocosme. Pour son bien-être, ainsi que pour celui de son entourage, il doit se montrer solidaire et faire bon usage du cosmos, car son mauvais usage peut avoir des conséquences sur le vivre ensemble et la santé.

Selon Mveng et Tempels, la vision africaine du monde est hiérarchisée. L'ordre que les Africains y donnent découle de l'importance qu'ils accordent à chaque niveau (Dieu, les ancêtres, les êtres humains et le monde des végétaux, des minéraux et des animaux) ou de l'influence de chacun de ces niveaux sur la vie : en première place, Dieu ; en deuxième place, les ancêtres. Ceux-ci sont semblables à Dieu. Léopold Sédar-Senghor, Sénégalais, homme politique, écrivain, poète et membre de l'académie française disait que « nos ancêtres sont les vieilles figures de Dieu »³⁷⁷. Dans le même sens, Bujo affirme en ces termes: « Christ est le lieu privilégié de la saisie totale des ancêtres, les ancêtres négro-africains sont des images de l'ancêtre initial, et par excellence, le Christ »³⁷⁸.

³⁷⁶ Toutes ces attitudes sont nécessaires pour promouvoir la vie au sens large, c'est-à-dire, la vie dont le concept dépasse la sphère biologique.

³⁷⁷ Léopold SEDAR SENGHOR, « Christianisme et humanisme en Afrique », *Liberté III*, p. 127.

³⁷⁸ Bénézet BUJO, « Pour une éthique africaine-christocentrique », dans Mushete NGINGU (sous la direction), *Combat pour un christianisme africain*, Kinshasa : Faculté de théologie Catholique, 1981, p. 27 - 29.

Après la relation avec le monde des ancêtres, la troisième place est accordée aux humains³⁷⁹ et la quatrième place aux êtres inférieurs tels que les animaux, les végétaux, les minéraux.

Cet ordre a des affinités avec la vision béatifique de Thomas d'Aquin ou d'une vie « bien » et « heureuse ». Selon Thomas d'Aquin, l'être humain est créé pour être heureux et épanoui, pour vivre pleinement humain. La plénitude du bonheur et la finalité humaine se trouvent dans l'union à Dieu. Par conséquent, Dieu est le bien suprême pour l'être humain.

A partir du bien qui est à rechercher, découlent les tendances suivant un ordre. Celui-ci commence par ce que l'esprit humain saisit d'abord, c'est-à-dire la substance qui lui est commune avec les autres créatures, puis ce qu'il partage avec les animaux, enfin ce qui lui est propre.

Mveng, tout comme Thomas d'Aquin, situe le bien suprême au niveau de Dieu mais l'ordre qu'il attribue aux autres valeurs le différencie de Thomas d'Aquin. Dans le positif de la relation à Dieu, l'Africain reconnaît sa finitude, il sait que la vie est un don de Dieu. Mais la relation à ce Dieu passe par des intermédiaires. Nous l'avons souligné dans le développement de l'éthique pharaonique en disant que Pharaon servait d'intermédiaire entre Dieu et le peuple. Dans la partie critique, nous soulignerons les aspects négatifs de la relation à l'invisible.

Outre la vision cosmologique et celle du monde hiérarchisé qui peuvent servir d'appui ou de référence en éthique, la notion de responsabilité est riche de contenu. Elle implique le travail et le bien que l'être humain doit faire autour de lui pour qu'adviennent l'humanité et le bonheur. Cette valeur rend l'être humain acteur et lui confère sa dignité d'être social : la relation au monde et à autrui, est celle à travers

³⁷⁹ De prime abord, l'éthique africaine paraît comme étant cosmologique. Mais, une étude minutieuse laisse voir des caractéristiques anthropocentriques ou ontologiques. L'être humain est considéré comme la synthèse de toute la création.

laquelle l'Africain communique avec autrui et le réel non pas seulement pour affirmer son identité d'individu particulier mais pour travailler, créer, recueillir et partager des richesses qui nourrissent, fortifient et font grandir la vie personnelle et communautaire.

La responsabilité qui engage l'Africain au travail montre que la dignité n'est pas une donnée toute faite et innée. Elle s'acquiert par le travail. Mveng et Kā Mana ont insisté sur cette valeur. Chez Mveng, le travail rend l'être humain solidaire des siens, voire de la vie comme valeur fondamentale. Le travail lui permet de développer les potentialités de son existence et de participer à la construction de sa communauté. Les différentes approches d'éthique africaine invitent l'être humain à se construire dans le travail et par le travail. Qui dit éthique dit ainsi réalisation humaine-promotion de la vie, construction de l'être et construction du monde. En s'inspirant de Hannah Arendt, Kā Mana affirme que le travail est l'une des solutions pour faire face aux défis éthiques en Afrique. Ceci montre que l'objet de l'éthique est l'action et l'agir concret.

Un autre aspect intéressant dans l'approche éthique de Mveng est la dimension de la fécondité. Cette fécondité peut être biologique, mais peut aussi se retrouver dans les relations et le travail qui construisent la communauté.

Enfin, le dernier élément qu'il convient de noter est l'emploi des mythes, des symboles, des proverbes et des récits dans les traditions africaines. Il a été souligné à la section 1.4 que le langage mythique est une force pour l'éthique car il donne à penser. Mais son mauvais usage, notamment quand il est vidé de son contexte historique, devient une symbolique creuse³⁸⁰. Il peut être une entrave à la réalisation de soi. Plus loin, nous développerons amplement les limites d'une telle pratique.

Revenant aux forces du langage mythique, soulignons que le mythe permet à l'être humain de mener une réflexion qui va au-delà de son expérience et de sa pensée.

³⁸⁰ KĀ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir?*, p. 166.

Ils structurent et donnent forme au discours humain. Ils situent l'être humain à l'intérieur du contexte d'une tradition ou d'une communauté avec ses visées de la vie au sens de l'existence.

L'analyse que nous venons de présenter a dégagé des éléments de l'approche éthique de Mveng pouvant servir de support au fondement de l'éthique afin de répondre aux problèmes qui se présentent aujourd'hui et qui ont un impact négatif sur le vivre ensemble. En examinant de près tous les éléments que nous avons parcourus, nous voyons que les facteurs de relation, d'harmonie et de solidarité reviennent en toile de fond. Ceci conduit à déduire que la force principale de l'éthique fondée sur la vie au sens large du terme se situe dans la cohésion, l'harmonie et la solidarité. Tout en cherchant les intérêts personnels pour son épanouissement, cette valeur fondamentale amène aussi l'être humain à œuvrer pour la promotion des intérêts et valeurs communs. Outre ces aspects, d'autres éléments constituent la force pour bâtir le vivre ensemble et la poursuite de la valeur fondamentale. C'est le cas de la justice, de la vérité et des vertus à développer : courage, force, ténacité.

Après avoir dégagé les forces de l'approche éthique de Mveng, il convient dans la section suivante, de montrer ses limites. C'est surtout par rapport à celles-ci que nous verrons comment la théorie renouvelée des biens fondamentaux peut aider la théorie de Mveng à faire face aux défis éthiques contemporains.

6.1.2 – Les limites de l'approche éthique de Mveng

Tout au début de la section précédente, nous avons souligné que l'une des forces de la valeur fondamentale de la vie, au sens large du terme, se situe sur le repère qu'elle offre aux Africains pour qu'ils puissent s'orienter dans la vie ou qu'ils inscrivent leur être dans un processus historique qui a fait ses expériences dans le

passé. Les problèmes majeurs qui se trouvent autour de la vie comme valeur fondamentale chez Mveng peuvent être définis en termes de communication et des moyens utilisés pour que la vie rayonne.

S'agissant de la communication, nous avons dit à la section 1.1.2 que les Africains utilisent les récits, les proverbes et les mythes pour exprimer la valeur fondamentale ou la réalité qu'est la vie. Ces modes d'expression contiennent des symboles et des vérités cumulatives et préalablement définies et l'Africain est invité à y conformer sa vie. A ce propos, Lévi-Strauss dit: « Les hommes ne pensent pas dans la science ou dans les mythes ; ce sont plutôt la science et les mythes qui pensent en eux et à leur insu »³⁸¹.

Cette remarque de Lévi-Strauss montre qu'en limitant le rapport humain uniquement au contenu des mythes, on réduit l'Africain à la passivité en le dépouillant de sa capacité de réfléchir. Son attitude se réduit au conformisme, à l'observance des recommandations découlant du mythe.

L'observance des exigences des enseignements découlant des mythes est positive si l'Africain comprend le contenu du mythe et les causes de son agir. Malheureusement, la présence des symboles ne facilite pas toujours la compréhension du langage mythique. Seuls les sages et les initiés parviennent à faire l'exégèse pour comprendre le message qu'il véhicule. Mveng confirme ce propos quand il dit que les rites d'initiation permettent à l'Africain de décrypter les ennemis de la vie³⁸². Par contre les autres se contentent tout simplement d'observer certaines pratiques traditionnelles sans comprendre le fondement. Donc, pour que l'éthique joue son rôle dans le vivre ensemble, elle doit dépasser le langage mythique afin d'offrir un nouveau

³⁸¹ Claude LEVI-STRAUSS, Cité par KESTELOOT, Lilyan, « Afrique noire: de la femme féconde à la femme soumise », dans Frédéric Lenoir et Ysé T. Masquelier, *Encyclopédie des religions (2)*, Paris, Bayard, 1997, p. 1714.

³⁸² MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise*, p. 37.

langage qui serait accessible à tous, car les normes et les valeurs sont les produits de la réflexion, de l'expérience des personnes en fonction du temps qu'elles habitent et des désirs correspondant à leur volonté de se réaliser et de s'accomplir.

D'une façon générale, certains Africains sont conscients des limites du langage mythique dans l'agir en éthique. C'est ce qui fait dire à Kā Mana (une des figures de l'éthique des rationalités africaines) que pour résoudre les problèmes éthiques, les Africains doivent changer de mentalité en passant du langage « des mythes qui font rêver en problèmes qui font réfléchir, convertir des problèmes qui font réfléchir en énergie qui nous font agir »³⁸³.

Cet extrait de Kā Mana met en évidence les limites du langage mythique. Donc, en éthique, les Africains doivent redécouvrir les valeurs qui constituent le fondement solide sur lequel ils peuvent bâtir un avenir meilleur et un vivre ensemble de façon responsable.

Au regard de ce qui précède, nous déduisons que les défis en Afrique sont en lien avec la question de sens. La manière dont les récits et les mythes sont présentés semble ne plus convenir à l'Africain dans sa quête de sens et son contexte d'existence. De plus, cela ne permet pas de répondre aux problèmes nouveaux qui se présentent à lui et ne favorise pas aussi la critique ou le questionnement de la tradition.

Outre les limites du langage mythique dégagées, soulignons que la place accordée à ceux qui tiennent le pouvoir, à tous les niveaux, constituent aussi une limite et un défi majeur pour l'éthique en Afrique. Contrairement aux pharaons qui étaient appelés à vivre dans la vérité et la justice en se conformant à tout ce qui garantit l'équilibre humain et l'ordre social comme nous l'avons vu à la section 1.1.4, un bon nombre de ceux qui tiennent le pouvoir ne songent qu'à leurs propres intérêts ;

³⁸³ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 18.

manipulant les constitutions à leur guise, imposant leur vision du monde, asservissant les populations. Devant de telles situations qui s'apparentent au culte de la personnalité, il n'y a pas de place à la critique ni à la réflexion. Le rôle de l'Africain semble être réduit à la soumission aveugle.

Par ailleurs, il a été relevé plus haut que Dieu et tout ce qui a trait à l'invisible ont une place importante dans la vie des Africains, notamment pour construire le vivre ensemble. Mais cette relation comporte un double défi. D'abord par rapport à l'invisible, il faudra que cette relation les aide à vivre l'incarnation, c'est-à-dire, avoir les attaches avec le visible ou les réalités quotidiennes, car l'harmonie et la paix ne se construisent pas seulement avec le monde abstrait, mais aussi par l'intervention concrète et la créativité en lien avec les problèmes réels et importants de l'être humain.

Le deuxième défi est relatif aux intermédiaires, c'est-à-dire, ceux qui détiennent le pouvoir à tous les niveaux : culturel, religieux, civil. Ils jouent le rôle d'intermédiaires entre Dieu et les humains. Selon les exigences du mythe pharaonique, ils devraient marcher dans la voie du bien et de la volonté de Dieu en toute chose afin de faire advenir la paix, la vérité, la justice et l'harmonie. Leurs comportements devraient inspirer ceux dont ils ont la charge. Mais l'analyse du vécu des Africains aujourd'hui révèlent une autre réalité. Nous avons noté aux sections 1.1 et 1.3 que les intermédiaires abusent de leur pouvoir si bien que les liens avec le monde invisible entraînent la dictature de l'invisible sur les vivants. Les tenants du pouvoir cherchent délibérément à assouvir leurs intérêts personnels au détriment des autres. De plus, dans leur façon d'imposer les choses, il y a comme un rétrécissement de l'espace à l'exercice de la raison et de la liberté³⁸⁴.

³⁸⁴ Les intermédiaires ou les spécialistes de l'invisible imposent leur pouvoir à la société dans son ensemble et régulent les relations sociales à leur profit. Le comble de telles attitudes est l'enrôlement des gens dans le règne de l'irrationnel qui conduit parfois aux procès et accusations de sorcellerie, de

Enfin, la dernière limite que nous voulons évoquer se rapporte au rapport de l'Africain à la valeur fondamentale qu'est la vie. A la section 6.1, nous avons souligné que la vie en tant qu'une valeur fondamentale se rapporte au bonheur. Certaines cultures de l'Afrique de l'ouest expriment cette réalité en parlant de « manger la vie ». Cette expression veut dire en quelque sorte, avoir du bonheur de façon à en rayonner. La limite qu'un tel concept comporte se situe sur la manière de posséder ce bonheur de façon licite. Tous les moyens sont-ils permis?

Signalons que les défis éthiques énoncés dans le chapeau de ce chapitre relèvent que les moyens utilisés par certains Africains pour poursuivre la vie au sens du bonheur ne sont pas toujours licites; c'est le cas de la recherche des intérêts personnels, l'égoïsme, les sacrifices sanguinaires, le vol, la corruption, la prostitution. Tous ces moyens contribuent à la dépravation des mœurs et à empirer les conflits entre les humains.

En dehors de ceux qui ne cherchent que des profits personnels et de l'abus d'autorité par ceux qui servent d'intermédiaires entre le monde invisible et les ancêtres dans les religions traditionnelles, ajoutons aussi cette catégorie d'Africains qui interprète mal la notion de solidarité. Pour eux, la solidarité signifie se mettre à la disposition d'un parent. Nous les avons appelés plus haut les partisans du moindre effort.

Le développement que nous venons de mener a montré les forces et les limites de l'approche éthique de Mveng. D'une façon générale, nous constatons que la finalité de cette approche est l'harmonie (la relation) à tous les niveaux : entre les humains, les humains avec le cosmos, les humains et Dieu. C'est en cela que l'être humain peut s'épanouir et s'accomplir en tant qu'individu et membre de la société. Les limites

meurtre de violence que personne ne contrôle car ces attitudes sont fondées sur l'invisible. Ces pratiques sont loin de construire le vivre ensemble et l'harmonie.

relevées en lien avec le conformisme auquel l'être humain est convié par le langage mythique, la soumission aveugle sans critique ni questionnement à l'autorité, les moyens illicites pour poursuivre la valeur fondamentale de la vie: l'enrichissement illicite, la corruption, la paresse montrent que l'Afrique connaît des problèmes d'ordre éthique. Cela signifie que la question de la responsabilité des acteurs sociaux en faveur du devenir collectif est capitale. Pour sortir de cette situation, il faut convertir les responsabilités des Africains à tous les niveaux de l'existence humaine afin de rendre le monde et les rapports plus humains. Pour y parvenir, l'éthique africaine fondée sur la vie ne peut à elle seule y répondre. A la fin du premier chapitre, nous avons vu avec Kā Mana que cette approche n'est pas assez équipée pour faire face aux nouveaux défis qui se présentent au monde, notamment les défis en lien avec la quête de sens et des besoins existentiels de la personne. Les limites non exhaustives notées plus haut en témoignent. Donc, il faut qu'elle s'ouvre à d'autres formes d'éthique ou s'inscrive dans la pluridisciplinarité. Dans cette dynamique, nous nous demandons quelle contribution l'approche renouvelée de la théorie des biens fondamentaux peut apporter à l'éthique africaine? C'est à cette question que la section suivante veut répondre.

6.2- Les biens fondamentaux et la réalité fondamentale africaine

Nous avons mentionné dans l'énoncé du problème que nous sommes intéressés par les valeurs qui peuvent servir de référence pour le vivre ensemble et que nous inscrivons notre travail à la suite de certains auteurs qui s'y sont intéressés. Soulignons que pour mener cette réflexion dans le contexte africain, nous nous sommes inspirés de l'affirmation de Finnis selon laquelle c'est tout être humain qui peut découvrir les valeurs fondamentales s'il se pose la question de savoir les raisons de son agir. Dans la continuité de cette question, l'ouvrage *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*

résume les biens susceptibles se trouver dans tout être humain comme suit: 1 – la connaissance de la réalité ; 2 – l’habileté dans l’exécution du travail et du jeu; 3 – la vie et l’intégrité physique dans leur accomplissement (santé); 4 – l’amitié; 5 – le mariage et l’éducation des enfants; 6 – l’harmonie entre ses sentiments, ses jugements et ses comportements; 7 – l’harmonie avec la source ultime de toute réalité, y compris le sens de valeur.

Ces biens, selon Finnis et ses collègues, sont constitutifs de l’être humain et font partie de ce qu’il faut pour son épanouissement et sa réalisation. Ils sont des raisons d’action et sources d’épanouissement de soi. C’est par rapport à eux que l’être humain doit juger agir et orienter ses actions. Ils sont à poursuivre et à rechercher.

En reprenant la question de Finnis dans le contexte africain, nous avons découvert chez Mveng que la vie est une valeur fondamentale africaine. Elle est la réalité même qui englobe toutes les autres valeurs en elle.

Fidèles à notre idée de départ, nous voulons aussi reprendre dans cette section la méthode qui a conduit Finnis et ses collègues à dresser la liste des biens fondamentaux. Rappelons que tout en analysant la théorie de Thomas d’Aquin, Finnis ne s’est pas limité à la liste de celui-ci résumant les tendances naturelles de l’être humain en quatre groupe: La vie, la procréation, la recherche de la vérité sur Dieu et la vie en société. En plus de ces quatre inclinations ou tendances, Finnis a aussi analysé les écrits de Thomas Dd’Aquin pour y chercher d’autres biens intelligibles. Faisant nôtre cette méthode, nous nous demandons quels sont les éléments de l’approche éthique africaine qui sont des fins en eux-mêmes et qui méritent d’être poursuivis?

6.2.1 – Les aspects des biens fondamentaux dans les cultures africaines

Il est incontestable que la vie comme réalité africaine est ce sur quoi Mveng fonde l'éthique du vivre ensemble. Pour lui, c'est autour de la vie que les autres valeurs sont organisées. Mais autour d'elle, pouvons-nous déceler des valeurs intelligibles qui sont sources de motivation et d'épanouissement pour l'être humain? C'est à cette question que nous essayerons de répondre à partir du recours au mythe pharaonique et des traditions africaines.

D'une façon générale, les cultures africaines reconnaissent certains types de comportements humains comme exprimant une excellence dans la manière de vivre et de poursuivre l'épanouissement et la réalisation de soi. Ces comportements se trouvent mieux exprimés dans le mythe d'Isis et d'Osiris : la compassion pour le faible, le courage dans les épreuves et les difficultés de la vie, l'espérance pour que la vie comme valeur fondamentale l'emporte toujours sur la mort, le bien sur le mal.

Pour que cette victoire s'étende au cosmos, il est demandé à l'être humain de manifester la vérité dans les paroles, la justice dans les actes, la droiture dans la pensée, l'équité dans le jugement, la droiture dans l'élaboration des normes³⁸⁵.

L'agir humain doit être fécond de sorte que l'être humain puisse se perpétuer même après sa mort. Le premier acte de fécondité commence par la progéniture, ensuite viennent les activités humaines.

Outre ces valeurs nécessaires pour le triomphe de la vie sur la mort et du bien sur le mal, ajoutons aussi d'une part, des valeurs liées à la responsabilité de tout être humain : le travail, la solidarité qui se manifeste par le bien à réaliser autour de soi, et d'autre part, la relation à l'invisible (Dieu et les ancêtres). Bref, ces valeurs peuvent se définir comme la promotion de la vie (la fécondité biologique et la fécondité dans

³⁸⁵ François DAUMAS, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Artaud, 1965, p. 292.

l'action), la recherche de la vérité, le sens de la communauté, l'ouverture à la transcendance, l'équilibre social et l'harmonie entre le visible et l'invisible.

D'après la théorie renouvelée des biens fondamentaux, ces valeurs n'ont pas la même importance. Certaines sont des fins en elles-mêmes. C'est le cas de la fécondité³⁸⁶ biologique, la fécondité dans l'action, l'harmonie pour l'intégration de soi, la relation à Dieu et à l'invisible, la justice dans les actes; la droiture dans la pensée, l'équité dans le jugement; la droiture dans l'élaboration des normes. Ces biens constituent en eux mêmes un but à poursuivre.

Par ailleurs, les autres valeurs constituent des attitudes ou des vertus à développer pour poursuivre les biens fondamentaux. C'est le cas du courage, de la ténacité, de la compassion.

L'analyse précédente montre qu'au-delà de la vie, valeur à laquelle d'autres sont organisées, il est possible de trouver des valeurs intelligibles qui sont des raisons d'action³⁸⁷. Dans la logique de la théorie renouvelée des biens fondamentaux, ces valeurs sont intrinsèques à l'être humain. Elles ne doivent pas être considérées au même titre que les autres valeurs extrinsèques qui sont d'ordre de l'avoir, du plaisir et de la jouissance.

6.2.2 – Apport des biens fondamentaux à l'approche éthique africaine

La description des faits sociaux en Afrique a révélé des problèmes d'ordre éthique, dont certains seraient d'ordre organisationnel lié au mode de transmission des

³⁸⁶ Au chapitre premier, la vie avait une connotation vague. Nous la limiterons au niveau biologique. Par ailleurs, pour les autres significations, nous tâcherons d'utiliser les termes adéquats, c'est-à-dire : relation, solidarité, harmonie.

³⁸⁷ Rappelons qu'à travers la vie, Mveng offre une approche éthique riche en contenu. La vie comme valeur fondamentale englobe toutes les autres valeurs. Mais la faiblesse de son approche est due au fait que la notion de la vie n'est pas précise. Son contenu est large. Pour qu'elle soit mise en œuvre en éthique de façon à accomplir sa finalité, elle a besoin d'être précisée. C'est ce que nous tentons de faire dans cette section. Ce qui veut dire en d'autres termes que les valeurs spécifiées dans ce chapitre découlent de la vie comme valeur fondamentale chez Mveng.

normes ; d'autres sont dus à la confusion entre biens instrumentaux et fondamentaux et d'autres encore, à la responsabilité mal exercée.

6.2.2.1 – Les biens fondamentaux et les mythes

S'agissant des problèmes d'ordre organisationnel, pour que le langage mythique ait un sens, il faut tenir compte de la dimension historique, du monde en perpétuel changement et le permettre de rejoindre l'être humain dans la réalité de son existence quotidienne. Par ailleurs, si cet aspect manque, l'agir humain se réduirait au conformisme. La théorie renouvelée des biens fondamentaux est critique à l'égard de tout ce qui a trait au conformisme car elle le juge contraire à la compréhension de l'acte, à la délibération et au choix parmi les possibilités se présentant à l'être humain. L'observance aveugle des exigences des mythes ou des valeurs culturelles n'est pas favorable à l'agir moral responsable.

Si nous considérons l'éthique comme une réponse à la question du bien-être ou de la bonne vie, l'être humain doit y participer par le discernement et le jugement. Or, dans une pratique où l'être humain ne comprend pas les valeurs traditionnelles, les proverbes et le langage mythique, l'agir sera limité uniquement au contenu des mythes et son accomplissement dépendra uniquement des facteurs externes.

Si nous affirmons que l'éthique vise l'épanouissement et l'accomplissement humains, elle doit prendre en compte les problèmes réels de l'être humain dans son ici et maintenant. A ce propos, l'approche éthique renouvelée des biens fondamentaux bâtie sur la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence peut aider à pallier les lacunes du langage mythique. Telle que définie chez Finnis, la raison pratique permet à l'être humain d'opérer des choix parmi les multiples possibilités qui s'offrent à l'existence. De plus, elle lui permet d'accorder à la fois les règles qui

découlent de la raison théorique des désirs de se réaliser et ceux de s'accomplir en lien avec les autres. Donc, la raison pratique, informée par la raison théorique, permet de choisir ce qui est juste pour soi et pour tous³⁸⁸.

Nous avons affirmé plus haut que séparer le contenu des mythes de l'histoire fait perdre le sens même des mythes qui, selon Ricœur, donne à réfléchir. Dans le même sens, Finnis soutient qu'en éthique, ce n'est pas d'abord le contenu physique des valeurs traditionnelles, ni l'acte qu'on pose qui est primordial, mais le contenu intelligible visé par la raison sur l'ordre des mœurs. Ceci montre une fois de plus, l'importance de la raison pratique pour comprendre l'agir humain, voire les valeurs culturelles.

Dans la critique, nous avons noté que le langage mythique ne permet pas à l'être humain d'utiliser sa capacité de réfléchir à ses problèmes, de se responsabiliser et de participer aux décisions relatives à sa vie. L'éthique fondée sur la raison pratique informée par la raison théorique et la vertu de prudence intègre l'être humain dans sa communauté et le rend membre actif et participant au processus décisionnel du groupe. Finnis exprime cette réalité en accordant l'importance sur le choix que l'être humain doit faire dans la vie. Ce qui nous fait affirmer que l'éthique s'élabore à partir du constat que l'être humain est capable de choisir entre les comportements, qu'il sait que ce choix peut entraîner des conséquences négatives pour lui et pour les autres et qu'il ne peut pas toujours choisir en fonction de lui seul, en ne se souciant pas des conséquences de ses gestes sur les autres.

³⁸⁸ Avec Porter, nous avons souligné la nécessité d'articuler la raison pratique, la raison théorique et la vertu de prudence. La raison théorique, représentée par les valeurs culturelles, donne du contenu à la raison pratique. Ainsi, la raison pratique fait des choix et décide de ce qu'il faut pour l'être. Comme il y a une multiplicité de possibilités qui se présente à l'être humain, la vertu de prudence permet à la raison pratique de prendre une décision juste. L'articulation des trois sphères montre que l'accomplissement humain dépend d'une part de l'extérieur, de la tradition, d'autre part, de la participation de la personne.

L'apport de l'approche de la théorie renouvelée des biens fondamentaux à la morale africaine se situe aussi au niveau de la compréhension de l'agir humain. Une morale éthique fondée sur la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence facilite la compréhension du monde. Il ne s'agit pas dans ce mouvement de comprendre pour les autres mais de comprendre d'abord pour soi-même et de mettre les autres en situation de comprendre leur agir.

Certes, le langage mythique renferme un contenu de vérité qui est le fruit de l'expérience et de la sagesse de nos devanciers, mais leur simple connaissance est insuffisante pour répondre aux défis contemporains. Il faut que l'être humain s'inscrive dans le processus historique en apportant sa contribution. Il est donc appelé à interpréter les expériences de ceux qui l'ont précédé à partir du langage qu'il maîtrise et de la réalité en lien avec son contexte existentiel. Pour y parvenir, il doit comprendre ses propres désirs et besoins. A ce propos, nous affirmons avec Finnis que la compréhension des désirs, de la vérité contenue dans les mythes est importante. Il est trompeur de se limiter seulement aux exigences morales issues des mythes. Il faut que l'être humaine comprenne ce qu'il fait. Cet exercice demande l'attention à l'expérience fondamentale de la responsabilité dans le domaine de l'agir. Ainsi, l'être humain pourrait corriger sa vision habituelle sur la responsabilité en posant des questions.

Dans le même ordre d'idées que le développement précédent, nous disons que la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence permet à l'être humain de développer la critique, de donner du sens aux valeurs fondamentales qu'il poursuit et d'en faire autant pour son action. Ce qui nous fait souligner qu'une morale fondée sur la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence permet deux choses importantes : la capacité de choisir intentionnellement et la capacité d'initiative. L'être humain est vu comme pensant et agissant. Son action est

réfléchi en fonction du sens qu'il veut donner à sa vie ; ce qui nous fait dire avec Finnis que l'éthique est réfléchi³⁸⁹.

Une éthique réfléchi conduit à agir pour le bien. Ce bien est aussi l'être humain qui agit. La question recoupe des rapports entre le bien ou les valeurs et les raisons. Si une chose a une valeur ou si le fait d'accomplir une action a une valeur pour l'être humain, cela lui donne un sens. Quand une action a du sens pour l'être humain, ce dernier est motivé et se donne des moyens adéquats qui correspondent à ses désirs. Ainsi, il peut mener son action jusqu'au bout³⁹⁰. En d'autres termes, disons que les mythes et les récits, non compris, font que l'être humain développe une attitude conformiste. Rappelons qu'il n'est pas donné à tout le monde de comprendre le langage mythique qui nécessite l'exégèse. Selon le constat de Kā Mana par exemple, le conformisme découlerait en partie de là. Contrairement à cette attitude, la raison pratique amène l'être humain à convertir les mythes en prise de conscience et en problème concret en lien avec la quête de sens de la personne.

Le concret ici est interrogé, pensé, mesuré à l'aune des exigences de ce qui est possible, en fonction des dynamiques en œuvre. De la sorte, l'être humain peut délibérer et faire des choix libres. Selon Finnis, un choix libre a une signification morale³⁹¹. Il engage à l'action et rend l'être humain participant à la recherche des biens qui vont dans le sens de son épanouissement.

Pour reprendre ce qui vient d'être dit, soulignons que l'approche renouvelée des biens fondamentaux laisse la place à la créativité³⁹² et à la critique. De plus, elle

³⁸⁹ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 2.

³⁹⁰ La raison pratique identifie les désirs réels de la personne dans l'intention de les poursuivre. FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 35. Ces désirs prennent le caractère intelligible parce qu'ils sont voulus. Ils sont des raisons d'action. Par eux, l'être humain peut répondre à la question du pourquoi de son agir.

³⁹¹ FINNIS, *Moral Absolutes*, p. 64.

³⁹² Fonder l'éthique sur la raison pratique, où l'être humain se détermine à partir de son intériorité, paraît comme un encouragement à l'individualisme. Et pourtant ce n'est pas le cas. Une telle approche se présente plutôt comme une recherche de découverte et de responsabilité dans le respect de la différence. Elle permet à l'être humain d'être présent à lui-même et au monde environnemental.

permet à l'être de comprendre les exigences de la valeur fondamentale de sa tradition et d'en vivre. Ainsi, il devient fort et acquiert une certaine assurance dans l'ouverture aux autres et le respect de la différence. Bref, la théorie renouvelée des biens fondamentaux invite l'Africain à vivre la relation et à participer de façon active avec d'autres pour construire le vivre ensemble et promouvoir des valeurs qui épanouissent et accomplissent l'être humain.

Soulignons que les relations ontologiques sont importantes en éthique. Elles ouvrent les portes à maintes promesses d'épanouissement humain. Donc, pour que le vivre ensemble soit possible entre les femmes et les hommes venant de cultures et de religions différentes, il faut une attention et une vigilance aux formes de l'existence. Cette activité est l'œuvre de la raison pratique. Cette activité ou cette tâche n'est pas quelque chose qu'on peut résoudre une fois pour toutes, mais elle est permanente. Tant que l'être humain vit, il doit toujours promouvoir la relation comme aspect unificateur des biens fondamentaux d'une part, et d'autre part comme un aspect important du vivre ensemble et de l'épanouissement de soi et des autres.

Dans le sens de la présentation ci-dessus, disons que l'imaginaire proposé par Kā Mana pour reconstruire l'éthique africaine est aussi importante dans la critique du langage mythique et l'exercice de la liberté et la responsabilité personnelles. Cette approche invite l'Africain à un changement de mentalité afin de développer les capacités qui le feront choisir intentionnellement. Ainsi, il sera capable d'initiative. Bref, l'imaginaire appelle l'être humain à agir, à construire son environnement afin de susciter de l'espérance en soi et autour de soi. En ce sens, l'imaginaire est aussi importante car l'être humain peut s'apprécier lui-même comme étant l'acteur de son agir et non comme un simple instrument ou un simple reproducteur du message que

Quand la raison pratique agit dans le sens des biens humains fondamentaux, l'être humain agit pour son épanouissement et celui des autres. Il est à l'abri de l'arbitraire, voir FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 75.

renferment les mythes. Donc, dans le sens de la théorie renouvelée des biens fondamentaux, l'être humain est invité à assumer la responsabilité de son développement en tant que personne morale par son agir et sa participation à la construction, voire l'interprétation de l'histoire de sa culture. Ainsi, il pourra éliminer les aspects des pratiques culturelles empêchant de faire advenir l'humanité et le vivre ensemble.

L'approche renouvelée des biens fondamentaux révèle l'existence de plusieurs types de biens dont certains sont fondamentaux et d'autres non. Les biens fondamentaux sont intrinsèques à l'être humain et sont des raisons d'action, des fins en eux-mêmes. Ce sont des raisons d'agir. Par eux, la raison pratique peut justifier et expliquer l'action humaine. A ce propos, disons que l'énoncé d'une raison d'agir permet de répondre à la question « pourquoi agir ou avoir agi ainsi? » Or, les autres biens y sont extrinsèques. Ils sont aussi appelés biens instrumentaux. Ce sont des objectifs définis par la personne elle-même : par exemple, posséder de la richesse. Celle-ci est de l'ordre de l'avoir. Donc, elle est extrinsèque à l'être humain. Mais elle est utile pour la recherche et la poursuite des biens fondamentaux tels que la vie (la santé), la connaissance.

En soi, le bon usage des biens instrumentaux doit conduire à la poursuite des biens fondamentaux. Les défis africains montrent que ce n'est pas toujours le cas. Car certaines personnes les appréhendent uniquement pour le plaisir ou le profit qu'elles peuvent en tirer. A ce propos, la nouvelle théorie des biens fondamentaux soulignent que le gain facile et injuste peut influencer négativement l'être humain en le faisant développer des vices. Or, les vices sont contraires à la réalisation de soi et au vivre ensemble.

Pour sortir de l'impasse dans laquelle s'est plongée l'éthique africaine, notamment celle de Mveng, il faudra commencer à distinguer les biens humains fondamentaux des biens instrumentaux afin d'accorder la priorité, voire l'importance aux biens fondamentaux³⁹³. Compte tenu des différentes possibilités qui s'offrent à l'être humain, l'articulation de la raison pratique et de la vertu de prudence est nécessaire pour un discernement éclairé et créatif de sens.

Le développement du premier chapitre a révélé que la finalité de la valeur fondamentale, chez Mveng, est le bonheur épanoui, la vie bonne, le bien-être. Malheureusement, la manière dont les Africains la vivent les éloigne de cette finalité. Ceci est dû à plusieurs facteurs. Nous voulons évoquer dans cette section le facteur moyen, c'est-à-dire comment poursuivre la finalité de la vie au sens large du terme. L'approche éthique de Mveng définit des attitudes favorables à l'accomplissement de soi: courage, ténacité, compassion. Mais l'approche renouvelée des biens fondamentaux va au-delà des attitudes et offre des balises et des principes qui invitent l'être humain à agir toujours pour les biens fondamentaux³⁹⁴. Elle l'exhorte à développer des actions compatibles avec la réalisation de soi et l'humanisation du monde. D'où le principe demandant de ne pas choisir des actions qui sont contraires aux biens humains fondamentaux³⁹⁵.

³⁹³ Accorder la priorité aux biens fondamentaux, c'est aller dans le sens de la recommandation de Finnis qui demande de ne pas agir directement contre les biens humains fondamentaux « do not choose directly against any basic human good ». FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 75.

³⁹⁴ L'étude approfondie des cultures africaines montre aussi la présence des principes permettant de juger la moralité d'un acte. Généralement, les actes censés favoriser l'éclosion de la vie, la conserver, la protéger et l'épanouir, sont de fait, considérés comme bons. Par ailleurs, tout acte préjudiciable à la vie d'une personne ou d'un groupe est considéré comme mauvais. La différence entre la théorie africaine et celle de Finnis se situe sur le type de question que l'être humain pose. Dans les traditions africaines, on pose généralement la question du type « qu'est-ce que je dois faire ? ». Cette question est aussi présente dans l'approche de Finnis, mais cette dernière va au-delà de la casuistique pour demander « pourquoi je dois faire ceci ou cela? » Sans négliger le rôle de la première question dans la formation de la raison pratique, nous trouvons que la seconde permet de mieux saisir les actes favorables à l'éclosion de la vie.

³⁹⁵ FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 75.

6.2.2.2 - Les biens fondamentaux et les défis africains

La dialectique développée plus haut fait découvrir que la raison pratique permet à l'approche éthique de Mveng d'être critique par rapport à la tradition. Elle permet aussi de faire des choix liés aux désirs fondamentaux de la personne. Dans cette section, nous voulons voir comment la théorie des biens fondamentaux peut aider l'éthique africaine d'une façon générale à faire face aux problèmes sociaux.

Quand Finnis parle par exemple de l'être humain, il souligne qu'un être épanoui et accompli est celui qui respecte les valeurs humaines parmi d'autres valeurs. Selon lui, les valeurs morales et l'être humain sont mutuellement engagés dans le processus de la réalisation et de l'accomplissement de soi. Si l'être humain prend n'importe quelle valeur pour les biens fondamentaux qu'il faut poursuivre et rechercher parce qu'ils sont sources d'accomplissement, cette attitude serait de manquer de respect à la morale et à la responsabilité personnelle. Ce qui veut dire en d'autres termes que l'être humain doit toujours opter pour des biens fondamentaux qui sont intelligibles et sources de réalisation de soi et des autres. Il doit aussi en toute circonstance choisir et développer de bonnes actions compatibles avec son épanouissement et sa réalisation intégrale.

Œuvrer pour les biens fondamentaux exige de l'être humain de mourir en lui-même. Comme le dit Bordeyne dans le développement de l'amour comme vertu théologale, il faut le sacrifice et le don total de soi pour se faire solidaire des autres. Ce qui veut dire concrètement que l'Africain doit transcender ses intérêts personnels pour se laisser interpeller par les valeurs communes ou les biens humains qui sont des valeurs communément partagées.

Au chapitre premier, nous avons noté que la vie au sens large du terme est une valeur fondamentale africaine chez Mveng. Elle est la réalité même qui englobe toutes

les autres valeurs. Elle constitue la finalité de l'action humaine. En nous référant à la théorie de Finnis, il est question de sept biens fondamentaux. Ceux-ci peuvent être classés en trois catégories suivant les différentes sphères d'expériences humaines : l'expérience du corps en tant qu'être animé, l'expérience de la pensée en tant que sujet moral, et l'expérience de la pensée en tant qu'être social. Selon Finnis, l'action humaine doit maintenir l'harmonie entre ces différentes sphères, car son épanouissement et sa réalisation en dépendent.

D'une façon générale, la vie comme valeur fondamentale chez Mveng peut être comparée au principe du grand bien des proportionnalistes pour qui, seule la finalité de l'action compte. D'après certaines cultures de l'Afrique de l'Ouest, il est question de «manger la vie» de manière à rayonner de bonheur, en soi et autour de soi. Ce qui veut dire que le bonheur a une dimension communautaire. Dans le principe des proportionnalistes, le principe du grand bien est défini par rapport au bonheur qu'il apporte à un grand nombre de personnes.

A voir de près, ces deux approches ont des limites, car d'après Grisez qui est de la même école de pensée que Finnis, pour qu'une théorie soit applicable elle doit remplir deux conditions : d'abord, que le jugement moral soit possible, ensuite, que les options qui permettent la proportion nettement supérieure du bien et du mal soient connues. Si cette seconde condition était connue d'avance, personne ne choisirait des options moins bonnes qui conduisent au mal ou à la mort. En conséquence, nous disons que l'éthique africaine souffre des mêmes limites que celle des proportionnalistes.

La dialectique entre l'approche éthique de Mveng fondée sur la vie au sens large du terme et la théorie renouvelée des biens fondamentaux révèle que cette dernière offre à l'éthique africaine un horizon plus large et des termes précis qui

tiennent compte de toutes les sphères de l'expérience humaine. Tandis que la valeur fondamentale africaine peut être interprétée au premier degré comme faisant partie uniquement de l'expérience physique ou de la nature ontologique. Donc, il est nécessaire d'intégrer la valeur fondamentale africaine dans la liste de la théorie renouvelée des biens fondamentaux qui présente un champ plus large de domaines où l'être humain doit développer ses capacités pour son épanouissement.

En inscrivant la théorie de la vie comme valeur fondamentale à la suite de Finnis ou de la théorie renouvelée de la loi naturelle, cela nous amène à parler des valeurs fondamentales africaines et non de la valeur fondamentale. Au lieu de la vie dont la notion est imprécise, nous aurons une liste de valeur suivante : la vie (fécondité), l'harmonie pour l'intégration de soi (ce bien se rapporte à tout ce qui a trait à la relation avec le cosmos et les humains), la droiture dans la pensée (la vérité), la rationalité³⁹⁶, la fécondité dans le travail, la relation avec Dieu et l'invisible. Pour acquérir l'épanouissement de soi et le vivre ensemble, l'Africain doit poursuivre chacun de ces biens. Aucun d'eux ne doit être négligé sans une raison valable.

L'épanouissement de soi conduit l'Africain à développer ses capacités dans les différents domaines d'expérience de la vie. Au troisième chapitre, nous avons relevé que les capacités humaines peuvent être développées dans trois sphères différentes de la vie. Cette répartition est aussi valable dans le cas de l'Afrique. Dans cette perspective, la répartition peut se faire de la manière suivante : - les capacités à la vie physiologique (la vie), - les capacités à la vie raisonnée (la droiture dans la pensée ou la vérité ; la rationalité ou l'imaginaire créatif, la fécondité dans le travail), - les

³⁹⁶ Ce bien ne découle pas de la vie comme valeur fondamentale mais de la théorie de reconstruction qui parle du développement de l'imaginaire. Donc, nous l'associons aux valeurs intelligibles qui sont organisées autour de la vie.

capacités relationnelles (l'harmonie pour l'intégration de soi ; la relation avec le Dieu de Jésus Christ)³⁹⁷.

Chacune de ces trois sphères demande d'être poursuivie. Si un domaine est négligé sans motif valable, cela peut avoir des conséquences sur le vivre ensemble. C'est le cas des personnes qui mettent uniquement l'accent sur la poursuite du bonheur. Elles finissent par développer ce que nous avons appelé l'individualisme anarchique, c'est-à-dire se replier sur elles-mêmes, à ne chercher que leurs intérêts propres sans tenir compte des autres. A ce propos, Finnis affirme que les défis éthiques relatifs au vivre ensemble découlent de la violation d'une de ces trois sphères d'expérience humaine.

Dans la même logique de la théorie renouvelée des biens fondamentaux, l'être humain doit toujours choisir les biens qui vont le réaliser et l'humaniser comme individu et membre d'un groupe. Par ailleurs, agir contre un bien fondamental sans aucune raison valable, c'est rejeter d'une certaine manière l'un des aspects des possibilités de la perfection humaine. Autrement dit, le bien moral est compris comme le caractère d'un choix ou d'une finalité qui respecte tous les biens fondamentaux³⁹⁸ et le mal moral est la caractéristique d'un choix dans lequel la liberté est utilisée dans un « soi limité ».

³⁹⁷ Suite aux attitudes dictatoriales de ceux qui servent d'intermédiaires entre le monde invisible et le visible, nous préférons parler de la relation au Dieu de Jésus qui respecte la dignité humaine et appelle toute personne à se réaliser et à s'accomplir.

³⁹⁸ Dans *Moral Absolutes*, quand Finnis dit d'une part, qu'il y a des actes en eux-mêmes qui, indépendamment des circonstances, sont toujours mauvais en raison de leur objet et que d'autre part, qu'il existe des normes morales qui ont un contenu précis, ces actes ne sont pas considérés dans leur singularité car ils sont mauvais. Les circonstances ne peuvent en aucun cas les changer. Ils portent atteinte aux biens fondamentaux et à l'harmonie sociale. Donc, chez Finnis, certains actes, tels que, tuer injustement un être humain, prendre injustement le bien d'autrui ou commettre sciemment l'adultère, sont intrinsèquement mauvais et n'admettent aucune exception légitime. Ils ne laissent aucune place moralement acceptable pour créer une quelconque détermination contraire. En somme, si Finnis considère ces actes comme intrinsèquement mauvais, c'est parce qu'ils portent atteinte aux biens fondamentaux et sont des entraves à l'ordre social.

Le premier principe de la morale pousse l'être humain à une attitude inclusive en ce sens que tous les biens fondamentaux sont inclus devant les choix. Le bien moral est défini comme un choix compatible avec l'amour et l'harmonie de tous les biens fondamentaux. Dans les relations interpersonnelles, le bien moral reconnaît ce qui est juste et observe la règle d'or : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas que l'on te fasse » (Mt 7, 12).

Malgré la diversité de valeurs et de cultures rendant le vivre ensemble difficile, la théorie renouvelée des biens fondamentaux offre une solution reposant sur la raison pratique éclairée par la raison théorique et la pratique de la vertu de prudence. Cette raison pratique décide sur le bien qu'il faut faire et le mal à éviter.

Le bien qui s'impose à l'être humain va dans le sens des valeurs humainement partagées, c'est-à-dire les biens fondamentaux. A partir de ces biens constitutifs de l'être humain, il est possible de bâtir des normes servant de repères à tous. A plusieurs reprises, nous avons relevé que les biens fondamentaux sont sources de motivation de l'agir humain. Dans cette perspective, nous affirmons qu'ils dépassent le cadre de l'utile ou des intérêts égoïstes. Ils poussent l'être humain à inscrire son agir dans un cadre plus large qui définit un sens de valeur et de responsabilité. En poursuivant les biens fondamentaux l'être humain contribue à rendre le vivre ensemble possible et à promouvoir pour lui et pour les générations futures des valeurs susceptibles à la réalisation de soi et des autres.

6.2.2.3 - Les biens fondamentaux et les pratiques religieuses africaines

Les auteurs que nous avons étudiés au chapitre premier ont affirmé que le mythe d'Isis et d'Osiris qui remonte à l'Egypte pharaonique exprime mieux la valeur fondamentale africaine et ses exigences. Dans ce mythe, le mal symbolisé par le

couple Seth-Nephtys voulait à tout prix dominé le bien. Seth a même tué Osiris à deux reprises³⁹⁹. Mais au deuxième meurtre, Isis a dû recourir aux rites magiques pour ramener son mari à la vie.

Ce recours aux rites magiques démontre que dans le monde, la vie ne peut l'emporter sur la mort que par l'intervention divine. Livré à lui-même, l'être humain ne peut rien. L'Africain en est conscient. C'est ce qui explique la grande place accordée à Dieu dans les cultures africaines. Kā Mana exprime cette réalité en disant que « les traditions religieuses africaines sont fondées sur une forte présence de l'invisible au cœur du visible »⁴⁰⁰. C'est la relation à Dieu qui fait sens au monde et donne un sens à la vie de tous.

Dans les limites évoquées plus haut, nous avons affirmé que la relation à Dieu et au monde invisible a un double défi. Elle n'aide pas toujours l'Africain à s'incarner dans les réalités de sa vie. De plus, ceux qui servent d'intermédiaires asservissent les gens qui sont à leur charge. Ils recherchent seulement leurs intérêts et non ceux de la communauté. Cette attitude s'oppose à l'impératif kantien demandant d'agir de telle sorte que l'humanité soit traitée comme une fin et non seulement comme un moyen. Considérer l'être humain seulement comme un moyen c'est reconnaître son existence uniquement dans le plaisir ou l'intérêt qu'il peut nous apporter. L'humain n'est alors pas considéré dans son être. Il est réduit à un objet. Or, l'agir moral consiste à respecter l'humanité des autres aussi.

Outre le recours aux biens fondamentaux pour résoudre la question relative à la relation avec l'invisible, relation qui passe par les intermédiaires, disons que notre

³⁹⁹ Au chapitre premier, nous avons noté que le bien que l'être humain doit accomplir cohabite avec le mal. La conséquence du mal est qu'il déforme les aspirations de l'être humain, corrompt ses projets et influence négativement ses relations avec d'autres. Vivre selon la théorie renouvelée des biens fondamentaux permet, d'une part, de combattre le mal, d'autre part, il a besoin de la grâce de Dieu pour y parvenir. C'est ce que fait Osiris en recourant aux rites magiques.

⁴⁰⁰ KĀ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise*, p. 77.

théorie de la relation au Dieu qui circonscrit la religion dans le cadre du christianisme trouve sa raison d'être et sa pertinence ici. La foi au Dieu de Jésus Christ propose un style de vie qui n'aliène pas mais donne à l'être humain sa dignité et elle permet de se faire solidaire du genre humain, notamment de ceux qui sont dans le besoin. C'est une foi qui appelle l'être humain à vivre les béatitudes.

Devant des attitudes de paresse, de fuite de responsabilité et de domination, la relation au Dieu de Jésus Christ dans la vertu de l'espérance engage l'Africain à transcender les circonstances immédiates pour rechercher les biens humains qui vont le réaliser et l'accomplir. L'espérance le conduit à participer à la construction de la communauté en y apportant sa contribution. Cet acte passe par le travail découlant de la volonté et de la liberté de l'être humain.

Bref, en transcendant les besoins immédiats, disons que l'espérance chrétienne donne l'occasion à l'Africain de faire l'expérience de son être en se déterminant à partir de son intériorité. Selon Grisez, cet acte s'acquiert dans le passage de l'objectivité à la subjectivité, de la raison théorique à la raison pratique. Ce processus nécessite la confiance en soi qui est une caractéristique de la foi.

Toute comme l'espérance, disons que la foi au Dieu de Jésus Christ peut aider l'Africain à faire face aux défis qui sont siens. Dans la théorie renouvelée des biens fondamentaux, l'éthique doit maintenir la tension équilibrée entre l'ordre de nature, l'ordre de raison et l'Écriture. Cela permet de prendre en considération l'être humain dans toutes les dimensions de sa vie. Dans cette même logique, nous affirmons que la foi, éclairée par l'Écriture offre un contenu qui pourra engager l'Africain à mener une vie authentiquement correspondant aux exigences de sa nature. Elle lui révèle sa réalité et l'engage à combattre tout ce qui pourrait l'en détourner, c'est-à-dire les fléaux empêchant la possibilité du vivre ensemble et de l'épanouissement de soi d'être

possibles. Dans le même sens, Fuchs affirme que la foi et la charité font que l'être humain fasse beaucoup attention afin d'avoir une vie conforme à la qualité d'humain et de chrétien⁴⁰¹.

Faire attention à soi consiste à assumer sa responsabilité, à éviter d'être un parasite social comme certains Africains qui veulent vivre chez un membre de leur famille sans travailler, abusant ainsi de la notion d'hospitalité africaine pour avoir des biens.

L'attention à soi à laquelle Fuchs fait allusion est contraire à l'individualisme conduisant à satisfaire uniquement ses intérêts ou à exploiter les faibles. C'est plutôt se faire solidaire du genre humain, faire régner la justice et l'harmonie qui sont indispensables pour la construction de la communauté, voire du vivre et d'agir ensemble.

La foi au Dieu de Jésus Christ permet à l'Africain d'intégrer la communauté vivante qui a des valeurs orientant l'agir humain et favorables au vivre ensemble. Bordeyne exprime la même chose en parlant de la conscience collective. Pour lui, la foi unit l'être humain à la communauté et le fait participer à la mémoire collective. Dans le vécu, la mémoire collective a une influence dans l'agir humain. Elle empêche l'expérience personnelle de se mettre à la conscience dominante⁴⁰² et à asservir les autres. En somme, la foi au Dieu de Jésus Christ ouvre l'Africain à l'altérité et le fait vivre une relation d'amour.

L'amour que le Dieu de Jésus Christ appelle l'humanité à vivre exige le sacrifice de soi dans le don total de soi aux autres. Il est sans calcul pour ses intérêts propres. Bref, la relation au Dieu de Jésus Christ libère l'être humain de la peur, des fausses représentations de Dieu qui aliènent et divisent les humains.

⁴⁰¹ FUCHS, *Existe-t-il une morale chrétienne*, p. 52.

⁴⁰² BORDEYNE, *L'homme et son angoisse*. p. 295.

En récapitulant le débat de cette sous section, soulignons que le rapport à Dieu dans les religions traditionnelles africaines devraient aider à analyser les problèmes importants empêchant le vivre ensemble et l'épanouissement de soi. Mais ce n'est pas toujours le cas. Le constat montre qu'il suscite plutôt chez l'Africain la peur des mauvais esprits. Il développe aussi la paresse et la fainéantise chez d'autres. C'est pourquoi, nous pensons que le recours au Dieu de Jésus qui appelle à vivre les béatitudes est une solution pour l'éthique africaine. Ce Dieu invite chacun à développer des relations plus humaines et à assumer sa responsabilité historique qui exige des engagements concrets.

La dialectique menée jusqu'ici a montré l'apport de la théorie des biens fondamentaux aux défis éthiques en Afrique. Essayons en quelques lignes de dégager quelques aspects importants communs à l'éthique africaine et aux biens fondamentaux.

6.2.2.4. Relation entre l'éthique africaine et les biens fondamentaux

D'une façon générale, l'approche éthique de Mveng et les biens fondamentaux recherchent des valeurs favorables à l'épanouissement et au vivre ensemble. Outre les différences notées aux sections précédentes, soulignons que ces deux approches ont des convergences qui méritent d'être soulignées.

En comparant les deux approches, de prime abord, nous voyons que la vie comme valeur fondamentale chez Mveng figure dans la liste des biens fondamentaux de Finnis. Elle fait partie des biens dits substantifs. Outre la présence de la vie comme valeur fondamentale dans la culture africaine et dans l'approche de Finnis, signalons aussi que leur dénominateur est le même : assurer l'harmonie pour une intégration totale de l'être humain (l'être humain, ses relations avec le cosmos et ses semblables). C'est dans cette harmonie que l'univers entier pourra lui ouvrir les forces nécessaires

pour que la vie au sens large du terme l'emporte pour toujours sur la mort. Bref, la vie comme valeur fondamentale chez Mveng a une connotation sacrée. La dimension relationnelle occupe une place importante dans l'éthique fondée sur la vie. A travers la relation, selon Mveng, le vivre ensemble peut devenir harmonieuse. De son côté, Finnis demande qu'il y ait l'harmonie entre les biens fondamentaux, car, négliger une des différentes sphères de l'expérience humaine peut avoir des conséquences dans le processus de réalisation de soi et du vivre ensemble. Donc, dans l'agir, l'être humain doit toujours choisir des possibilités compatibles avec son épanouissement et sa réalisation intégrale.

Il ressort des deux approches que l'harmonie est un facteur nécessaire pour l'épanouissement de soi et le vivre ensemble. Les deux recommandent avec insistance de la préserver. En utilisant la métaphore, nous pouvons dire que l'harmonie recommandée par les deux approches ressemble à une chaîne. Lorsque chacun des maillons est présent, l'apparence de l'unité est préservée. Mais lorsqu'un maillon vient à manquer, son absence révèle la complexité interne de l'ensemble. Donc, pour préserver l'harmonie l'être humain ne doit pas agir volontairement contre les biens fondamentaux. Celui qui le fait s'enferme dans une sorte de sarcophage et laisse la mort emporter sur la vie, le mal sur le bien. Ce qui est le contraire de l'attitude d'Isis qui enseigne que la vie doit toujours être victorieuse sur la mort et le bien victorieux du mal. Finnis recommande de ne pas absolutiser certains biens humains fondamentaux. Cela pourrait entraîner l'arbitraire en éthique⁴⁰³.

Tel que nous venons de l'évoquer, nous trouvons que le premier principe de la morale « il faut faire le bien et éviter le mal » qui s'enracine dans la raison pratique peut être un apport considérable pour l'approche éthique de Mveng, tout comme celle

⁴⁰³ FINNIS, *Fundamentals of ethics*, p. 75.

de Kā Mana. Par ce principe, l'être humain peut s'affirmer, voire décider à partir de lui-même sans se laisser mouvoir uniquement par une force hétéronomique. Comme le dit Paul Valadier, la raison pratique engage l'être humain à la réflexion. Par la réflexion, l'être humain œuvre pour rendre les règles et les principes actuels. Il pose les problèmes de la société, en cherche des solutions objectives à travers une discussion ouverte, une pensée critique et réceptive qui répond aux défis toujours nouveaux, assurant ainsi « la grandeur et la tragédie de la morale » pour éviter la déshumanisation de l'humanité⁴⁰⁴.

Tout comme l'imaginaire chez Kā Mana, conduit à un agir intentionnel et à la prise d'initiative, la raison pratique indique à l'être humain quel type d'agir est conforme au dynamisme nécessaire de son être qui tend à sa pleine réalisation. Donc, pour que l'éthique de Mveng accomplisse sa finalité qui est la référence des humains pour le vivre ensemble, nous l'inscrivons dans la théorie de la loi naturelle⁴⁰⁵. Mais une loi naturelle renouvelée qui, d'une part, fonde la morale sur la raison pratique comme chez Finnis, et d'autre part, intègre les vertus et les normes morales comme chez Porter car l'agir responsable n'est pas une donnée innée mais s'acquiert par l'expérience, voire l'habitus. De plus, les vertus permettent à l'être humain d'accomplir des actes bons et de toujours donner le meilleur de lui-même. Donner le meilleur de soi-même c'est se mettre continuellement dans le combat pour que la vie au sens large triomphe à jamais de la mort, le bien du mal. L'exemple d'un tel triomphe est donné par le Christ.

⁴⁰⁴ Paul VALADIER, *Morale en désordre. Un plaidoyer pour l'homme*, Paris, Le Seuil 2002, p. 16.

⁴⁰⁵ Notre conception de la loi naturelle va dans le sens de Benoît XVI ; c'est-à-dire, en tant que fondement de la morale universelle, elle est la loi inscrite dans le cœur des êtres humains et « dont l'humanité prend de mieux en mieux conscience au fur et à mesure qu'elle avance dans l'histoire. Cette loi n'a rien de statique dans son expression [...] elle est une source d'inspiration dans la recherche d'un fondement objectif à une éthique universelle ». *La documentation catholique*, p. 845-846.

Conclusion du chapitre sixième

Ce dernier chapitre avait un but pratique, il voulait vérifier l'apport de la théorie renouvelée des biens fondamentaux à l'éthique des traditions africaines telle que développée par Mveng et la tendance fondant l'éthique sur les valeurs ancestrales. Chemin faisant, nous avons revisité les pratiques sociales pour y découvrir les forces et les limites. Nous avons consacré plus de temps aux limites qui constituent un défi pour l'éthique en général. A ce propos, nous avons classifié les problèmes africains comme relevant de la crise de sens de l'existence.

L'analyse sommaire des défis a relevé que plusieurs problèmes africains ont leur source dans le mode de transmission des vérités et des normes devant guider les conduites des gens: les récits et les mythes. Pour que ce mode de transmission accomplisse sa finalité, les Africains ont le devoir de prendre conscience de leur histoire, de se l'appropriier et de l'interpréter avec des mots et des expressions qui sont les leurs. Cette interprétation part de leurs réalités afin de donner sens à leur vie. Ce travail est du domaine de la raison pratique informée par la raison théorique et la pratique des vertus. C'est ce que nous avons essayé de souligner à plusieurs reprises.

Dans le même ordre d'idées, nous avons noté que devant les multiples possibilités qui s'offrent à l'être humain, l'approche renouvelée des biens fondamentaux permet de faire des choix qui vont dans le sens des biens qui sont sources d'action et qui réalisent la personne comme individu et membre d'un groupe. Autrement dit, l'être humain ne doit jamais choisir des actes qui ont un contenu extrêmement mauvais car ils sont des non-valeurs.

Notre développement a montré qu'une approche éthique articulant la raison pratique, la raison théorique et la pratique des vertus fait croître les capacités humaines de l'intention et de l'initiative. Ainsi, l'être humain devient créatif. Il peut prendre une

distance pour critiquer et questionner les pratiques de sa culture. Une telle façon de faire n'est pas évidente dans une approche fondée uniquement sur le contenu des mythes et des récits. Cette dernière favorise plutôt le conformisme aux vérités et normes préalablement établies.

Une éthique fondée sur la raison pratique informée par la raison théorique n'est pas synonyme d'individualisme ou de libertinage. Bien au contraire, elle aide l'être humain à exploiter ses potentialités, à concilier ses désirs avec les réalités. C'est une éthique qui intègre la différence et reconnaît la place de l'autre dans l'accomplissement de soi. C'est une éthique à l'image de la Trinité qui vit l'unité dans la différence. D'ailleurs, dans la liste des biens fondamentaux, il y a un bien relatif aux relations interhumaines : la vie en société. Dans la logique de notre développement qui est une reprise de la pensée de Finnis, l'être humain doit suivre le bien fondamental de la vie en société au même titre que les autres biens fondamentaux. Ce qui nous fait dire que la vie morale a une large portée qui embrasse les capacités de l'être humain et les biens sociaux émergeant des structures de coopération de la vie sociale.

Le rapport établi entre la théorie africaine et celle des biens fondamentaux a montré l'importance de parler du Dieu de Jésus Christ à la place de la « source supra naturel de sens et de valeur ». La « source supra naturel de sens et de valeurs » donne lieu à différentes représentations de Dieu. Cela est important pour une éthique universelle. Mais si nous voulons répondre aux défis contextuels d'ordre éthique, où il y a aliénation, abus de pouvoir, accusations, peur, il devient nécessaire de parler du Dieu de Jésus Christ qui appelle l'humanité à vivre les vertus théologales, propose un style de vie qui construit l'unité dans la diversité. C'est un style de vie qui épanouit et invite à vivre les valeurs du Royaume de Dieu : l'amour de Dieu et du prochain.

Présenter le Dieu de Jésus Christ en Afrique ne consiste pas d'abord à présenter un contenu de programme qu'il faut connaître seulement, mais à partir des réalités africaines, de leur vision du monde et les mettre en dialogue avec le message du Christ afin de permettre aux Africains de découvrir par eux-mêmes les limites des pratiques issues de leurs cultures et traditions. La foi au Dieu de Jésus Christ pourra les éclairer dans cette démarche, les aider à assumer leur responsabilité en attaquant les problèmes moraux à la racine.

Vivre selon l'amour théologique c'est accepter le sacrifice de ses intérêts personnels pour promouvoir les intérêts communs. C'est aussi se donner gratuitement pour que d'autres aient la vie. Le don gratuit de soi permet à l'être humain de déployer son existence comme don de soi et enracinement des valeurs du royaume dans les réalités de la société car, adhérer au Christ, c'est partager sa vie avec d'autres pour qu'ils soient eux aussi animés des valeurs qui les habitent. Terminons en disant que la morale christocentrique offre une voie et des valeurs à imiter parce qu'elles accomplissent l'être humain et favorisent le vivre ensemble.

Au terme de ce chapitre, affirmons qu'il est possible de bâtir le vivre ensemble à partir des valeurs et des potentialités humainement partagées par les êtres humains. Pour tendre vers son épanouissement et sa réalisation, l'être humain doit concilier les désirs aux besoins réels, promouvoir l'harmonie en lui-même et autour de lui. Pour ce faire, il doit chercher à faire le bien et éviter le mal.

Notre développement a révélé que Mveng présente une approche éthique riche en contenu. Elle a une vision cosmologique. Mais la notion de la vie reste imprécise. Elle englobe toutes les valeurs favorables au vivre ensemble. Pour combler cette lacune, la théorie renouvelée des biens fondamentaux donne à celle de Mveng un contenu précis et des termes appropriés. C'est ce qui a été vu dans ce chapitre.

CONCLUSION GENERALE

Dans une Afrique caractérisée par le pluralisme religieux, culturel et politique, la recherche des intérêts personnels au détriment des intérêts communs, la fuite de responsabilité et le désir du moindre effort, nous nous sommes demandé comment le vivre ensemble peut-il être possible dans un tel contexte? Sur quelles valeurs les personnes venant des horizons différents peuvent-elles s'appuyer pour s'entendre, pour bâtir l'harmonie, l'unité et la paix, valeurs indispensables à l'épanouissement et à la réalisation de soi? Autrement dit, existe-t-il des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible?

Dans la perspective des questions ci-dessus, nous nous sommes fixés l'objectif de chercher des valeurs pouvant servir de repère à l'agir humain et d'assise à l'éthique. Pour mener notre projet à son terme, nous nous sommes inspirés des travaux de John Finnis, qui sont une reprise du premier principe de la loi naturelle « il faut faire le bien et éviter le mal »⁴⁰⁶.

D'une façon générale, en nous situant dans un contexte de contestation de la théorie de la loi naturelle mais aussi de redécouverte de cette théorie si importante dans la théologie morale, notamment pour le vivre ensemble, nous avons voulu apporter contribution à cet effort de redécouverte de la loi naturelle en tant que guide pour les relations interhumaines, et ce, soumettant la théorie de Finnis aux critiques philosophique de Porter et théologique de Grisez, Fuchs et Bordeyne.

Dans la dynamique de notre recherche, nous avons estimé qu'en améliorant la théorie des biens fondamentaux de Finnis, nous la rendrons plus efficace à faire face aux défis que lance le vivre ensemble en Afrique, l'arbitraire et la banalisation du mal.

⁴⁰⁶ *Somme théologique*, I-II. q. 94.2.

Notre conclusion reprendra les grandes lignes de la thèse, à savoir : la vie comme valeur fondamentale africaine chez Mveng et la reconstruction ou les rationalités africaines de la théorie de Kā Mana ; la raison pratique et les biens fondamentaux chez Finnis ; les critiques philosophiques et théologiques et l'apport des biens fondamentaux à la théorie éthique africaine. Enfin, nous terminerons par notre contribution dans le domaine de l'éthique en général et d'une façon particulière en Afrique.

i - Itinéraire parcouru

Les travaux de Finnis nous ont permis de réfléchir sur les valeurs à promouvoir et à développer pour l'épanouissement de soi et le vivre ensemble. A partir du postulat de Finnis affirmant que tout être humain peut découvrir ses valeurs fondamentales, nous avons cherché à savoir quelles étaient les valeurs fondamentales dans le continent africain. Le voyage dans les traditions africaines nous a conduits à étudier deux approches différentes, à savoir celle de Mveng et celle de Kā Mana.

Le développement du premier chapitre a révélé que Mveng fonde son approche éthique sur la vie. Cette valeur est enracinée dans la culture de l'Égypte pharaonique. Le mythe d'Isis et d'Osiris en témoigne. Selon Mveng les cultures africaines s'y réfèrent pour élaborer leur éthique et bâtir des normes pour guider la vie sociale. C'est autour de la vie comme valeur fondamentale que toutes les valeurs sont organisées.

D'une façon générale, nous avons souligné que l'approche de Mveng offre à l'éthique africaine un cadre de réflexion pour évaluer l'agir, un cadre de référence pour orienter les activités et guider les conduites humaines. Elle offre un contenu qui donne forme au discours car c'est une approche enracinée dans les traditions qui ont fait leur preuve dans le passé et ont légué leur héritage à l'humanité. Pour promouvoir la vie

comme valeur fondamentale, nous avons découvert que l'être humain doit être solidaire du cosmos et du genre humain. Il doit préserver l'harmonie car son épanouissement et son accomplissement dépendent du type de relation qu'il entretient avec l'univers. Ainsi, il doit assumer sa responsabilité historique par le travail et l'amour. A ce propos, nous avons noté que l'acte d'amour commence par l'accueil de « soi par soi-même »⁴⁰⁷ et cela s'acquiert par le travail. Nous avons aussi relevé que la responsabilité africaine chez Mveng consiste à faire le bien, à éviter des attitudes préjudiciables à la vie comme valeur fondamentale.

Par rapport aux réalités importantes africaines, Kā Mana fonde son éthique sur la reconstruction. Nous avons relevé que cette approche accorde plus d'importance aux défis contemporains qu'aux valeurs ancestrales. Pour ce faire, Kā Mana exhorte les Africains à développer leur imaginaire pour fonder leur destinée nouvelle. Ce développement passe par la conversion des mythes qui font rêver, aux problèmes lesquels poussent à l'engagement, à l'action et à la créativité.

L'analyse des approches de Mveng et de Kā Mana a révélé que les forces de l'une constituent les limites de l'autre et vice-versa. Mveng par exemple présente une approche qui a un contenu très riche décrivant une vision cosmologique du monde. Son approche utilise les mythes et les récits qui font réfléchir. Par ailleurs, nous avons dénoncé que le langage mythique et les récits suivis à la lettre sont à l'origine de l'incohérence entre le dire et le faire, le manque de jugement critique, la passivité et le manque de représentation mentale. Chez Kā Mana, l'être humain est impliqué à la recherche des solutions pour faire face aux défis qui sont siens. Mais le comble de sa théorie est qu'il manque de contenu permettant à l'être humain de développer son

⁴⁰⁷ MVENG, *L'Afrique dans l'Église*, p. 17.

imaginaire et sa créativité. Alors, nous pensons que ces deux tendances feraient mieux de s'ouvrir à d'autres formes d'éthique et de collaborer ensemble.

Les défis importants africains nous ont fait inscrire notre recherche à la suite de Finnis. Ce dernier offre une approche éthique qui a un contenu précis touchant toutes les sphères de l'expérience humaine invitant l'être humain à se mouvoir, non seulement à partir des forces venant de l'extérieur, de la culture : des forces hétéronomiques, mais surtout de son intériorité exprimée par la raison pratique.

En effet, Finnis, notre principal auteur, a élaboré une théorie renouvelée de la loi naturelle. Il fonde le point de départ de sa théorie sur le premier principe de la morale : la raison pratique. C'est ce principe qui saisit les biens qui sont des raisons d'action et des fins en eux-mêmes.

Pour étudier la théorie de Finnis, nous l'avons mise en dialogue avec différents auteurs et différents courants de pensée. Tout ce monde peut être reparti en deux groupes : les *subjectivistes* et les *objectivistes*. Le dialogue de Finnis avec chaque camp a révélé l'importance de l'articulation des deux pôles. Puisque l'être humain est un être social, nous avons souligné avec Finnis le rôle du pôle objectiviste. Son importance s'étend à la formation du jugement de la raison pratique. Par ailleurs l'éthique étant pratique et en lien avec le contexte existentiel et les désirs propres de l'être humain, Finnis accorde la priorité au pôle subjectiviste. Pour lui, l'éthique est pratique; l'agir moral se rapporte à la délibération et au choix devant les multiples possibilités qui s'offrent à la vie. C'est la raison pratique qui rend le choix en harmonie avec les désirs profonds de l'être humain et sa volonté de se réaliser et de s'accomplir. Par ailleurs, elle permet, non seulement de rendre les choix en harmonie avec les désirs mais aussi de concevoir les moyens permettant d'atteindre certaines fins et de reconnaître leur caractère de biens.

L'un des aspects importants qui se dégagent dans l'approche de Finnis, c'est la compréhension de désir, voire de l'agir humain. Pour lui, il y a une différence entre la connaissance des désirs et la compréhension des désirs. La connaissance peut conduire à reproduire dans son comportement une exigence venant de l'extérieur. Par contre, la compréhension est un mouvement qui vient de l'intérieur et qui fait que l'agir a du sens pour l'être humain.

Certes, Finnis définit l'éthique sous les termes de l'agir volontaire, délibéré et choisi. Mais au troisième chapitre, nous avons vu qu'il y a des actes qui sont en eux-mêmes mauvais indépendamment des circonstances. De plus, il existe des normes qui ont un contenu précis. Par rapport à ces deux catégories, l'être humain doit éviter d'agir directement contre elles. Elles ne sont pas sujettes à la révision. C'est le cas par exemple du meurtre d'un innocent. Par ailleurs, si une vie est menacée, pour la protéger, on peut agir indirectement contre les actes qui ont un contenu mauvais. C'est le cas de l'ablation de l'utérus cancéreux d'une femme enceinte. La différence entre l'agir direct et l'agir indirect est que dans l'agir direct c'est le mal qui est visé. Par contre dans l'agir indirect, la solution n'a rien à avoir avec le mal moral car la visée première est de sauver une vie en danger.

Dans les deux exemples cités, Finnis soutient que la théorie de délibération et de choix ne fonctionne pas par rapport au premier exemple; donc l'être humain doit toujours éviter de choisir les actes qui ont un contenu intrinsèquement mauvais. Mais pour l'agir indirect, l'être humain a besoin de recourir à la raison pratique pour discerner ce qui constitue une menace pour la vie.

Dans les chapitres deuxième et troisième, nous avons noté que Finnis fonde sa théorie éthique sur la raison pratique. La question qui se pose est de savoir ce que l'être humain choisit. Pour Finnis, l'agir sur lequel porte un choix est vu comme ayant

une finalité intrinsèque, un sens objectif qui fait ce qu'il est et qui constitue la raison la raison pour laquelle l'être humain le choisit lui, plutôt qu'un autre. De façon concrète, le troisième chapitre donne la réponse de Finnis en recommandant de choisir, en toutes circonstances, les biens qui réalisent et épanouissent l'être humain en tant qu'individu et membre d'une communauté. Ces biens sont des raisons d'action et des fins en eux-mêmes. Ce sont des valeurs humainement partagées. Ils sont différents des biens instrumentaux extrinsèques à l'être humain, voire d'ordre de préférence, de l'avoir, du prestige, des plaisirs. Les biens instrumentaux peuvent être comblés une fois que l'être humain ait obtenu satisfaction, alors que les biens fondamentaux sont des catégories ouvertes, jamais atteintes une fois pour toute. Ils sont toujours à rechercher.

A partir de la question de la cause de l'action humaine, Finnis a dressé une liste de sept biens fondamentaux et des principes intermédiaires qui visent à les protéger. Pour lui, les biens fondamentaux découlent des potentialités humaines et non de la nature ontologique ni de la raison théorique ; d'où le principe de la non-dérivabilité. Autrement dit, nous avons souligné que Finnis évite de déduire un jugement normatif de prémisses qui ne comportent aucune proposition normative. Son point de vue se situe dans le prolongement de la critique de Hume accusant les scolastiques d'inférer un devoir (ce qui « doit » ou « ne doit pas » être) à partir d'un fait, ce (qui « est » ou « n'est pas »).

Pour l'épanouissement humain et le vivre ensemble, nous avons vu Finnis exhorter que chaque bien soit recherché pour lui-même. Sacrifier un bien fondamental peut avoir des conséquences dans la réalisation intégrale de soi. A partir de cette recommandation, nous avons montré que Finnis reformule le premier principe de l'éthique de la manière suivante : « *agis volontairement pour les biens fondamentaux humains et évite tout ce qui s'y oppose* ».

La théorie de Finnis ne fait pas l'unanimité chez les éthiciens. Au chapitre quatrième, nous avons noté les critiques de Porter à ce propos. En soi, Porter a les mêmes soucis que Finnis : offrir des repères en éthique pour bâtir le vivre ensemble. Leur point de départ est le même, c'est-à-dire la théorie traditionnelle de la loi naturelle. Ils utilisent les mêmes terminologies. Ils affirment que les êtres humains, à la lumière de la raison pratique, sont capables de discerner les orientations de l'agir moral en vue du bien.

Porter et Finnis ont des points communs comme nous venons de le noter. Mais la méthode de Porter diffère de celle de Finnis. Elle opère un retour à la loi naturelle scolastique pour y découvrir des éléments susceptibles d'éclairer l'éthique contemporaine. Puis, elle les interprète à la lumière des réalités actuelles et des découvertes scientifiques. Pour elle, le recours à la loi naturelle scolastique ne peut pas se faire « sans une appropriation critique ou de révision »⁴⁰⁸.

En soi, notre recours à Porter visait un double intérêt : d'abord, avoir des arguments soutenus pour critiquer l'approche de Finnis, ensuite, chercher des alternatives pour améliorer la théorie des biens fondamentaux afin qu'elle apporte du contenu à l'approche éthique de Mveng axée sur la vie.

Par rapport au premier intérêt, nous avons relevé les forces et les limites de la théorie des biens fondamentaux. Mais nous avons plus consacré le temps aux limites dont les plus significatives sont la notion de l'évidence des biens fondamentaux en eux-mêmes et pour tous, l'incommensurabilité et la non-hiérarchisation des biens fondamentaux, la non-dérivabilité des normes à partir de la nature ontologique.

La distinction entre l'approche de Finnis et celle de Porter se situe au niveau du concept des biens fondamentaux chez Finnis et de bien fondamental chez Porter. Dans

⁴⁰⁸ PORTER, *Natural law and Divine law*, p. 304.

sa théorie, Porter présente les biens fondamentaux chez Thomas d'Aquin comme appui et pierre d'assise des tendances naturelles: tendance à la conservation de soi, à la préservation de l'espèce, à la recherche de la vérité sur Dieu et à la vie en société. L'ordre des tendances va d'abord de ce que l'être humain partage avec toutes les créatures animées (substance), puis, ce qu'il a en commun avec les animaux, enfin, ce qui lui est propre. Donc, contrairement à Finnis, Porter accorde un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux.

Par rapport à la question du fondement de l'éthique, Porter a souligné la nécessité d'articuler l'ordre de nature et l'ordre de raison car l'être humain est appelé à vivre selon sa nature, d'abord en ce qu'elle a de propre, la raison. Vivre en conformité avec la raison constitue la démarche première et initiale, elle devra demeurer constante et progressive, pour assurer l'authenticité de l'existence humaine ou de la réalisation de soi.

Sur le plan philosophique, nous avons vu avec Porter qu'il est possible d'améliorer la théorie de Finnis en donnant un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux et en présentant autrement la notion de l'évidence des biens fondamentaux. Cela exige qu'il faille tenir compte de l'expérience de chacun et de ses capacités d'assimiler les données de l'existence humaine.

La critique théologique intervenue au cinquième chapitre avait la même visée que la critique philosophique, c'est-à-dire, chercher comment améliorer les limites déceler dans la théorie des biens fondamentaux afin de la rendre apte à accomplir sa finalité dans l'agir humain et le vivre ensemble. Ainsi, notre critique a comporté trois étapes : d'abord, établir le lien entre la raison pratique et le bien fondamental de la religion, ensuite, donner un nom à la « source supra naturelle de sens et de valeurs » en parlant du Dieu de Jésus Christ, enfin, montrer que le Dieu de Jésus Christ peut servir

de repère aux croyants. Ce qu'il propose comme style de vie peut inspirer les femmes et les hommes des autres religions. Sans développer la dimension universelle des religions, nous avons circonscrit notre approche théologique uniquement dans le cadre du christianisme. A ce propos, nous avons relevé que l'éthique théologique doit toujours partir de ce qui lui est propre : la foi au Dieu de Jésus Christ.

Dans la première étape, nous avons relevé chez Grisez que la religion constitue un bien fondamental au même titre que les autres. Mais elle est particulière parce que extrinsèque à l'être humain. C'est un bien excellent qui structure et organise les autres biens. Selon Grisez, tout ce qui a trait à la relation à Dieu est quelque chose de plus grand que l'humanité. Le rapport à Dieu où la spiritualité permet à l'être de transcender et de développer des habiletés, de bâtir des projets pour améliorer sa condition de vie, ainsi que celle de sa progéniture. A ce propos, Grisez a affirmé que sans la foi par exemple à quelque chose de plus grand que l'humanité présente, l'être humain serait tenté de chercher seulement les biens utiles qui sont pour ici et maintenant, et négligerait les biens fondamentaux qui demandent d'être poursuivis et recherchés parce qu'ils sont sources d'accomplissement et de réalisation de soi.

La deuxième étape a montré, avec Grisez et Fuchs, que la relation au Dieu de Jésus Christ a un contenu qui engage l'être humain à assumer sa responsabilité, à adopter des comportements et des attitudes correspondants à la volonté de Dieu. Etant animé par l'Esprit Saint, la relation à Dieu permet à l'être humain d'agir à partir d'une énergie venant de son intériorité et d'adopter un style de vie à l'image du Christ qui a accompli la volonté de Dieu jusqu'au bout et qui s'est fait solidaire du genre humain.

La troisième étape, avec Bordeyne, a montré que les vertus théologiques sont nécessaires pour le vivre ensemble et l'épanouissement de soi. Devant les nouveaux défis se présentant à l'être humain, les vertus théologiques ont la possibilité de nourrir la

foi et de rendre historiquement possible des nouvelles manières de vivre et d'être solidaire au genre humain, notamment ceux qui sont dans les besoins, les laissés pour compte de la société. A ce propos, avec Bordeyne, nous avons défini le rôle des vertus théologiques de la manière suivante : l'espérance rappelle l'être humain, voire l'éthique à ses conditions de possibilités sociales. Elle le pousse à l'engagement et à l'action afin des bâtir des projets qui font transformer son existence ainsi que celle des générations futures. La foi suscite la réponse intérieure qui initie la rencontre avec autrui. Devant la fuite de responsabilité, le découragement, la foi permet de se construire et d'avoir confiance en soi. La charité concrétise la vocation sociale. Elle ouvre à l'altérité. Elle conduit l'être humain à dépasser le soi égoïste pour chercher l'intérêt de tous. En somme, la particularité de l'amour théologal tel que définit par Bordeyne se trouve dans le sacrifice et le don gratuit de soi. Un tel amour est à l'image du Christ qui a donné sa vie volontairement pour l'humanité.

Après la critique philosophique accordant un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux, la critique théologique en a fait autant. Grisez qui est de la même école que Finnis considère le bien de religion comme un bien fondamental par excellence parce qu'il renferme en lui et organise tous les autres biens fondamentaux. A ce propos, il établit une hiérarchie en situant ainsi la relation à Dieu comme étant au dessus de tous les biens fondamentaux humains. Dans la même dynamique, Fuchs établit une différence entre le niveau catégoriel et le niveau transcendantal. Ce faisant, il accorde plus d'importance au niveau transcendantal. Pour lui c'est ce dernier qui permet à l'être humain d'assumer sa responsabilité, de coopérer à la volonté de Dieu afin de faire advenir l'humain en lui et autour de lui.

Ces deux auteurs que nous venons d'évoquer montrent que l'approche théologique est compatible avec la théorie de Porter accordant un ordre hiérarchique

aux biens fondamentaux. Faisant nôtre les critiques philosophique et théologique, notre présentation de la théorie renouvelée des biens fondamentaux accorde aussi un ordre hiérarchique aux biens fondamentaux.

Le sixième chapitre a donné lieu à la vérification de la pertinence de la théorie de Finnis renouvelée à la lumière des critiques philosophiques et théologiques. A ce propos, la théorie éthique de Mveng a été mise en dialogue avec la théorie de Finnis. Ce faisant, nous avons montré que l'approche de Mveng fournit un contexte merveilleux et particulier pour surmonter les défis éthiques. Le développement de la section **6.1.1** peut en témoigner. Mais les biens fondamentaux tels que améliorés et enrichis par les critiques philosophique et théologique fournissent à l'approche de Mveng des termes précis permettant de nommer des valeurs se trouvant autour de la vie.

L'approche renouvelée des biens fondamentaux permet à l'Africain de développer ses capacités, de s'intégrer dans le processus historique de sa tradition en se l'appropriant et en l'interprétant en fonction des réalités de son contexte existentiel. Ce travail est possible grâce à la raison pratique.

A plusieurs reprises, il a été souligné que l'approche renouvelée des biens fondamentaux permet à l'être humain de faire des choix en rapport avec les biens qui vont le réaliser comme individu et membre d'une société. L'un des avantages de la théorie renouvelée des biens fondamentaux par rapport aux pratiques culturelles africaines se situe au niveau du développement des capacités humaines: la critique, l'intention, l'initiative. Cela donne un sens à l'agir et fait de l'être humain l'acteur responsable de son action. Outre le développement des capacités humaines, la théorie renouvelée des biens fondamentaux permet à l'Africain de maintenir une tension

équilibrée entre l'ordre de nature, l'ordre de raison et l'écriture. Ceci montre que la réalisation de soi découle, d'une part des sources externes, d'autre part de soi-même.

Au terme de ce travail, il convient de revenir sur la problématique du départ qui nous a conduits à la dynamique de cette recherche. A ce stade, nous affirmons l'existence des valeurs susceptibles de rendre le vivre ensemble possible et de combattre l'arbitraire et la banalisation du mal en éthique. Ces valeurs sont intrinsèques et découlent de la nature humaine. Bref, elles sont constitutives de l'être humain et sont des raisons d'action. Nous les avons appelés les biens fondamentaux. Mais Thomas D'Aquin les appelle les tendances. Ils sont saisis par la raison pratique et c'est par eux que la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence délibère et choisit des actions favorables à l'harmonie et à l'épanouissement de soi. A partir des biens fondamentaux, il est possible d'élaborer des normes valables pour tous. Mais ces normes demeurent très générales et sont nécessaires pour le vivre ensemble, l'harmonie entre les humains. C'est ici qu'intervient la raison théorique dans l'élaboration des principes généraux. Pour sortir des généralités et éclairer les choix en relation avec des circonstances particulières et le contexte existentiel de l'être humain, il faut faire appel à la raison pratique éclairée par la vertu de prudence.

ii – Contribution personnelle

Au terme de cette thèse, nous pouvons affirmer que notre originalité se trouve dans une double contribution : d'une part, l'amélioration de la théorie de Finnis, par notre contribution qui était tant philosophique que théologique, d'autre part, nous avons donné à l'éthique de Mveng des concepts précis permettant à l'Africain d'exprimer chaque valeur fondamentale par son nom et non par un concept général et imprécis. Nous avons aussi inscrit cette éthique dans un contexte invitant à la

conversion des mentalités forgées par le langage des mythes limité uniquement au contenu pour une mentalité qui fait sortir de la passivité, de la paresse, du profit personnel afin de se mettre à l'action pour construire le royaume de Dieu sur la terre.

Outre l'amélioration de la théorie des biens fondamentaux de Finnis, nous pouvons aussi ajouter que notre contribution se trouve dans la nomination de la « source supra naturelle de sens et de valeur » : le Dieu de Jésus christ. Cela permet, d'une part de donner aux chrétiens des repères précis leur permettant de s'orienter dans leur quête de sens. D'autre part, il offre à l'éthique africaine un modèle à imiter. La relation à ce Dieu transcende les représentations des dieux tyranniques et aliénants comme vu dans les pratiques culturelles africaines, notamment chez des personnes qui servent d'intermédiaire entre le monde invisible et le monde des vivants.

Au terme de notre travail, nous pouvons affirmer que, si les êtres humains œuvrent dans le sens de la théorie renouvelée des biens fondamentaux, c'est-à-dire, en toutes circonstances faire recours à la raison pratique éclairée par la raison théorique et la vertu de prudence, ils pourront mieux assumer leur responsabilité historique et participer activement à la construction de la communauté ou du vivre ensemble. Pour ce faire, il faut que leurs actions aillent toujours dans le sens du bien à faire et du mal à éviter. A ce propos, nous affirmons que notre contribution dans le domaine de l'éthique se trouve dans la vulgarisation de la théorie des biens fondamentaux au monde francophone. Mais nous sommes conscients qu'il reste beaucoup de choses à faire dans le domaine du vivre ensemble et de la banalisation du mal, l'arbitraire en éthique. Dans notre travail par exemple, nous n'avons pas développé la structure et le fonctionnement de la raison pratique afin de comprendre sa fiabilité dans l'agir moral. De plus, nous n'avons pas traité la question des femmes en Afrique qui constitue un défi important pour le vivre ensemble. Pour terminer avec ce qui reste encore à faire,

évoquons la question de l'universalité des religions telle que Finnis l'a développée dans sa théorie. Au chapitre cinquième de notre thèse, nous avons circonscrit notre réflexion uniquement dans le cadre du christianisme en nous adressant au public chrétien. Dans l'avenir, nos recherches étendront leurs réflexions à l'universalité des religions qui s'avère un domaine important pour le vivre ensemble.

BIOBLIOGRAPHIE

Ouvrages fondamentaux.

BORDEYNE, Philippe, *L'homme et son angoisse. La théologie morale de « Gaudium et spes »*, Paris, Cerf, 2004, 415 p.

FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, ed. H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 425 p.

-----, « Law and What I Truly Should Decide, » *American Journal of Jurisprudence* 2003, 48: 107 - 29.

-----, « Natural Law: The Classical Tradition, » dans Coleman, Jules and Scott Shapiro, *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford & New York: Oxford University Press, 2002, p. 1 - 60.

-----, « The Priority of Persons, » dans Horder, Jeremy (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence, Fourth Series* Oxford, Clarendon Press, 2000, p. 1 - 15.

-----, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1998, 385 p.

-----, « Commensuration and Public Reason, » dans Chang, Ruth (ed.), *Incommensurability, Comparability and Practical Reasoning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 215 - 233, 285 - 289.

-----, « Natural Law and Legal Reasoning, » dans *George* 1992, p. 134 - 157.

----- *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*, Washington, D. C. Catholic University of America Press, 1991, 115 p.

-----, *Fundamentals of Ethics*, Clarendon Press, Oxford; Georgetown University Press, Washington, 1983, 163 p.

-----, « Natural Law and the 'Is'- 'Ought' Question: An Invitation to Professor Veatch, » dans *Catholic Lawyer* 26. 1981, p. 266 - 277

FINNIS, John, BOYLE, Joseph, and GRISEZ, Germain, *Nuclear deterrence, Morality and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 1987, p. 411

GRISEZ, Germain, « Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment. » *American Journal of Jurisprudence* 46. 2001, 3 - 36.

-----, « A Critique of Russell Hittinger's Book, » dans *A Critique of the New Natural Law Theory The New Scholasticism* 62, 1988, 439 -4 65.

-----, « Natural Law and Natural Inclinations, » dans *New Scholasticism* 61, 1987, p. 307 - 20.

-----, *A Grisez Reader for Beyond the New Morality*, University Press of America, 1982, 212 p.

-----, «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologia, I-2, Question 94, Article 2, » dans *Natural Law Forum* 10, 1965, p.168-201.

-----, *Conception and the Natural Law*, Milwaukee: Bruce, 1964, 46-106.

GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, [et les autres], *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3, *Difficult Moral Questions*, Quincy, Illinois: Franciscan Press, 1997, 927 p.

-----, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 2, *Living a Christian Life* (Quincy, Illinois: Franciscan Press, 1983), 950 p.

-----, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, *Christian Moral Principles*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, 971 p.

FUCHS, Josef, S.J., « Y a-t-il une éthique sociale spécifiquement chrétienne ? » dans, *Le Supplément* 96, 1971, p. 39 - 58.

-----, *Existe-t-il une « morale chrétienne? »* Gembloux: J. Duculot, 1973, 146 p.

GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, and FINNIS, John, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. » *American Journal of Jurisprudence*, Vol. 32. 1987, p. 99 - 151.

GRISEZ, Germain, FINNIS, John, « The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney, » dans *American Journal of jurisprudence* 26. 1981, p. 21 - 31,

GRISEZ, Germain and SHAW, Russell, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, London: University of Notre Dame Press, 1974, p. 209 - 215.

-----, *Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles*, London: University of Notre Dame Press, Notre Dame London, 1991, 456 p.

GRISEZ, Germain, « A Critique of Russell Hittinger's Book, » dans *A Critique of the New Natural Law Theory, The New Scholasticism* 62 Autumn 1988, p. 442.

KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1991, 218 p.

-----, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique, sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Nairobi, CETA, 1992, 220 p.

-----, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Editions Karthala, 1993, 217 p.

-----, « L'Eglise africaine et la théologie de reconstruction. Réflexion sur les nouveaux appels de la mission en Afrique, » dans, *Bulletin du Centre protestant d'études*, Genève, n° 4-5, 1994, p. 5 - 44.

-----, *Chrétiens et Eglises d'Afrique : penser l'avenir*, Yaoundé-Lomé, Clé-Haho, 1999, 136 p.

-----, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000, 217 p.

-----, *A cœur ouvert, confession d'un croyant africain*, Yaoundé, Editions Clécipcre, 2006, 209 p.

MVENG, Engelbert, *L'Art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Paris, Mame, 1964, 159 p.

-----, « Essai d'anthropologie négro-africaine, » dans *Bulletin de théologie africaine*, Volume 12, 1979, p. 86 - 96

-----, *L'Afrique dans l'Eglise, Parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, 228 p.

-----, *Théologie, libération et cultures africaines. Dialogue sur l'anthropologie négro-africaine*, Yaoundé, Editions Clé ; Présence africaine, 1996, 232 p.

PORTER, Jean, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of Natural Law*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 2005, 420 p.

-----, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae, » dans *Studies in Christian Ethics*, Volume 12.1, 1999, p. 57 - 69.

-----, *Natural and Divine Law – Reclaiming the Tradition of Christian Ethics*, Ottawa: Novalis, Saint Paul University (Series in Ethics), 1999, 340 p.

-----, « What the Wise Person Knows: Natural Law and Virtue in Aquinas' Summa Theologiae, » dans *Studies in Christian ethics. Virtue Ethics*, Volume 12, 1 Jun 1999, p. 57 - 68.

-----, « Human Need and Natural Law, » dans KEVIN W. Wildes *Infertility: A Crossroad of Faith, Medecine, and Technology*, Dordrecht, The Netlerlands: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 93 - 106.

-----, « Contested Categories: Reason, Nature, and Natural Order in Medieval Accounts of Natural Law, » dans *Journal of Religious Ethics*, Volume 24.2, 1996, p. 207 - 232.

-----, « Basic Goods and the Human Good in Recent Catholic Moral Rheology, » dans, *The Thomist*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, January, Volume 57, n°1, 1993, p. 27 - 49.

TEMPELS, Placide, *La philosophie Bantoue*, Editions Présence africaine, 1965, p. 123

Loi naturelle et Saint Thomas D'Aquin

GROWE, Michael Bertram, « Natural Law: A twentieth-Century Profiles? » dans *The Changing Profile of the Natural Law*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 246 - 291.

HAMEL, Edouard, *Loi naturelle et loi du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. 11 - 43.

LISSKA, Anthony, J., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford, New York: Clarendon Press Oxford, 1996, p. 82 - 138.

MAY, E., William, « Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law, » dans John Goyette, Mark S. Latkovic, and Richard S. Myers, *St Thomas Aquinas & the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, Washintong, D.C. : Georgetown University of America Press, 2004, p. 113 - 156.

-----, *An Introduction to Moral Theology*, Second Edition, Huntington, Press, 2003, 37-98.

PINCKEARS, Servais, « Nature et surnature chez saint Thomas D'Aquin, » dans FUCHS, Éric et HUNYADI, Mark, *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, 260 p.

RYAN, Columba, «The Traditional Concept of Natural Law: An Interpretation, » dans, HAMEL Roland P. and HIMES Kenneth R, *Introduction to Christian Ethics – A Reader*, New York and New Jersey: Paulist Press, 1989, p. 413-427.

Saint Thomas d'Aquin Somme théologique. Prima secundae. Source documentaire : [Programme] Sacra Doctrina – Verbum Domini XP 4, 01 février 2006.

SMITH, E. Janet, « Character as an Enabler of Moral Judgment, » dans GOYETTE, John, LATKOVIC, Mark S., *St Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition: Contemporary Perspectives*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004, p. 17-23.

Critique de la nouvelle théorie de la loi naturelle

ALKIRE, Sabina, « The Basic Dimensions of Human Flourishing: A Comparison of Accounts, » dans, *Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 73-110.

BIGGAR, Nigel and BLACK, Rufus, *Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, 299 P.

BIGGAR, Nigel, « Karl Barth and Germain Grisez on the Human Good: an Ecumenical Rapprochement, » dans, *Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 164-184.

BLACK, Rufus, « Introduction: The New Natural Law Theory, » dans *Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 1 - 28.

-----, « Is the New Natural Law Theory Christian? » dans *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 148-163.

CAREY, Michael R., *Freedom and Finality: Thomas Aquinas and the Moral Revolution of Germain Grisez*, Pontificia studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1997, 283 p.

CHAPPELL, Timothy, « Natural Law Revived: Natural Law Theory and Contemporary Moral Philosophy, » dans *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 29-52.

FEYISETAN, Gabriel, *The Natural Basis for the Struggle for Human Rights: an Appreciation of John Finnis's Doctrine on Natural Law and the Concept of the Good and of Rights*, Ramae, 2004, 122 p.

GEORGE, Robert, P. « Natural Law and Human Nature, » dans *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford, 1992, p. 31 - 41.

HALL, Pamela, *Narrative and Natural Law the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, Press, 1994, 155 p.

HITTINGER, Russell, « The First Grace: Rediscovering the Natural Law, » dans, *A Post Christian World*, Wilmington, Del.: ISI Books, 2007, 334 p.

-----, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989, 232 p.

McINERNEY, Ralph, « Grisez and Thomism, » dans *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 53-72.

-----, « Natural Law and Human Nature, » dans Robert P. George, *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford, 1992, p. 31-41.

MPORA, Pastor, *Integral Human Fulfilment as the Natural Foundation of the Family in the Light of John Finnis Thought*, Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 2001, 262 P.

O'DONOVAN, Olivier, « John Finnis on Moral Absolutes, » dans *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot/Burlington USA/Singapore/Sydney: Ashgate, 2000, p. 111 - 129.

Documents magistériels.

Collectif, « L'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes, » dans Vatican II. *Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 1967, p. 167-272.

Église catholique, *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mane/Plon, 1992, 676 p.

Jean-Paul II, *La splendeur de la Vérité : Lettre encyclique du Souverain Pontife Jean-Paul II sur quelques notions fondamentales de l'enseignement morale de l'Église*, Montréal, Éditions Paulines, 1993, 190 p.

La documentation catholique. Document, Commission théologique internationale sur, Un nouveau regard sur la loi naturelle, n° 2430, 6-20 septembre 2009, 799-846

Paul VI, *La régulation des naissances «Humanae Vitae,»* Paris, Éditions du Centurion, 1968, 80 p.

Sacrée congrégation pour la doctrine de la foi, *Déclaration sur certaines questions d'éthique sexuelle*, Paris, Téqui, 1976, 32 p.

-----, *Le respect de la vie naissante et de la dignité de la procréation. Réponses à quelques questions d'actualité*, Montréal, Éditions Paulines, 1987, 62 p.

Éthique chrétienne.

BUJO, Bénézet, *Introduction à l'éthique africaine*, Fribourg, Académie Press : Université de Fribourg, 2008, 160 p.

-----, *The Ethical Dimensions of Community. The African Model and the Dialogue between North and South*, Nairobi, Paulines Publications Africa, 1998, p.

-----, « Pour une éthique africano-christocentrique, » dans *Bulletin de théologie africaine*, Volume 5, 1981, p. 41 - 52.

-----, « Qu'en est-il de nos ancêtres, ces saints inconnus, » dans *Bulletin de théologie africaine*, Volume 1, n° 2, Juillet – décembre, 1979, 177 p.

COHEN, Marshall, *The Rights and Wrongs of Abortion*, Princeton, University Press, 1974, 127 P.

COLLANGE, Jean-François, « Espérance, amour et éthique, » dans, Bernard Laurent et François Refoulé, *Initiation à la pratique théologique*, T. IV *Éthique*, Paris, Cerf, 1983, p. 13 - 57.

DELHAYE, Philippe, *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale : Étude sur la morale du Vatican II*, Chambray-lès-Tours, C.L.D., 1979, 171 p.

-----, *La conscience morale du chrétien*, [Tournai], Desclée, 1964, 250 p.

FUCHS, Éric, et STUCKI, Pierre-André, *Au nom de l'autre: Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985, 245 p.

FUCHS, Éric, *L'éthique chrétienne : Du Nouveau Testament aux défis contemporains*, Genève : Labor et Fides, 2003, 149 p.

-----, *Comment faire pour le bien ? Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1995, 196 p.

GRAHAM, Mark, *Josef Fuchs on Natural Law*, Washington D.C., Georgetown University Press, 2002, 276 p.

GULA, Richard, M., *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*, New York, Paulist Press 1989, 335 p.

KEENAN, James, F., *Moral Wisdom: Lessons and Texts From the Catholic Tradition*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, 190 p.

-----, « Josef Fuchs and the Question of Moral Objectivity in Roman Catholic Moral Reasoning, » dans, *Religious studies Review*, Vol. 24, 1998, 253 - 58.

-----, «Notes on Moral Theology: Moral Theology and History,» dans, *Theological Studies*, 2001, p.86 - 104.

-----, « Virtue Ethics: Making a Case as it Comes of Age, » dans, *Thought*, Vol. 67, 1992, 115 - 127.

KEKES, John, *The Enlargement of Life: Moral Imagination at Work*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, 236 p.

-----, *Moral Wisdom and Good Lives*, Ithaca: Cornell, University Press, 1995, 237 p.

-----, *The Morality of Pluralism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993, 227 p.

-----, *Moral Tradition and Individuality*, Princeton, N.J., Princeton Press, 1989, 245 p.

MÉDEVIELLE, Geneviève, *Le bien et le mal... tout simplement*, Paris, Éditions de l'atelier/Éditions Ouvrières, 2004, 169 p.

-----, « La foi chrétienne, ressource pour vivre les questions de la société, » dans *Théologiques, Revue de la faculté de théologie et des sciences de religion de Montréal*, Les lieux de la théologie aujourd'hui, Volume 14, n° 1 - 2, 2006, p. 81 - 105.

-----, « Le discours sur la montagne (Mt (5, 1 - 7, 21). Connivences entre théologie dogmatique et discours éthique,» dans, *Revue d'éthique de la théologie morale*, 60^{ème} anniversaire de la revue, n°249, juin 2008, p. 9 - 24.

-----, « Logique éthique et liberté de la foi chrétienne dans la spécificité catholique de l'approche éthique, » dans, *Revue d'éthique et de théologie morale*, Septembre 2003, 282 p.

PINCKEARS, Servais, « La parole de Dieu et la morale, » dans *Revue éthique et théologie morale, Le Supplément*, n° 200, mars 1997, p. 21 - 38.

-----, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/les Éditions du Cerf, 1985, 512 p.

THÉVENOT, Xavier, *Morale fondamentale*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2007, 229 p.

VALLERY, Jacques, *L'identité de la morale chrétienne, points de vue de quelques théologiens contemporains de la langue allemande*, Lex Spiritus Vitae 2, Louvain-la-Neuve, Centre Cerfaux-Lefort, 1976, 195 p.

Ouvrages classiques

BUJO, Bénézet, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie, » dans FUCHS, Éric et HUNYADI, Mark, *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, 260 p.

FARRUGIA, Francis, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociologiques de la société moderne*, Paris, L'Harmattan, 1994, 282 p.

FERRY, Jean-Marc, *l'éthique reconstructive*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 115 p.

FOOT, Philippa, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 2007, [1978], 207 p.

HOBBS, Thomas, *Léviathan ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Traduction, introduction, notes et notices par Gérard Mairet, Folio Essais, Gaillimard, 2000, p. 63-278.

HUME, David, *La morale, Traité de la nature humaine*, Livre III, Introduction, traduction inédite, notes, index, bibliographie et chronologie par Philippe Saltel, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 49-103 ; 193-251.

LEVI-STRAUSS, Claude, Cité par KESTELOOT, Lilyan, « Afrique noire: de la femme féconde à la femme soumise, » dans Frederick Lenoir et Ysé T. Masquelier, *Encyclopédie des religions (2)*, Paris, Bayard, 1997, p.1710 - 171

-----, *Myth and Meaning*, London, Routledge, 1978, 54 p.

LONERGAN, Bernard, *Pour une méthode en théologie*, Traduit de l'anglais sous la direction de Louis Roy, Héritage 20, Montréal, Fides, 1978, p. 1 - 72.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 199 - 278.

-----, « Approches de la personne, » *Esprit*, n°3,160, 1990, 115 - 130.

SENEQUE, *Colère*, II, 13, 1; Lettre 108,6.

STRAUSS, Léo, *Droit naturel et histoire*, Paris, Garnier Flammarion, 1986, 389 p.

-----, *La cité et l'homme*, collection Agora, Paris, 2005, 478 p.