

André GILBERT

La conversion religieuse
d' après Bernard LONERGAN s.j.

Mémoire rédigé à la Faculté de Théologie
du Collège dominicain de Philosophie et de Théologie sous la
direction de Thomas R. Potvin, O.P.
pour l'obtention the Maîtrise ès Arts en théologie

Ottawa, mars 1977

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	3
CHAPITRE PREMIER: LE CONTEXTE ANTHROPOLOGIQUE.....	8
1- L'HORIZON.....	8
A. <i>L'horizon en lui-même</i>	9
B. <i>La diversité des horizons</i>	10
C. <i>Le changement d'horizon</i>	14
2- LE DÉPASSEMENT DE SOI.....	18
A. <i>Ce qu'est le dépassement de soi</i>	18
B. <i>Le dépassement de soi et l'horizon</i>	31
3- LE SUJET EXISTENTIEL.....	35
A. <i>La structure du choix responsable</i>	35
B. <i>L'amour</i>	49
4- LA CONVERSION.....	53
A. <i>Présentation générale de la conversion</i>	53
B. <i>La conversion intellectuelle</i>	56
1/ La conversion intellectuelle et le sujet existentiel.....	58
2/ La conversion intellectuelle et le dépassement de soi.....	60
3/ La conversion intellectuelle et l'horizon.....	60
C. <i>La conversion morale</i>	62
1/ La conversion morale et le sujet existentiel.....	63
2/ La conversion morale et le dépassement de soi.....	67
3/ La conversion morale et l'horizon.....	67
CHAPITRE DEUXIÈME: LE CONTEXTE RELIGIEUX	69
1- ROMAINS 5,5.....	69
2- 1 Tm 2,4.....	76
CHAPITRE TROISIÈME: LA CONVERSION RELIGIEUSE.....	80
1- CE QU'EST LA CONVERSION RELIGIEUSE.....	80
2- LA CONVERSION RELIGIEUSE ET LE SUJET EXISTENTIEL.....	87
3- LA CONVERSION RELIGIEUSE ET LE DÉPASSEMENT DE SOI.....	94
4- LA CONVERSION RELIGIEUSE ET L'HORIZON.....	97
5- QUELQUES REMARQUES.....	99
A. <i>Le caractère conscient de la conversion religieuse</i>	99
B. <i>Le caractère dialectique de la conversion religieuse</i>	101
C. <i>Le caractère social et historique de la conversion religieuse</i>	102
CHAPITRE QUATRIÈME: LES IMPLICATIONS DE CETTE CONCEPTION.....	106
1- LE DOMAINE DE LA TRANSCENDANCE.....	106
2- LA DISTINCTION ENTRE FOI ET CROYANCE RELIGIEUSE.....	111
3- LA PLACE DE LA CONVERSION RELIGIEUSE EN THÉOLOGIE.....	113
4- LE RÔLE DE L'APOLOGÉTIQUE.....	116
5- LA PLACE DU CHRIST ET DE LA TRADITION CHRÉTIENNE.....	119
CONCLUSION	123
BIBLIOGRAPHIE	132
1- OEUVRES DE BERNARD LONERGAN.....	132
2- ÉTUDES.....	132

INTRODUCTION

Il y a un mot que le Père Congar aime citer, un mot du rabbin Abraham Heschel qui dit: "La Bible n'est pas une théologie pour l'homme, elle est une anthropologie pour Dieu." C'est une belle formule, très percutante. Autrement dit, la Bible n'est pas d'abord une vision de Dieu par l'homme. elle est, d'abord, une vision de l'homme par Dieu. C'est Dieu qui révèle à l'homme qui il est. Par conséquent, toute théologie implique une anthropologie; bien sûr, elle reste un discours sur Dieu, mais un discours sur Dieu qui se déploie dans le discours de l'homme sur lui-même. Telle est la nouvelle perspective.

(M.-D. Chenu, dans Jacques Duquesne interroge le Père Chenu, Paris, Le Centurion, 1975, p. 83-84)

Pourquoi avons-nous choisi ce sujet d'étude? Pour nous donner les bases d'une réflexion renouvelée sur la grâce, pourrions-nous répondre de façon brève. En effet, la théologie traditionnelle a abordé la question de la grâce en intégrant ensemble une conception métaphysique de l'homme et les données de la révélation chrétienne. Le résultat peut être explicité ainsi:

Pour illustrer la différence entre ces deux types de théologie, prenons comme exemple la doctrine médiévale de la grâce. Elle présuppose une psychologie métaphysique qui se formule en termes d'essence de l'âme, de puissances, d'habitus et d'actes. Cette psychologie métaphysique correspond à l'ordre de la nature. Mais la grâce va plus loin que la nature, puisqu'elle la perfectionne. Pour parler de la grâce, il faut donc utiliser des catégories théologiques spéciales qui renvoient à des entités surnaturelles, car la grâce est liée au don que Dieu nous fait de lui-même par amour, et ce don n'est pas dû à notre nature, mais bien à l'initiative gratuite de Dieu. En même temps, ces entités doivent être des prolongements qui perfectionnent notre nature. Ce sont donc des habitus et des actes. Les actes surnaturels (vertus), et ceux-ci découlent d'un habitus entitatif surnaturel (grâce sanctifiante) qui, contrairement aux habitus opératifs, ne s'enracine pas dans les puissances, mais dans l'essence de l'âme.¹

Or Bernard Lonergan, un jésuite canadien, a entrepris d'explicitier la méthode en théologie et ceci l'a conduit à faire prendre à la théologie le tournant anthropologique qui caractérise la philosophie moderne. Dès lors la réflexion théologique n'a plus recours à une conception métaphysique de l'homme mais à une connaissance du sujet à partir des données de la conscience. Aussi "les termes fondamentaux et les relations fondamentales de la théologie systématique ne seront plus métaphysiques, comme dans la théologie médiévale, mais psychologiques".² De même, la démarche sera tout autre:

La présentation qu'on en fera (du niveau existentiel où se prennent les décisions et où Dieu intervient) ne présupposera pas le cadre métaphysique véhiculé par les notions de puissance, d'habitus, d'acte ou d'objet, mais s'appuiera fondamentalement sur l'expérience personnelle et tentera d'analyser la structure de nos opérations conscientes et intentionnelles. Plus qu'ailleurs il est essentiel ici d'être capable de s'adresser au cœur à partir du cœur sans introduire des éléments qui, même s'ils s'avèrent vrais en eux-mêmes, ont le désavantage de ne pas provenir de l'expérience.³

Ceci conduit Lonergan à affirmer que pour parler de la grâce aujourd'hui, il faut d'abord commencer par une description de l'expérience religieuse, puis y reconnaître un état dynamique d'être en amour avec Dieu et, par la suite, identifier cet état avec la grâce sanctifiante.⁴ Pourtant Lonergan lui-même ne fait pas oeuvre de théologien mais de méthodologue: il se contente de jeter les bases d'une théologie renouvelée.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'effort du présent mémoire. Le cadre imposé à ce travail ne nous permettait cependant pas d'entreprendre l'élaboration d'une théologie renouvelée de la grâce mais nous limitait aux éléments méthodologiques de la pensée de Lonergan. C'est pourquoi nous nous sommes tournés vers la conversion religieuse qui semblait jouer un rôle clé. De fait, Lonergan écrit: "C'est de l'expérience religieuse que la

¹ Bernard Lonergan, Method in Theology, London, Darton, Longman & Todd, 1972, p. 288-289.

² Ibid., p. 343.

³ Bernard Lonergan, A Second Collection, London, Darton, Longman & Todd, 1974, p. 204.

⁴ Method..., p. 120.

fonction appelée l'explicitation des fondements fera dériver son premier groupe de catégories".⁵ En précisant ainsi ce qu'il entend par l'expérience religieuse et la conversion religieuse, nous pensons pouvoir mettre sur pied les bases méthodologiques ou, si l'on veut, la structure euristique d'une théologie de la grâce.

Mais il y a plus, car la conversion religieuse semble jouer un rôle fondamental en théologie. Aussi nous pensons que tout comme l'explicitation de ce que c'est que connaître permet d'occuper une position stratégique en philosophie, de même l'explicitation de la conversion religieuse permet d'occuper une position stratégique en théologie.

Sous quel angle aborder la conception que se fait Lonergan de la conversion religieuse? Nous pouvons tout simplement aller voir la définition qu'il donne, et nous le ferons. Cependant nous osons nous demander: comment perçoit-il le processus lui-même de la conversion? Comment se fait le changement? Qu'est-ce qui change? Tenter d'aborder la conversion sous cet angle représente un défi, car Lonergan ne le fait pas de manière systématique; il se préoccupe avant tout de montrer son rôle en théologie et non d'expliquer son processus.

D'autres raisons nous poussent à y voir un défi. Dans une conférence donnée à l'université Gonzaga en 1973, E.L. Mascall affirmait:

Je dois admettre que ce qu'il (Lonergan) dit de la conversion me semble un des points les plus difficiles de sa position et je ne suis pas du tout sûr de l'avoir compris. J'en ai discuté avec d'autres et ceux-ci partagent mes difficultés.⁶

Certains ont touché à la question au cours d'articles.⁷ Mais nous remarquons qu' on se contente soit de traiter la question de manière générale soit de reproduire de larges extraits des écrits de Lonergan sans s' attarder à analyser les composantes de la conversion.

Nous sommes encore stimulés dans notre travail par le fait que l'étude de la conversion se trouve en quelque sorte à établir la structure de l'acte de foi. Or d'autres ont essayé de préciser cette structure et offrent donc un point de comparaison. Nous voulons signaler ici l'article d'André Charron paru dans Études pastorales '75 et qui explicite la structure du processus existentiel de l'acte de foi.⁸ Quand nous comparons les conclusions de l'un et de l'autre, nous remarquons une différence: alors que Charron affirme la primauté de la révélation évangélique et donc du Verbe de Dieu, de telle sorte

⁵ Method..., p. 290.

⁶ E.L. Mascall, Nature and Supernature, London, Darton, Longman & Todd, 1976, p. 31.

⁷ Voir B.C. Butler, "Bernard Lonergan and Conversion", Worship 49(1975), 329-336; Walter Conn, "Bernard Lonergan's Analysis of Conversion", Angelicum 53(1976), 362-404; Charles E. Curran, "Christian conversion in the Writings of Bernard Lonergan", Foundations of Theology, ed. by Philip McShane, Dublin, Gill and MacMillan, 1971, p. 41-59; Donald J. Dorr, "Conversion", Looking at Lonergan's Method, ed. by P. Corcoran, Dublin, Talbot Press, 1975, p. 175-186; Philip J. Mueller, "Lonergan's Theory of Religious Experience", Eglise et Théologie, 7(1976), p. 235-251.

⁸ André Charron, "L'agent de la seconde évangélisation et les niveaux de son intervention", Études Pastorales '75, Montréal, Université de Montréal, 1975-1976, p. 4-68.

que le rôle de l'Esprit consiste à expliciter et à faire pénétrer sa parole⁹, Lonergan affirme la primauté de l'Esprit Saint et de l'amour qu'il répand dans le coeur de l'homme, de telle sorte que l'un des rôles de la révélation évangélique et du Verbe de Dieu est d'expliciter et d'objectiver le don de l'amour¹⁰. Nous remarquons ainsi que les pôles sont inversés.

Quel sera notre plan d'attaque pour pénétrer la conception que se fait Lonergan de la conversion religieuse? Tout comme la méthode en théologie qu'il propose possède une composante anthropologique fondamentale et une composante spécifiquement religieuse¹¹, de même nous pouvons repérer dans la conversion religieuse une composante anthropologique qu'on appelait traditionnellement la nature et une composante religieuse mieux connue sous le nom de grâce. C'est ainsi que notre premier chapitre sondera le contexte anthropologique de la conversion tandis que le deuxième s'attardera au contexte religieux. L'éclairage de ce double contexte nous permettra dans un troisième chapitre de comprendre plus profondément la conversion religieuse, de voir comment la grâce se propose à la nature pour la transformer sans la détruire. Enfin un dernier chapitre dégagera quelques implications de la conception que nous aurons établie.

Quels matériaux allons-nous utiliser pour notre investigation? La question se pose, puisque les écrits que nous possédons de Lonergan se réfèrent tantôt à de simples recensions, tantôt à des oeuvres majeures, et couvrent une période s'étendant de 1935 à 1976. Heureusement pour nous, ce n'est que lentement que la notion de conversion y a vu le jour. Frederik Crowe, s.j., un disciple de la première heure, situe en 1965 le grand changement dans la pensée de Lonergan¹². Or dans l'introduction de A Second Collection William F.J. Ryan et Bernard Tyrrell font remarquer que "la notion d'expérience religieuse n'a connu de manière précise son identité qu'à la suite du tournant de la pensée de Lonergan"¹³. "De même, affirment-ils encore, Lonergan parle de l'expérience religieuse comme d'une conversion, une notion qu'il a introduite dans Theology in Its New Context"¹⁴. C'est pourquoi nous limitons le champ de nos données aux écrits publiés depuis 1965, i.e. les deux derniers articles de Collection¹⁵, Method in Theology, A Second Collection, Philosophy of God, and Theology¹⁶.

Il nous faut également préciser notre démarche. Nous avons le choix entre la via doctrina, celle d'un exposé systématique et logique, et la via inventionis, celle d'une découverte progressive des articulations d'une pensée. Nous optons pour cette dernière, car elle permettra de refléter le mouvement de notre recherche tout en rendant l'exposé plus intéressant et plus pédagogique que celui suggéré par la première démarche. De plus, elle offre au lecteur peu familier avec les écrits de Lonergan une voie d'accès à sa pensée.

⁹ Method..., p. 24.

¹⁰ Voir le chapitre sur la religion dans Method..., p. 101-124.

¹¹ Voir Method..., p. 25.

¹² Voir F. Crowe, "Early Jottings on Bernard Lonergan's Method in Theology", Science et Esprit 25(1973), 125.

¹³ A Second..., p. IX.

¹⁴ Idem. Notons que cet article a été publié pour la première fois en 1968.

¹⁵ Bernard Lonergan, Collection, New York, Herder and Herder, 1967.

¹⁶ Bernard Lonergan, Philosophy of God, and Theology, London, Darton, Longman & Todd, 1973.

Une dernière remarque concerne le texte de nos citations. Notre analyse des écrits de Lonergan s'appuie uniquement sur l'original anglais. Cependant pour la commodité du lecteur nous ne présenterons que la traduction française, tout en donnant les références du texte anglais. Le texte français provient d'une traduction faite sous la direction de Louis Roy O.P. en ce qui concerne Method in Theology, et d'une traduction que nous avons nous-mêmes réalisée en ce qui concerne les autres écrits de Lonergan et les ouvrages d'auteurs différents.

Chapitre premier: le contexte anthropologique

Le mot conversion est un terme général qui peut désigner non seulement une réalité religieuse mais également une réalité humaine. Posons-nous d'abord la question: qu'est-ce qu'une conversion en général? Dans une section consacrée spécialement au thème de la conversion dans Method in Theology Lonergan nous fait cette présentation:

Mais il arrive également que la passage d'un horizon à l'autre entraîne une volte-face; le nouvel horizon surgit de l'ancien, mais en répudiant certains de ses traits caractéristiques; il inaugure une nouvelle séquence qui peut révéler une profondeur, une largeur et une richesse de plus en plus grandes. Cette volte-face et ce nouveau commencement constituent ce que l'on entend par la conversion.¹

La conversion se définit donc comme un changement radical d'horizon. Voilà la piste qu'il nous faut suivre pour parvenir au but. Aussi il importe que nous nous demandions d'abord: qu'est-ce qu'un horizon pour Lonergan?

1- L'horizon

Dans une section de Method in Theology consacrée spécialement à cette notion l'auteur écrit ceci:

Au sens littéral, le mot horizon désigne le cercle frontière, la ligne où ciel et terre semblent se rejoindre. Cette ligne constitue la limite du champ de vision d'un homme. Quand celui-ci s'avance, elle recule devant lui et se referme en arrière, de telle sorte que selon les différents lieux où il se trouve (standpoints), différents horizons se présentent. De plus, à chaque lieu et horizon correspond une division particulière de la totalité des objets visibles. Au-delà de l'horizon se trouvent les objets qui, du moins pour le moment, ne peuvent être aperçus, et à l'intérieur de l'horizon se trouvent les objets qui peuvent actuellement être vus.²

Nous sommes en face d'une expérience très simple, celle que nous faisons quand nous regardons droit devant nous ou autour de nous vers l'horizon, là où terre et ciel se rencontrent, là où s'arrête notre champ de vision³. Que représente alors l'horizon? Il est la

¹ Method..., p. 237-238.

² Ibid., p. 235-236.

³ Cette notion d'horizon s'apparente à celle qu'on trouve chez les phénoménologues. Notons qu'elle s'enracine dans l'effort des penseurs modernes pour pénétrer l'esprit humain et la dimension subjective de la connaissance. David Tracy dans son livre The Achievement of Bernard Lonergan (New York, Herder and Herder, 1970) confirme ce fait en affirmant que l'arrière-plan de la réflexion sur l'horizon provient de l'analyse de l'intentionnalité et est ainsi associé à des noms comme Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, de Waelhens, Ricoeur, Coreth, Rahner et Lonergan (Ibid., p. 8). Ces noms, encore selon Tracy, appartiennent à deux mouvements, le mouvement phénoménologique et le mouvement de la méthode transcendantale. Ces mouvements partagent une proche que caractérisent deux traits principaux: d'une part, on s'est centré sur une analyse du sujet humain (ce que Rahner appelle: le tournant anthropologique) pour essayer de thématiser en particulier le dynamisme de l'intentionnalité consciente (dont l'origine se trouve dans les efforts de Husserl pour faire de la philosophie l'horizon fondamental par le moyen d'une phénoménologie transcendantale); d'autre part, on s'est opposé à l'extrinsécisme comme au positivisme, au pragmatisme comme à l'idéalisme (Ibid., pp. 8-9). Ainsi nous pouvons dire en peu de mots que l'analyse de l'intentionnalité

limite imposée au regard, il est la ligne de partage entre ce que je peux voir et ce que je ne peux pas voir. À cette première considération s'ajoute une deuxième: qu'est-ce qui se produit quand une personne se déplace? Si par exemple quelqu'un s'avance, son champ de vision change, la limite imposée à son regard recule, la ligne de partage entre ce qu'il peut voir et ce qu'il ne peut pas voir se déplace: de nouvelles choses apparaissent dans son champ de vision, tandis que d'autres, derrière lui, disparaissent. Enfin, notre texte introduit une troisième considération qui découle de la deuxième, celle de la diversité des horizons. Puisque les lieux où une personne se situe peuvent varier, la ligne de partage entre ce qu'elle peut voir et ce qu'elle ne peut pas voir variera, amenant différents champs de vision. De même, si plusieurs personnes se situent à des endroits différents, leurs champs de vision ne pourront être que différents.

Le sens littéral du mot horizon est donc clair. Mais Lonergan se sert de ce mot qui recouvre une expérience très simple pour signifier une réalité plus complexe dans l'ordre de la connaissance. Il aboutit ainsi à une nouvelle définition du mot horizon qu'il résume en une phrase: "Les horizons s'identifient donc à la portée de nos intérêts et de notre savoir."⁴ Que signifie cette phrase? Pour répondre à la question, nous aurons recours de nouveau à l'image qui accompagne le sens littéral et nous conserverons les trois types de considérations de Lonergan, i.e. ce qu'est l'horizon en lui-même, la diversité des horizons et le changement d'horizon.

A. L'horizon en lui-même

Reposons donc la question: qu'est-ce que l'horizon? Si au sens littéral le mot signifie la ligne de partage entre ce que je peux voir et ce que je ne peux pas voir, au sens métaphorique le mot signifiera la ligne de partage entre ce qui m'intéresse, ce que je connais, et ce qui ne m'intéresse pas, ce que je ne connais pas. Notons l'accent sur le caractère limitatif de l'horizon. Si nous nous référons au texte cité à la page neuf, nous relevons des expressions comme "cercle frontière", "limite du champ de vision, "au-delà... les objets qui... ne peuvent être aperçus". Ce caractère limitatif se retrouve dans plusieurs textes tels celui-ci tiré de A Second Collection:

En un certains sens on peut dire que chacun de nous vit dans un monde qui lui est propre. Ce monde est habituellement un monde limité, et l'étendue de notre savoir et de nos intérêts en fixe la frontière. Certaines choses existent et sont connues des autres, mais pour moi elles demeurent totalement inconnues. Certains objets suscitent l'intérêt des autres, mais ils me laissent tout à fait indifférent. Ainsi l'étendue de notre savoir et la portée de nos intérêts fixent un horizon. À l'intérieur de cet horizon nous sommes confinés.⁵

Relevons encore ici des expressions comme "monde limité", "certaines choses existent... mais pour moi elle demeurent totalement inconnues", "certains objets suscitent l'intérêt... mais ils me laissent tout à fait indifférent", "nous sommes confinés".

et donc, si l'on veut, de la dimension subjective de la connaissance, fournit le contexte de la notion d'horizon chez Lonergan. Il ne s'agit donc pas du contexte de l'analyse linguistique comme on le retrouve, par exemple, chez un Georges Tavard lorsqu'il utilise la notion d'horizon dans son livre intitulé: La théologie parmi les sciences humaines: de la méthode en théologie (Paris, Beauchesne, 1975).

⁴ Method..., p. 237.

⁵ A Second..., p. 69.

L'horizon constitue donc la limite de mon champ d'intérêt et de mon savoir, il établit une ligne entre un intérieur dans lequel je suis confiné, et un extérieur qui m'échappe tant du point de vue de l'intérêt que celui de la connaissance. Il nous faut noter que le mouvement affectif de l'intérêt recouvre un champ plus vaste que celui des connaissances au sens fort du terme; car ce qui m'intéresse ne comprend pas seulement les objets que je connais bien, mais également ce qui existe pour moi sous forme de question. C'est pourquoi l'horizon ne s'étend pas simplement jusqu'où s'étendent mes connaissances, mais jusqu'où s'étendent mes questions, cette zone intermédiaire entre une connaissance complète et une ignorance complète; inversement, l'extérieur de l'horizon commence là où prennent fin mes questions. Dès lors l'horizon d'une personne se divise en deux zones, d'abord une zone de lumière, celle qui comprend les objets qu'elle connaît vraiment, puis une zone de pénombre, celle qui comprend les objets qui ne lui sont présents que sous forme de questions auxquelles elle essaie de répondre. Traditionnellement, la première zone est celle de la docta, la deuxième est celle de la docta ignorantia. À l'extérieur de l'horizon se trouve la zone de ténèbre complète qui comprend non seulement ce que la personne ne connaît pas, mais également ce qui représente pour elle des questions insignifiantes et sans importance; c'est la zone de la indocta ignorantia. Ainsi nous arrivons à la conclusion que l'étendue de l'horizon correspond avant tout à l'étendue des questions auxquelles quelqu'un peut répondre ou essaie de répondre. Autrement dit, la ligne de partage entre ce qui est à l'intérieur et ce qui est à l'extérieur de l'horizon correspond à la ligne de partage entre les questions qui semblent significatives et importantes et celles qui semblent insignifiantes et sans importance.

B. La diversité des horizons

Notre deuxième point touche à la diversité des horizons. En quoi consiste donc cette diversité? La réponse n'est pas difficile à trouver: si l'horizon représente la portée de notre savoir et de nos intérêts, la diversité des horizons consistera dans des champs de connaissance et d'intérêt différents, ou encore, dans diverses lignes de partage entre les questions significatives et les questions insignifiantes; ce qui est bien connu pour l'un est tout à fait inconnu pour l'autre, ce qui est intéressant pour l'un est sans intérêt pour l'autre; ce qui représente pour l'un une question importante représente pour l'autre une question sans importance. Face à cette réponse nous pouvons immédiatement soulever la question: ces différences d'horizon sont-elles toutes à mettre sur le même pied? Ont-elles toutes la même importance? Non! répond Lonergan. Car, écrit-il, "ces différences quant à l'horizon sont complémentaires, génétiques ou dialectiques"⁶. Résumons ce qu'il dit sur ces trois types de différence.

Les différences complémentaires se retrouvent chez des hommes tels les ingénieurs, les médecins, les travailleurs, les juristes, les enseignants qui ont tous des intérêts bien différents et qui ont su acquérir les connaissances nécessaires à l'accomplissement de leur tâche: en un sens ils vivent dans des mondes différents. Cependant, fait remarquer Lonergan, "ces horizons divers s'incluent jusqu'à un certain

⁶ Method..., p. 236.

point les uns dans les autres et, quant au reste, se complètent entre eux"⁷. Ces différences sont essentielles au bon fonctionnement du monde. Tout aussi inévitables semblent être pour leur part les différences appelées génétiques. Comme le qualificatif le suggère, ces différences proviennent de ce que la personne humaine se développe; nous assistons à une expansion du champ des connaissances et des intérêts au cours de la vie d'un individu, et non seulement au cours de la vie d'un individu, mais au cours de l'histoire de l'humanité. "Chaque étape subséquente présuppose les étapes antérieures, en partie pour les inclure et en partie pour les transformer"⁸. Enfin il existe un troisième type de différences d'horizons, les différences dialectiques. Nous entrons ici dans des considérations où l'apport de la pensée de Lonergan est la plus originale et la plus importante, et elles revêtent une grande valeur pour notre propos.

En quoi consiste ces différences dialectiques? Lonergan répond ainsi:

Ce qui est intelligible chez l'un est inintelligible chez l'autre. Ce qui est vrai pour l'un est faux pour l'autre. Ce qui est bien pour l'un est mal pour l'autre. Chacun peut prêter une certaine attention à l'autre et ainsi chacun peut, d'une certaine manière, inclure l'autre. Mais cette inclusion s'avère aussi bien négation et rejet.⁹

Nous pouvons relever deux points intéressants dans cette réponse. D'abord, les différences concernent les trois objets fondamentaux que vise l'esprit humain par son questionnement, i.e. l'intelligible que vise la question "qu'est-ce que c'est?", le vrai et le réel que vise la question "en est-il vraiment ainsi?", la valeur que vise la question "cela vaut-il vraiment la peine?" Ensuite, les différences dialectiques se distinguent tout particulièrement des deux autres types de différence: alors que les différences complémentaires et génétiques s'incluent et s'appellent l'une l'autre, les différences dialectiques s'opposent les unes aux autres, se rejettent mutuellement, car elles sont incompatibles. L'opposition ne peut être plus radicale.

Pour comprendre le caractère propre de cette opposition, il faut noter que les affrontements d'horizon n'engendrent pas tous des conflits radicaux. Lonergan écrit en effet ceci:

Toute opposition n'est pas dialectique. Il y a, en effet, des différences qui seront éliminées avec la découverte de données fraîches. Il y a aussi des différences que nous avons appelées différences de perspectives, car elles témoignent simplement de la complexité de la réalité historique. Mais par-dessus tout, il existe des conflits fondamentaux issus d'une théorie de la connaissance explicite ou implicite, d'une option éthique ou d'une approche religieuse. Ces conflits modifient profondément la mentalité d'une personne...¹⁰

Ce texte peut se diviser en deux parties: d'une part, il relève deux cas d'affrontement d'horizons qui n'engendrent pas de conflits radicaux, d'autre part, il pose une affirmation sur l'origine de ces conflits fondamentaux. Quels sont donc ces deux cas qui n'engendrent pas de conflits fondamentaux? Premièrement, il peut arriver que deux personnes

⁷ Method..., p. 236.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ Method..., p. 235.

comprennent de manière différente un objet ou un événement parce qu'elles n'ont pas en main les mêmes données ou encore n'ont pas suffisamment de données, et ne sont donc pas irrémédiables. Qu'on nous permette un exemple: les théories opposées quant à la présence de la vie sur la planète Mars feront place à une théorie plus adéquate et unique à mesure qu'on recueillera de nouvelles données sur la composition de son sol. Deuxièmement, il peut arriver que deux personnes comprennent de manière différente un objet ou un événement, non pas à cause de données différentes, mais à cause de perspectives différentes. Lonergan pense ici, entre autres choses, aux diverses façons de raconter l'histoire qu'on trouve chez les historiens; même si ceux-ci entreprenaient d'étudier un même événement ils aboutiraient à des récits différents, car en face des mêmes données ils soulèveraient des questions différentes, comprendraient à partir de présupposés différents et dégageraient des implications différentes, ou encore, accorderaient une importance plus ou moins grande à tel ou tel point de leur récit à cause du public auquel ils s'adressent. Le perspectivisme est inévitable, car il provient de l'extrême complexité de la réalité historique et des connaissances approximatives, incomplètes que nous en avons.¹¹ Cependant ces différences de perspectives ne provoquent pas de conflits fondamentaux; chaque perspective peut avoir sa propre valeur objective, et peut donc être accueillie en même temps qu'un autre.

Quelle est l'origine des conflits fondamentaux? "Il existe des conflits fondamentaux, écrit Lonergan, issus d'une théorie de la connaissance explicite ou implicite, d'une option éthique ou d'une approche religieuse"¹². Nous comprenons l'importance attachée à ces éléments philosophiques, éthiques et religieux, puisque leur influence recouvre la totalité de la vie d'une personne. Par exemple, quand une personne élimine de son horizon cette réalité transcendante qu'est Dieu, il ne s'agit pas d'une question de détail, parce que cela implique toute une façon de comprendre la vie, le monde, l'histoire, toute une façon de juger ce qui est important et d'agir. De même, la conception que se fait une personne de la connaissance influence toute sa vie cognitive en orientant ses activités intellectuelles dans la direction où elle pense trouver le vrai et le réel, ou au contraire, en le conduisant vers le scepticisme. Enfin la conception que se fait une personne de la recherche morale, de ce qui doit guider sa vie influence l'ensemble de son agir. Mais cette réponse donnée à l'origine des conflits fondamentaux nous laisse insatisfait, car elle ne fait que reporter la question. En effet, si des conflits fondamentaux originent d'horizons marqués par des conceptions différentes et opposées d'éléments fondamentaux d'ordre philosophique ou éthique ou religieux, la question rebondit: quelle est alors l'origine de ces conceptions différentes et opposées, quelle est alors l'origine de ces horizons différents et opposés? Cette dernière question marque une nouvelle étape dans notre analyse, car nous nous sommes surtout situés jusqu'ici à l'intérieur de l'horizon d'une personne, et maintenant il nous faut prendre plus de recul par rapport à celui-ci pour remonter à sa source.

¹¹ Sur le perspectivisme voir Method..., p. 214-220. Notons que Lonergan fait droit aux tenants du perspectivisme et s'oppose au positivisme historique, à ces tenants de ce qu'il appelle "le principe de la tête vide"; pour Lonergan on ne peut connaître qu'à partir de présupposés, et c'est pourquoi il affirme que plus les connaissances d'une personne sont étendues et profondes, plus elle est en mesure de bien comprendre le passé.

¹² Method..., p. 235.

Quelle est donc l'origine des horizons différents et opposés sur des points fondamentaux? La réponse à cette question ne peut se situer qu'à l'intérieur des facteurs qui déterminent l'horizon d'une personne. Commençons alors par poser la question générale: quels sont les facteurs qui déterminent l'horizon? Un premier indice nous est fourni par notre texte du début qui donnait une description du sens littéral de l'horizon: "Quand celui-ci (un homme) s'avance, y lisait-on, elle (la ligne de l'horizon) recule devant lui et se referme en arrière, de telle sorte que selon les différents lieux où il se trouve (standpoints), différents horizons se présentent"¹³. Le facteur qui détermine l'horizon est donc le lieu où se situe la personne, le standpoint. Qu'est-ce que ce standpoint? Dans le paragraphe suivant Lonergan l'explique ainsi: "De même que le champ de vision d'une personne varie selon le lieu où elle se tient, ainsi l'étendue de ses connaissances et de ses intérêts varie selon la période dans laquelle elle vit, son enracinement social et son milieu, son éducation et son développement personnel"¹⁴. Ce qui détermine un horizon peut donc se résumer en trois facteurs: des facteurs culturels, des facteurs sociologiques et des facteurs psychologiques. Les facteurs culturels comprennent l'ensemble des significations et des valeurs qui animent une communauté ou un peuple. Et la façon pour un individu de s'approprier l'héritage de cette tradition culturelle est par la croyance. À ce sujet Lonergan fait remarquer avec justesse que la plupart des connaissances qu'une personne possède, que la majorité des éléments de son horizon proviennent non pas de connaissances qu'elle a engendrées personnellement, mais de la tradition historique qu'elle a reçue moyennant la croyance.¹⁵ Les facteurs sociologiques sont liés aux facteurs culturels comme le corps à l'âme;¹⁶ une société est la face visible, l'aspect incarné de la culture. Ces facteurs sociologiques comprennent une façon de vivre manifestés par les institutions, les moeurs, les classes, la technologie, les églises, les sectes, les systèmes éducatif, politique et économique. Enfin l'éducation reçue tant à l'école qu'à la maison et les aléas du développement personnel constituent les derniers facteurs à déterminer les traits de son horizon. Ainsi la portée des connaissances d'une personne et l'étendue de ses intérêts, ou encore, la ligne de partage entre les questions jugées signifiantes et importantes et celles jugées insignifiantes et sans importance dépendent de facteurs culturels ou historiques, de facteurs sociologiques et de facteurs psychologiques.

Avons-nous maintenant la réponse à la question initiale sur l'origine des horizons différents et opposés sur des points fondamentaux? Est-ce que les facteurs psychologiques et socio-culturels expliquent les théories cognitives opposées, des attitudes éthiques opposées ou des perceptions religieuses opposées? S'il en était ainsi nous aurions autant de conceptions philosophiques ou religieuses ou morales qu'il y a

¹³ Method..., p. 235.

¹⁴ Ibid., p. 236.

¹⁵ Voir la section sur les croyances dans Method..., p. 41-47.

¹⁶ Sur la distinction entre culture et société voir entre autres choses l'article "The Absence of God in Modern Culture", A Second Collection, p. 101-102. Notons que le visage d'une société est facile à percevoir, il suffit de remarquer la façon de faire des gens. L'explicitation des traits d'une culture est plus difficile, car en plus de savoir ce qu'il faut faire il faut également être capable de répondre à la question: pourquoi on doit faire comme ça? Par exemple, dans la Bible nous avons un récit de la création de la femme montrant qu'elle est l'os des os de l'homme. Ce récit est une explicitation culturelle d'une façon de faire, l'institution du mariage. En affirmant que la femme est l'os des os de l'homme, l'auteur donne la signification et la valeur d'un comportement social que tous avaient sous les yeux, et ainsi se trouve à le justifier: "C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair" (Gn 2,24).

d'époques différentes, de régions différentes, de sociétés différentes, d'individus différents. Or les conflits fondamentaux peuvent survenir entre des personnes d'une même culture et d'une même société et, d'autre part, mettent aux prises non pas divers individus entre eux, mais des groupes rivaux. Ainsi les facteurs psychologiques et socio-culturels peuvent très bien expliquer le perspectivisme chez les historiens, mais n'expliquent pas les conflits fondamentaux; car, comme le fait remarquer Lonergan, "le perspectivisme ne tient qu'à la personnalité de l'historien - mais elles (les différences de fond) se manifestent entre des groupes opposés et même hostiles d'historiens"¹⁷. Cet horizon que façonnent les trois facteurs, Lonergan le qualifie de relatif. La raison s'avère simple: l'horizon actuel d'une personne est relatif à l'éducation qu'elle a reçue, à la société dans laquelle elle se trouve et à l'époque où elle vit. Mais alors, si les facteurs psychologiques et socio-culturels n'expliquent que les horizons relatifs, quel facteur expliquera l'origine des horizons que nous appellerons, par opposition à relatifs, absolus ou fondamentaux? La section consacrée à l'horizon dans Method in Theology ne répond pas directement à cette question. Aussi faut-il chercher d'autres textes. Or nous avons une formulation claire d'un facteur autre que les facteurs psychologiques et socio-culturels dans un article de A Second Collection: "De plus, l'étendue d'un horizon est proportionnelle au dépassement de soi qu'on trouve chez une personne: l'horizon se rétrécit si elle échoue à se dépasser; il se dilate en largeur, en hauteur et en profondeur si elle réussit à se dépasser"¹⁸. L'horizon d'une personne s'élargit donc ou se rétrécit selon qu'elle réussit ou non à se dépasser. Voilà ce que nous cherchions. Cependant il faut nous demander: qu'est-ce que Lonergan entend par le dépassement de soi? Mais puisque la question est trop vaste et qu'elle nous éloigne trop du sujet de cette section, il nous faut lui consacrer une section spéciale. Pour l'instant tournons-nous vers le dernier point annoncé; cela ne pourra que mieux nous préparer à saisir l'importance de la notion de dépassement de soi.

C. Le changement d'horizon

Notre troisième point touche le changement d'horizon. Que l'horizon change, le fait semble assuré. Nous y avons fait allusion lorsque nous avons parlé des différences appelées génétiques: celles-ci provenaient de l'expansion des connaissances et des intérêts tant au cours de la vie des individus qu'au cours de l'histoire humaine. Mais nous pouvons soulever la question: comment cette expansion de l'horizon s'opère-t-elle? A ce sujet Lonergan écrit:

Les horizons sont enfin, sous un mode structuré, la résultante des acquisitions passées et la condition aussi bien que la limitation du développement ultérieur. Ils sont d'abord structurés. L'apprentissage est plus qu'une simple addition par rapport à un savoir antérieur; c'est une croissance organique à partir de celui-ci. Aussi toutes nos intentions, toutes nos affirmations et tous nos actes se situent dans des contextes. C'est à de tels contextes que nous faisons appel quand nous soulignons les raisons qui motivent nos objectifs, quand nous clarifions, amplifions ou nuancions nos affirmations, ou encore quand nous expliquons nos gestes. C'est à l'un ou l'autre de ces contextes que doit s'ajouter tout nouvel élément de connaissance et tout nouveau facteur dans nos attitudes. Ce qui ne cadre pas ne sera pas remarqué ou, s'il s'impose à notre attention, paraîtra dépourvu d'à-propos ou d'importance.

¹⁷ Method..., p. 246.

¹⁸ A Second...., p. 162.

Les horizons s'identifient donc à la portée de nos intérêts et de notre savoir; ils constituent la source féconde d'un progrès dans la connaissance et l'attention; mais ils tracent aussi la frontière qui limite notre capacité d'assimiler plus que ce que nous n'avons fait jusqu'ici.¹⁹

Ce texte comprend quatre affirmations principales que résume la phrase initiale: le contenu à l'intérieur de l'horizon est formé des acquisitions du passé; il est structuré; il est la condition permettant le développement de l'horizon; mais en même temps il est la condition limitant son développement. Voyons une à une ces affirmations.

En premier lieu, Lonergan écrit que l'horizon est formé des acquisitions du passé. Cette affirmation concerne l'origine de l'horizon. Or nous venons de distinguer trois facteurs qui déterminent l'horizon, des facteurs psychologiques et socio-culturels. En ce qui concerne le changement d'horizon, c'est surtout la longue tradition historique qui exerce l'influence principale; car, comme le fait remarquer Lonergan, "les individus apportent leur contribution à cet élargissement des horizons, mais c'est uniquement à l'intérieur du groupe social que ces éléments font corps et seules des traditions centenaires préparent l'apparition de développements notables"²⁰.

En deuxième lieu, les acquisitions du passé forment un tout structuré. L'intérieur de l'horizon, pour utiliser une image, ne ressemble pas à un grenier où s'entassent pêle-mêle divers objets antiques. Pour comprendre cet aspect il faut se rappeler comment Lonergan conçoit le développement de la compréhension humaine. En effet, la compréhension humaine selon lui résulte de l'acte de saisir les liens intelligibles au sein de données sensibles. Si plusieurs saisies surviennent dans un même domaine, elles peuvent se combiner et former un réseau par lequel on maîtrise ce domaine. Les saisies peuvent continuer à survenir, touchant un plus grand nombre de données, et rendant de plus en plus claire la déficience de l'ancien réseau de saisies. Alors toute la structure des saisies change pour donner éventuellement naissance à ce que Lonergan appelle: un point de vue supérieur²¹. Ainsi les nombreuses saisies tendent à se combiner pour donner possiblement naissance à une saisie supérieure et plus englobante, et le phénomène se poursuit aussi longtemps que les saisies continuent à se multiplier; le résultat est toujours un tout structuré. C'est pourquoi Lonergan affirme que le contenu de l'horizon forme un tout organique, structuré. Pour exprimer cette dimension de l'intérieur d'un horizon, il utilise diverses expressions comme "monde", "Weltanschauung", "point de vue", "approche (outlook)", "vision d'ensemble (total view)", "cadre englobant (all-encompassing framework)", "Fragestellung"²². Dans ce texte cité précédemment (note 19) Lonergan a recours au mot contexte pour exprimer la même idée:

L'apprentissage est plus qu'une simple addition par rapport à un savoir antérieur, c'est une croissance organique à partir de celui-ci. Aussi toutes nos intentions, toutes nos affirmations et tous nos actes se situent dans des contextes.²³

¹⁹ Method..., p. 237.

²⁰ Ibid., p. 269.

²¹ Voir Bernard Lonergan, Insight: a study of human understanding, New York, Longmans, 1957, en particulier p. 13-19.

²² Voir A Second..., p. 69, 142, 154, 162; Method..., p. 162, 195, 268.

²³ Method..., p. 237.

Rappelons que le mot contexte signifie un entrecroisement des questions et des réponses liées à un sujet déterminé²⁴; puisque chaque élément de ce réseau est relié organiquement à l'ensemble, sa signification ne se découvre qu'à la lumière de l'ensemble. En exégèse par exemple, c'est le contexte proche qui éclaire le sens d'un verset ou d'une péricope, et c'est le contexte éloigné qui éclaire le contexte proche. En ce qui concerne une personne, la réalité qu'éclaire l'horizon-contexte, c'est celui de ses intentions, de ses paroles et de ses actions; si elle affirme telle chose ou pose telle action, c'est en raison de tout un contexte, d'un ensemble organique de questions et réponses constituant son horizon. Le mot contexte se trouve en quelque sorte à exprimer le rôle que joue l'horizon d'une personne par rapport à ses desseins, à ses affirmations ou à ses actions; l'horizon en éclaire la signification, explique le pourquoi de telle affirmation ou de telle action, et inversement, c'est "à de tels contextes que nous faisons appel quand nous soulignons les raisons qui motivent nos objectifs, quand nous clarifions, amplifions ou nuancions nos affirmations, ou encore quand nous expliquons nos gestes"²⁵. Bref, l'horizon constitue le fondement de tout ce que dit et fait une personne²⁶.

En troisième lieu, le contenu à l'intérieur de l'horizon représente la condition du développement de l'horizon. Il n'est pas très difficile de saisir cette affirmation si on se réfère de nouveau à la façon dont Lonergan explique le développement de la compréhension humaine. Un point de vue supérieur présuppose un ensemble de petites saisies antérieures. Par exemple une personne ne peut réussir à comprendre l'algèbre que si elle maîtrise d'abord l'arithmétique, elle ne peut comprendre la trigonométrie que si elle maîtrise d'abord l'algèbre, enfin elle ne peut comprendre le calcul différentiel et intégral que si elle maîtrise d'abord la trigonométrie; chaque étape antérieure est condition de l'étape subséquente. Le connu sert alors de tremplin vers l'inconnu, ou pour utiliser les paroles mêmes de Lonergan, il est la "source féconde d'un progrès dans la connaissance et l'attention"²⁷. L'horizon actuel permet l'acquisition de connaissances nouvelles et l'élargissement des questions, ou inversement, les réalités nouvelles et les nouvelles questions sont comprises à partir de l'horizon actuel. Pour exprimer ce rôle de l'horizon actuel Lonergan utilise le mot présupposé. Ainsi c'est à l'horizon d'une personne qu'il se réfère quand il parle de ses présupposés²⁸.

En quatrième lieu, le contenu d'un horizon limite son propre développement. Ceci découle de ce que nous avons dit sur l'aspect organique et structuré de l'horizon et n'en représente

²⁴ Method..., p. 163.

²⁵ Ibid., p. 237.

²⁶ Ce rôle fondamental de l'horizon explique pourquoi Lonergan assigne à l'une des fonctions de la théologie la tâche d'objectiver l'horizon de la conversion religieuse, afin de bien comprendre par la suite les affirmations doctrinales.

²⁷ Method..., p. 237.

²⁸ Parler de présupposés représente une autre façon de parler du rôle fondamental de l'horizon; ces présupposés sont essentiels pour avancer vers d'autres questions et d'autres réponses. En guise d'exemple citons ce que Lonergan dit lui-même des présupposés pour comprendre l'unité de la théologie systématique et de la philosophie de Dieu: "Je me suis fait l'avocat de l'unité de cette fonction constituante de la théologie qu'est la systématique et de la philosophie de Dieu, non pas en m'appuyant sur n'importe quel présupposé, mais en m'appuyant sur une signification bien précise du mot unité et sur certains présupposés concernant la signification de l'objectivité, le contenu de la discipline de base, la relation entre la discipline de base et les autres disciplines, la nature d'un système et le concept de théologie (Philosophy..., p. 50).

que la face négative. En effet si l'horizon forme un tout organique, son développement ne peut se faire que de façon organique, c'est-à-dire que toute question nouvelle ou toute connaissance nouvelle doit s'intégrer de façon organique et cohérente avec les questions et les réponses déjà présentes; sinon, elle ne réussira pas à se tailler une place, sera considérée comme sans importance et insignifiante, ou encore passera tout à fait inaperçue. Ce qui ne peut être intégré disparaît. À ce sujet le texte de Lonergan est explicite:

C'est à l'un ou l'autre de ces contextes que doit s'ajouter tout nouvel élément de connaissance et tout nouveau facteur dans nos attitudes. Ce qui ne cadre pas ne sera pas remarqué ou, s'il s'impose à notre attention, paraîtra dépourvu d'à-propos ou d'importance.²⁹

Le progrès des connaissances, même s'il peut connaître des bonds prodigieux, s'articule avec l'acquis. Par exemple une personne en lisant un texte remarquera facilement les données qui cadrent avec son horizon, ou encore comprendra rapidement ce qui confirme, précise ou clarifie ce qu'elle sait déjà. "De là vient, fait remarquer Lonergan, qu'on trouve aisément ce qui cadre avec son horizon et qu'on a très peu d'aptitude pour remarquer ce qu'on n'a jamais réussi à comprendre ou à concevoir"³⁰. Ainsi les présupposés formant l'horizon d'une personne non seulement servent de tremplin vers l'inconnu, mais également établissent une limite à l'expansion de l'horizon. Le champ où le rôle limitatif de l'horizon s'exerce de façon frappante est celui de la connaissance historique. À ce sujet Lonergan fait remarquer que les historiens "se disent qu'aucune quantité de témoignage ne peut établir dans le passé ce qu'on ne retrouve pas dans le présent"³¹; car "l'historien ne peut traiter intelligemment le passé tant qu'il permet à ce passé de lui rester inintelligible"³².

Comment l'expansion de l'horizon s'opère-t-elle? avons-nous demandé. Nous pouvons maintenant affirmer qu'il ne peut s'opérer qu'à partir de l'horizon actuel et en accord avec lui. Lonergan résume ainsi sa réponse: "Les horizons sont enfin, sous un mode structuré, la résultante des acquisitions passées et la condition aussi bien que la limitation du développement ultérieur"³³.

Mais cette réponse aussitôt donnée, une nouvelle question s'éleve: est-ce que nous pouvons expliquer par là le fait qu'il existe des changements radicaux d'horizon, si bien qu'une rupture s'établit entre l'horizon nouveau et l'horizon ancien? Il semble qu'il faille répondre: non! Car nous avons réussi à expliquer les changements génétiques par lesquels un horizon s'agrandit à partir des potentialités de l'ancien. Or les différences génétiques, comme nous l'avons vu, n'impliquent pas d'oppositions radicales, mais représentent des étapes qui se complètent et s'appellent l'une l'autre. De plus, le mouvement génétique n'explique pas le fait que l'horizon d'une personne puisse se désintégrer, comme cela se produit dans la conversion. Quelle réalité peut donc rendre compte des changements radicaux d'horizon? Ne trouverait-on pas la réponse dans cette phrase de Lonergan que nous avons cité: "De plus, la portée d'un horizon est proportion-

²⁹ Method. ..., p. 237.

³⁰ Ibid., p. 247.

³¹ Ibid., p. 222.

³² Idem.

³³ Ibid., p. 237.

nel au dépassement de soi qu'on trouve chez une personne: l'horizon se rétrécit si elle échoue à se dépasser; il se dilate en largeur, en hauteur et en profondeur si elle réussit à se dépasser³⁴. C'est ce qu'il nous faut maintenant élucider.

Avant de quitter cette section mesurons le chemin parcouru. Nous avons commencé par une description de l'horizon au sens littéral. Après avoir relevé que le texte de Lonergan contenait trois considérations principales, nous avons appliqué ces trois considérations à la définition du sens métaphorique de l'horizon. Dans un premier temps, nous avons posé la question: qu'est-ce que l'horizon? L'horizon, avons-nous répondu, définit jusqu'où s'étend nos connaissances et nos intérêts, il constitue la ligne de partage entre les questions qui nous semblent importantes et significatives et celles qui nous semblent sans importance et insignifiantes. Dans un deuxième temps, nous nous sommes arrêtés à la question concernant la diversité des horizons. Après avoir distingué trois types de différences d'horizons, nous avons centré notre attention sur les différences qui engendrent des conflits en cherchant l'origine de ces conflits et en cherchant l'origine des horizons opposés sur des éléments fondamentaux, pour conclure que ce qui pourrait expliquer l'opposition d'horizons fondamentaux était peut-être la notion de dépassement de soi. Enfin, dans un troisième temps, nous avons soulevé la question: comment s'opère le changement d'horizon? Notre réponse insistait sur le fait que l'expansion de l'horizon ne peut se faire qu'à partir de l'horizon actuel et en accord avec lui, relevant par le fait même le rôle fondamental que joue l'horizon: il fournit le contexte et les présupposés relatifs aux intentions, aux paroles et aux actions d'une personne. La section s'est terminée par l'observation que l'analyse de l'expansion de l'horizon n'expliquait pas les changements radicaux ou la désintégration d'horizon et qu'il fallait continuer notre étude par l'analyse de la notion de dépassement de soi.

2- Le dépassement de soi

La notion de dépassement de soi semble être la clé de voûte de l'édifice cognitif de Lonergan: nos considérations sur l'horizon nous ont conduit à voir en elle ce qui peut expliquer les différences et les changements radicaux d'horizons. Essayons donc, dans un premier temps, d'élucider cette notion de dépassement de soi pour pouvoir ensuite, dans un deuxième temps, utiliser les éclaircissements obtenus à la solution des deux questions laissées en suspens dans la section précédente.

A. Ce qu'est le dépassement de soi

Qu'est-ce que le dépassement de soi? Lonergan consacre une petite section de son chapitre sur la religion dans Method in Theology pour répondre à cette question:

C'est en se dépassant lui-même que l'homme parvient à l'authenticité.

On ne peut vivre dans un monde et avoir un horizon que dans la mesure où l'on n'est pas enfermé en soi-même. Ce qui permet à l'homme de ne pas être enfermé en lui-même, c'est d'abord la sensibilité qu'il a en commun avec les animaux supérieurs. Mais

³⁴ A Second..., p. 162.

alors que ces derniers restent confinés à leur habitat, l'homme, lui, se meut dans un univers. Au-delà de la sensibilité, il pose des questions, et son questionnement est illimité.

Notons d'abord les questions relevant de la compréhension. On se demande: qu'est-ce que c'est? comment? dans quel but? Les réponses servent à mettre de l'unité et à établir des relations, à classer et à construire, à sérier et à généraliser. De l'étroite bande d'espace-temps à laquelle l'expérience immédiate permet d'avoir accès, on passe à la construction d'une vision du monde et à l'exploration de ce que l'on pourrait devenir ou faire.

Aux questions relevant de la compréhension succèdent celles qui relèvent de la réflexion. On dépasse l'imagination et la supposition l'idée et l'hypothèse, la théorie et le système, pour se demander si, oui ou non, il en est réellement ainsi, ou s'il pourrait en être ainsi. Le dépassement de soi revêt alors une nouvelle signification. Non seulement va-t-il au-delà du silet, mais il cherche aussi ce qui est indépendant du sujet. Car le jugement d'après lequel ceci ou cela est ainsi ne traduit pas ce qui m'apparaît, ni ce que j'imagine, pense, souhaite ou serais porté à dire, ni ce qui me semble tel, mais ce qui est ainsi. Pourtant, un tel dépassement de soi n'est encore que cognitif. Il ne se réalise pas dans l'ordre de l'agir, mais uniquement dans l'ordre de la connaissance. Au niveau final toutefois, à savoir celui des questions relevant de la délibération, le dépassement de soi devient moral. Lorsqu'on se demande si ceci ou cela est valable, s'il s'agit d'un bien simplement apparent ou d'un bien véritable, la recherche ne porte pas sur le plaisir ou la douleur, sur le bien-être ou le malaise, sur la spontanéité sensible, sur un avantage individuel ou collectif, mais sur une valeur objective. Parce qu'il est possible de poser de telles questions, d'y répondre et de vivre selon ces réponses, on peut se dépasser au niveau du vécu, au niveau moral. Ce dépassement de soi au niveau moral, c'est la possibilité de la bienveillance et de la bienfaisance, de la collaboration honnête et de l'amour vrai; c'est la possibilité d'échapper complètement aux limites qui enferment l'animal dans son habitat, pour devenir une personne dans une société humaine.

Les notions transcendantales que sont nos questions relevant de la compréhension, de la réflexion et de la délibération, constituent la capacité que nous avons de nous dépasser nous-mêmes. Cette capacité s'actualise lorsque nous commençons à aimer.³⁵

Relisons le texte paragraphe par paragraphe en nous demandant ce que signifie le dépassement de soi. Lonergan semble donner d'abord une définition très générale du dépassement de soi: celui-ci est le contraire d'un enfermement en soi-même, il est une libération du cloisonnement dans le sujet. La première étape de cette libération se trouve dans la sensibilité que l'homme partage avec les animaux supérieurs. Or cette sensibilité que l'homme et les animaux ont en commun comprend tout ce que livrent les opérations des cinq sens. Se dépasser soi-même signifie dans ce cas pour un sujet aller au-delà de sa réalité biologique pour se porter vers le monde sensible.

Lonergan constate ensuite que les données sensibles soulèvent chez l'homme des questions et la capacité de questionner est illimitée. Une première série de questions (Qu'est-ce que c'est? comment? dans quel but?) cherchent à découvrir l'intelligibilité des données sensibles, à les unir, à les relier, à les classer, bref à repérer un certain ordre intelligible. Se dépasser soi-même signifie aller au-delà des opérations sensibles et de ce qu'elles produisent pour se porter vers une intelligibilité possible du monde sensible. Ce dépassement, même s'il arrache l'homme à l'absorption dans l'expérience immédiate, n'entraîne pas le rejet du monde sensible; en se portant vers une construction du monde, l'homme prolonge son mouvement vers le monde sensible par un mouvement vers son intelligibilité.

³⁵ Method..., p. 104-105

Au troisième paragraphe Lonergan fait remarquer qu'aux questions suscitant la recherche de l'intelligibilité des choses fait suite une nouvelle série de questions (En est-il vraiment ainsi? Mon idée est-elle exacte, vraie? Correspond-elle à la réalité?) provoquant la réflexion sur les idées, les hypothèses, les théories et les systèmes issus des opérations intelligibles précédentes. Se dépasser soi-même signifie dans ce cas pour un sujet aller au-delà des opérations intelligentes pour se porter vers ce qui est, vers ce qui existe vraiment ou pourrait vraiment exister, et donc vers ce qui est indépendant de lui. Ici, la notion de dépassement de soi acquiert son sens fort: avec le jugement le sujet affirme qu'un objet est indépendant de lui. Qu'est-ce à dire? Dire qu'un objet est indépendant du sujet c'est dire qu'il correspond non pas simplement à ce qu'on imagine, ou pense, ou est porté à penser, ou ressent une personne mais à ce qui existe vraiment, à la réalité. Dire qu'une chose est indépendante du sujet c'est donc affirmer qu'elle n'est pas relative au lieu où se trouve la personne qui l'affirme, ou encore relative à son époque, ou encore relative à sa personnalité, à son tempérament, à ses idées³⁶; au contraire, c'est affirmer un inconditionné, i.e. une signification ou une idée qui n'est pas restreinte ou limitée à la personne qui prononce le jugement. Une signification ou une idée jugée vraie est universelle, elle vaut pour tous les hommes et pour toutes les époques³⁷. Cette indépendance de la vérité rend possible la communication des idées et la collaboration dans la recherche du vrai, et rend donc possible l'accueil par la croyance de ce qui a été découvert par d'autres. Ainsi le troisième sens de la notion de dépassement de soi se réfère à cette percée hors du sujet, au passage du sujet à l'objet. Et le questionnement qui est le principe de cette percée se trouve, par son caractère illimité, à écarter tout cloisonnement en soi-même, tout immanentisme³⁸.

Au quatrième paragraphe Lonergan affirme que le dépassement de soi auquel on arrive avec le jugement n'est que cognitif, c'est-à-dire se situe dans l'ordre de la connaissance et non celui de l'agir. Or, constate-t-il, il existe chez une personne une autre série de questions cherchant ce qui est objectivement bien, ce qui vaut vraiment la peine d'être fait. Se dépasser soi-même signifie d'une part aller au-delà du résultat des opérations réflexives pour chercher ce qui est vraiment bien et, d'autre part, aller au-delà de ce qui apparaît

³⁶ Par exemple la loi de la chute des corps dont parle Galilée n'est pas liée au fait qu'il ait vécu en Italie au XVI^e siècle. Même si la découverte vient de lui, elle vaut pour toutes les époques et tous les lieux, elle est universelle.

³⁷ Il ne faut cependant pas oublier ce que nous avons dit dans la section sur l'horizon. Car si la vérité a un caractère universel, sa compréhension et son affirmation sont relatives à un contexte, et les contextes, eux, varient. C'est ainsi que Lonergan peut écrire: "Mais quand s'accroît la compréhension d'une vérité, c'est toujours de la même vérité qu'il s'agit. Il est toujours vrai que deux et deux font quatre. Pourtant, cette vérité a été connue dans des contextes tout à fait différents, par exemple chez les anciens Babyloniens, les Grecs ou les mathématiciens modernes. Mais elle est mieux comprise par les mathématiciens modernes qu'elle ne l'était par les Grecs et, selon toute vraisemblance, elle était mieux comprise des penseurs grecs que des Babyloniens" (*Method...*, p. 325). Puisque le même problème se présente au sujet de l'historicité des dogmes, notons également ce que Lonergan nous dit: "Car les dogmes sont des énoncés. Les énoncés ont une signification uniquement dans leur contexte. Ces contextes sont toujours en évolution et ils se rattachent les uns aux autres, surtout par mode de dérivation et d'interaction... Ce qui est vrai de façon permanente, c'est la signification qu'a le dogme dans le contexte où il a été défini" (*Method...*, p. 325).

³⁸ Pour Lonergan c'est la visée du questionnement, c'est l'intentionnalité de l'esprit humain qui permet le passage du sujet à l'objet, qui fonde donc l'objectivité de la connaissance humaine. De même, seule l'analyse de l'intentionnalité permet de résoudre en profondeur le problème sujet-objet que se pose la philosophie depuis Descartes.

spontanément désirable, ou satisfaisant, ou agréable, ou de ce qui provoque l'inconfort et la peine, pour se porter vers ce qui est objectivement valable, vers ce qui est indépendant des besoins et des désirs du sujet.

Enfin au dernier paragraphe Lonergan conclut que ce qui est à la source des trois séries de questions, ce qui nous rend capable de nous dépasser nous-mêmes, ce sont les notions transcendantales, i.e. la notion transcendantale d'intelligible, la notion transcendantale de vrai et de réel, la notion transcendantale de valeur³⁹. Or ces notions transcendantales ne sont que le mouvement de l'esprit humain par lequel il se porte vers les trois objets de ce questionnement, et ne constituent donc qu'une capacité de se dépasser; elles n'aboutissent qu'à engendrer une connaissance, la connaissance de ce qui existe ou de ce qui est possible et la connaissance de ce qui est bien. L'actualisation de ce dépassement de soi, ou, si l'on veut, le dépassement de soi réel survient quand l'agir est conforme à ce qu'indique la connaissance morale vraie. Aussi Lonergan fait remarquer que le principe de ce dépassement de soi est l'amour; car si ce sont les notions transcendantales qui rendent possible la bienfaisance et l'amour vrai, par contre c'est l'amour qui effectue le passage de la connaissance objective à l'agir, qui actualise le dépassement de soi. Pourquoi en est-il ainsi? Nous remettons à plus tard la réponse à cette question.

Que nous livre donc la relecture du texte? En premier lieu, le dépassement de soi se réfère à un agir conforme non pas aux intérêts d'une personne ou à ce qui lui plaît spontanément mais à ce qui est vraiment et objectivement bien. Or le dépassement de soi dans l'agir présuppose un dépassement de soi au plan cognitif, une connaissance objective. Ainsi le dépassement de soi revêt une signification à la fois intellectuelle et morale. En deuxième lieu, les notions transcendantales sont la source de ce dépassement de soi et ce sont elles qui cherchent à atteindre tout ce qui est intelligible, vrai, réel et bien. Cette recherche se manifeste par les trois séries de questions que nous avons énumérées ainsi que par les opérations permettant de trouver la réponse aux questions posées⁴⁰: puisqu'il s'agit de comprendre les données sensibles (Qu'est-ce que c'est? comment? dans quel but?), l'esprit humain utilise les ressources des opérations sensibles comme celles de voir, d'écouter, de toucher, de sentir, de goûter et d'imaginer pour chercher la réponse à la question posée, et lorsqu'il comprend enfin, il essaie dès lors de bien concevoir et de bien formuler ce qu'il a compris, cet intelligible qu'il cherchait; mais se mettant à douter de ce qu'il a compris, se demandant si le résultat atteint par la première série d'opérations correspond vraiment à ce qui existe (En est-il vraiment ainsi? Mon idée est-elle vraie? Correspond-elle à la réalité?), il se met à réfléchir, à ordonner les éléments de preuve et à les soupeser, pour enfin se prononcer par un jugement; enfin, se demandant si la réalité qu'il connaît maintenant et les actions possibles qu'elle suggère sont vraiment bien, valent vraiment la peine d'être accomplies (Cela vaut-il vraiment la peine? Est-ce vraiment bien?), l'esprit humain délibère, évalue, prend une décision et agit. Pour Lonergan la connaissance de la réalité et la connaissance morale résultent de l'en-

³⁹ Voir Method..., p. 12. Il s'agit d'une notion, car le mouvement de la visée se réfère à un inconnu connu qu'on peut anticiper, dont on peut donner certains traits. Le mot transcendantal possède une signification à la fois thomiste et kantienne: d'une part, il s'oppose à catégorial (l'objet visé n'est pas déterminé, mais à déterminer); d'autre part, cette visée de l'esprit humain constitue la condition a priori et nécessaire de toute connaissance. Nous aurons l'occasion au cours de notre analyse d'apporter d'autres précisions.

⁴⁰ Method..., p. 6.

semble de ces opérations. Celles-ci forment un pattern qui se répète et qui produit des résultats à la fois cumulatifs et progressifs. En troisième lieu, il existe donc plusieurs "soi" qui sont tour à tour dépassés. En effet la source ou l'agent du dépassement de soi, avon-nous dit, ce sont les notions transcendantales. Or cet agent qui est source des opérations intentionnelles, voilà ce que Lonergan signifie par sujet: "Les opérations de la liste sont celles d'un agent, qu'on appelle le sujet"⁴¹. Aussi, comme il existe quatre séries d'opérations, il existe quatre sujets, à savoir le sujet empirique, l'agent des opérations sensibles, le sujet intelligent, l'agent des opérations intellectuelles, le sujet rationnel, l'agent des opérations rationnelles, le sujet responsable, l'agent des opérations responsables. De plus, étant donné la relation que nous avons établie entre ces quatre séries d'opérations, nous pouvons affirmer que le sujet empirique est dépassé par le sujet intelligent, que le sujet intelligent est dépassé par le sujet rationnel, que le sujet rationnel est dépassé par le sujet responsable. En quatrième lieu, les quatre séries d'opérations auxquelles se réfèrent ces quatre sujets appartiennent à des niveaux différents. D'une part, l'objet cherché par le sujet intelligent n'est pas le même que celui cherché par le sujet empirique, tout comme l'objet cherché par le sujet responsable diffère de celui cherché par le sujet rationnel et par le sujet intelligent. D'autre part, l'objet cherché par le sujet responsable est plus complexe et plus difficile que celui cherché par les autres sujets, car il les présuppose; de même, l'objet du sujet rationnel est plus complexe et plus profond que celui du sujet intelligent et du sujet empirique, et ainsi de suite. Aussi les quatre sujets avec leurs opérations et leurs objets forment-ils une espèce de hiérarchie, de telle sorte que les quatre façons de se dépasser soi-même qu'ils représentent n'ont pas toutes le même degré de complexité et de profondeur. En cinquième lieu, les sujets empirique, intelligent, rationnel et responsable, ou, si l'on veut, les notions transcendantales d'intelligible, de vrai, de réel et de valeur en raison de leur caractère intentionnel et illimité, i.e. par le fait qu'ils portent vers tout ce qui est intelligible, vrai, réel et bien, fondent l'objectivité de la connaissance et de l'agir; car l'objectivité est un autre mot pour désigner le dépassement de soi véritable, qu'il soit cognitif ou moral. De plus, puisque le dépassement de soi propre à chaque sujet ou notion transcendantale est amorcé avec la série de questions qui lui est propre, il s'ensuit que le signe indiquant que le dépassement de soi est atteint consiste dans l'arrêt du questionnement; car l'arrêt du questionnement signifie qu'il n'y a plus de questions pertinentes sur un point donné, et donc que ce qui est atteint correspond probablement à la réalité. Ainsi le critère d'objectivité se trouve dans l'arrêt du questionnement propre à chacun des sujets; le critère est donc intérieur au sujet et non extérieur à lui. En sixième lieu, étant donné le caractère illimité du questionnement, le dépassement de soi est toujours à recommencer; il faut sans cesse reprendre le chemin qui va du sujet empirique au sujet intelligent, du sujet intelligent au sujet rationnel, du sujet rationnel au sujet responsable. De plus, le questionnement propre à chaque sujet ne sera totalement apaisé qu'avec la rencontre de

⁴¹ Method..., p. 7. Au cours des lignes qui suivent le mot sujet aura le sens de l'agent qui est à la source d'un ensemble d'opérations liées entre elles. Et comme il existe quatre ensembles d'opérations, nous parlerons de quatre sujets. Nous sommes conscients de ne pas refléter ici le vocabulaire propre de Lonergan. Mais nous préférons ce vocabulaire pédagogique qui met l'accent sur quatre types d'opérations et montre les diverses significations du "soi" dans l'expression dépassement de soi. Une fois cette précision apportée, nous pouvons nous tourner vers le vocabulaire propre à Lonergan.

l'intelligible absolu, du vrai absolu, de la valeur absolue. Cela justifie l'affirmation voulant que l'homme tend naturellement à connaître Dieu⁴².

Cette analyse apporte des lumières extrêmement précieuses sur la notion de dépassement de soi. Cependant quelques questions demeurent. Tout d'abord, nous avons parlé de quatre sujets qui sont sources de quatre niveaux d'opérations. Quel lien unit ces quatre agents ou sujets? De plus, nous avons parlé du dépassement de soi comme d'une activité intentionnelle, d'une visée par laquelle le sujet se porte vers un objet. Que signifie exactement cette visée ou cette action de "se porter vers"? Pour répondre à la première question la section sur la méthode dans Method in Theology nous fournit un texte très utile:

Mais tout comme les nombreux objets élémentaires constituent des ensembles plus larges, tout comme les nombreuses opérations se conjuguent dans une unique connaissance composée, ainsi les nombreux niveaux de conscience ne sont que des stades successifs dans le déploiement d'une unique poussée, l'éros de l'esprit humain. Pour connaître le bien, l'esprit humain doit connaître le réel; pour connaître le réel, il doit connaître le vrai; pour connaître le vrai, il doit connaître l'intelligible; pour connaître l'intelligible, il doit prêter attention aux données. C'est dire qu'une fois éveillés, nous pouvons prêter attention. L'observation fait alors que l'intelligence est intriguée, et nous nous mettons à chercher. La recherche conduit au plaisir de la saisie, mais les saisies sont monnaie courante et c'est pourquoi la critique rationnelle doute, vérifie, s'assure. Les possibilités d'action se présentent sous forme d'alternatives et nous nous demandons si ce qui est le plus attrayant correspond au vrai bien.⁴³

Lonergan y affirme que les objets élémentaires visés par les quatre agents ou sujets sont réunis pour former des ensembles plus larges et plus complexes. Nous avons déjà noté que la visée de la valeur presuppose la visée du vrai, que la visée du vrai presuppose la visée de l'intelligible, et que la visée de l'intelligible presuppose l'attention aux données sensibles. Mais Lonergan fait remarquer ici que ces différents degrés de dépassement de soi ne sont que des "stades successifs dans le déploiement d'une unique poussée, l'éros de l'esprit humain". Ceci signifie non seulement que les notions transcendantales sont la manifestation d'une même poussée, mais également que la notion transcendantale de valeur est la visée ultime; l'éros de l'esprit humain est fondamentalement orienté vers la valeur, et les étapes que constituent la visée de l'intelligible et du vrai sont des intermédiaires pour cette visée ultime. Ainsi la notion transcendantale de valeur représente l'agent ultime qui intègre les autres agents en les mettant au service de sa propre visée. Ces autres visées ne disparaissent pas, mais ils apparaissent dans un contexte plus large⁴⁴. Par exemple le sujet intelligent intègre les données sensibles en préservant leur caractère propre, mais en les utilisant dans la visée d'une organisation intelligible de ces données; celles-ci servent alors de matière pour la nouvelle question et l'ensemble des opérations conséquentes. De même, le sujet rationnel intègre les saisies intelligibles tout en préservant leur caractère propre, mais en visant l'intelligible vrai. Ou encore le sujet responsable

⁴² Voir à ce sujet les articles "The natural Desire to see God" et "Openness and Religious Experience" dans Collection.

⁴³ Method. .., p. 13.

⁴⁴ Pour exprimer le fait qu'un niveau supérieur conserve, préserve un niveau inférieur tout en allant au-delà et en le complétant, Lonergan utilise le mot aufhebung, emprunté de Hegel, mais auquel il donne le même sens que celui qu'on trouve chez Rahner. Voir Method..., p. 241.

intègre les intelligibles vrais tout en préservant leur caractère propre, mais en visant ceux qui sont vraiment bien ou valent vraiment la peine d'être réalisés. L'intégrateur supérieur, le contexte ultime à l'intérieur duquel se situe toutes les diverses visées, le lien qui unit les divers sujets, c'est le sujet responsable. C'est pourquoi nous pouvons conclure que pour Lonergan l'homme se définit fondamentalement comme un chercheur de valeurs; ainsi le confirme ce passage tiré de A Second Collection:

Car le sujet intentionnel vise avant tout le bien, mais pour l'atteindre, il doit connaître le réel; pour connaître le réel, il doit connaître le vrai; pour connaître le vrai, il doit saisir l'intelligible; pour saisir l'intelligible, il doit prêter attention aux données des sens et aux données de la conscience.⁴⁵

Pour répondre à la question portant sur la signification exacte de l'acte de viser ou de se porter vers", nous bénéficions d'un autre texte tiré également du chapitre sur la méthode dans Method in Theology:

Dire que les opérations visent des objets, c'est évoquer les faits suivants: lorsque nous voyons, ce qui est vu nous devient présent; lorsque nous entendons, ce qui est entendu nous devient présent; lorsque nous imaginons, ce qui est imaginé nous devient présent, et ainsi de suite, la présence en question étant, dans chaque cas, un fait psychologique⁴⁶.

En peu de mots, l'activité intentionnelle ou, si l'on veut, les verbes dont se sert Lonergan pour désigner les opérations cognitives se réfèrent à un événement de nature psychologique: ce qui est visé par le sujet lui devient présent. C'est ainsi qu'une personne est présente à une saisie qu'elle vient de faire ou à une signification qu'elle juge vraie. De même, par une question qu'elle pose, une personne est présente à qu'elle veut connaître. Aussi le dépassement de soi signifie que le sujet se rend présent à ces différents objets que sont les données sensibles, l'intelligible, le vrai, le réel et la valeur. Mais cette affirmation soulève un problème: comment peut-on être présent à quelque chose qu'on cherche? Car pour Lonergan le dépassement de soi ou l'activité intentionnelle est amorcée avec l'une ou l'autre des séries de questions.

Il faut ici nous rappeler que les notions transcendantales constituent une structure euristique. En effet une structure euristique se définit comme l'anticipation d'une découverte en déterminant où il faut chercher l'objet à découvrir, en déterminant les principales caractéristiques qu'il aura. Cette structure ne donne pas la réponse, autrement on ne se donnerait pas la peine de chercher. Mais elle n'appartient pas cependant à une situation d'ignorance complète, puisqu'elle est capable de donner quelques éléments que comportera la réponse. Une structure euristique occupe un lieu intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance, elle se définit comme une docta ignorantia. Or les trois agents que sont les notions transcendantales anticipent la découverte cognitive en déterminant où il faut chercher l'objet à découvrir: celui-ci sera dans la réponse aux questions concernant soit l'intelligible (Qu'est-ce que c'est? Comment? Dans quel but?), soit le vrai et le réel (En est-il vraiment ainsi? Est-ce que cela existe vraiment?), soit la valeur (Est-ce vraiment bien? Cela vaut-il vraiment la peine?). Par le fait même, ces trois agents déterminent les caractéristiques qu'aura l'objet découvert, puisque celui-ci, étant le

⁴⁵ A Second..., p. 128.

⁴⁶ Method..., p. 7.

produit de trois séries d'opérations, aura les caractéristiques soit d'un objet intelligible (la saisie d'une unité intelligible, claire, cohérente au sein des données), soit d'un objet vrai ou réel (le jugement provenant de la saisie d'un incondition-né de fait), soit d'un objet vraiment bien (un jugement responsable), ou encore il aura tout à la fois ces trois ensembles de caractéristiques⁴⁷. Ainsi les notions transcendantales forment vraiment une structure euristique. Qu'est-ce que cela signifie? Si les notions transcendantales anticipent l'objet à découvrir en posant des questions déterminées, et si elles mettent conséquemment en branle diverses opérations pour parvenir à la réponse, cela signifie qu'elles orientent tout le processus cognitif, qu'elles fournissent la direction à prendre au dépassement de soi, qu'elles fixent déjà un objet auquel le sujet se rend présent. Une personne se rend d'abord présente au cadre général de la réponse, puis, à la suite de la découverte, elle se rend présente aux précisions de ce cadre⁴⁸.

L'acte de viser implique donc une orientation du sujet vers l'objet visé, l'acte de "se porter vers" implique donc une direction donnée aux opérations cognitives, l'acte de se rendre présent implique donc le choix d'un objet auquel le sujet se rend présent. Mais une question se pose: sur quoi se fonde cette orientation ou direction ou choix? Autrement dit, pourquoi une personne se met-elle à chercher l'intelligible, le vrai, le réel et la valeur? Un texte de Lonergan nous éclaire beaucoup sur ce point:

Nous passons spontanément de l'expérience à l'effort de comprendre, et cette spontanéité n'est pas inconsciente ou aveugle; au contraire, c'est un élément constitutif de notre intelligence consciente, tout comme une lacune totale du côté de l'effort de comprendre est un élément constitutif de la stupidité. Nous passons spontanément de la compréhension, avec ses expressions variées et contradictoires, à la réflexion critique; encore une fois, cette spontanéité n'est pas inconsciente ou aveugle; c'est un élément constitutif de notre rationalité critique, de l'exigence qu'il y a en nous d'une raison suffisante, exigence qui s'exerce avant toute formulation d'un principe de raison suffisante; et c'est la négligence ou l'absence de cette exigence qui constitue la sottise. Nous passons spontanément des jugements de réalité ou de possibilité aux jugements de valeur et aux délibérations aboutissant à la décision et à l'engagement; et cette spontanéité n'est pas inconsciente ou aveugle; elle nous constitue comme personnes conscientes et responsables, et son absence ferait de nous des psychopathes.⁴⁹

Lonergan affirme premièrement que cette orientation ou direction de l'intention ou direction de l'intentionnalité est prise de façon spontanée, i.e. qu'elle est prise antérieurement à toute explicitation ou objectivation de sa nature: il n'est pas nécessaire d'être en possession d'une théorie cognitive ou morale pour se porter vers ce qui est vrai et ce qui est bien. En d'autres mots, sans pouvoir donner de définition de la vérité l'esprit est néanmoins capable

⁴⁷ Sur la structure euristique voir Insight, entre autres les pages 36-37 où Lonergan donne l'exemple du "x" en algèbre.

⁴⁸ C'est ainsi que les notions de nature, de justice, de loi naturelle sont toutes des notions euristiques. Parler de la nature d'une chose c'est se référer à ce qui sera connu quand les données concernant cette chose seront connues; aussi, alors que la question ne change pas, la réponse change avec la progression dans la compréhension des données (Lonergan donne l'exemple de la nature du feu telle que conçue à travers les siècles). De même, en ce qui concerne la justice, nos contemporains parlent de droit à l'éducation, de droit à des services hospitaliers, de droit au salaire minimum, de droit aux garderies comme de choses qui sont toutes dues. Ceci aurait sûrement surpris les hommes justes de l'antiquité. Pourtant il s'agit de la même recherche de la justice, du même objet, de la même question, mais avec des réponses différentes.

⁴⁹ Method..., p. 18.

de trouver tout naturellement la direction de la vérité, tout comme il est capable de s'orienter tout naturellement vers la valeur sans pouvoir donner de définition de la valeur.

En deuxième lieu, Lonergan s'empresse d'ajouter que cette spontanéité n'est pas inconsciente ou aveugle. Par exemple le mouvement d'une plante vers sa pleine grandeur est spontané, mais cette spontanéité est d'ordre biologique et donc inconsciente. Au contraire, la spontanéité des notions transcendantales est consciente. Cette notion de conscience semble ainsi la clé pour comprendre tout le texte. Que signifie-t-elle? Lorsque nous lisons ce qu'écrit Lonergan sur la conscience, nous nous apercevons que sa définition est très particulière et très précise. En effet, contrairement à la visée, il ne s'agit pas d'une série d'opérations par lesquelles on se rend présent un objet, cet objet fut-il le sujet; la conscience n'est pas un acte ou une opération mais une qualité particulière des opérations. "Chaque fois que le sujet accomplit l'une des opérations, écrit Lonergan, il devient conscient de lui-même, il se rend présent à lui-même, il fait l'expérience de lui-même comme étant celui qui agit"⁵⁰. Ainsi, alors que l'intentionnalité est le fait pour l'agent ou le sujet de se rendre présent à un objet, la conscience est le fait pour le sujet de se rendre présent à lui-même comme sujet en train d'accomplir ces opérations intentionnelles⁵¹. L'intentionnalité et la conscience sont deux cas de présence: l'un est présence d'un sujet à l'objet, l'autre est présence du sujet⁵² au sujet lui-même. Cette deuxième forme de présence ne provient pas d'une opération particulière mais provient en quelque sorte de la transparence des quatre séries d'opérations du sujet. Par exemple le sujet peut, en regardant une maison, être conscient de l'acte de regarder tout en donnant toute son attention à l'objet qu'il regarde. Que pouvons-nous déduire de cette qualité propre aux opérations intentionnelles du sujet? Comme nous avons déjà distingué quatre séries ou degrés d'opérations, nous aurons donc quatre niveaux de conscience, i.e. quatre façons dont le sujet est conscient de lui-même, ou, si l'on veut, quatre façons dont il est présent à ses propres opérations: à un premier niveau on trouve la conscience empirique, à un deuxième la conscience intelligente ou intellectuelle, à un troisième la conscience rationnelle, à un quatrième la conscience responsable. Parler de quatre niveaux de conscience, c'est se référer à quatre façons bien différentes de faire l'expérience du sujet et de ses opérations.

En troisième lieu, le caractère conscient de l'intentionnalité dans le dépassement de soi justifie pour Lonergan non seulement le fait qu'on peut faire l'expérience du sujet en tant que sujet, qu'il existe des données de la conscience, mais également le fait que la spontanéité du dynamisme intentionnel n'est pas "aveugle". Qu'est-ce à dire? Dire que le dynamisme intentionnel n'est pas aveugle signifie que la direction ou l'orientation qu'il prend n'est pas le fruit du hasard ou du déterminisme; ce dynamisme est guidé par une lumière. Quelle est cette lumière? Notre texte initial parle entre autres à propos de la conscience rationnelle de "l'expérience en nous d'une raison suffisante, exigence qui s'exerce avant toute formulation d'un principe de raison suffisante". Le dynamisme

⁵⁰ Method..., p. 9.

⁵¹ Il n'y a donc pas de conscience empirique quand il n'y a pas d'opérations sensibles comme dans le cas du sommeil sans rêve ou du coma. De même, il n'y a pas de conscience intellectuelle quand une personne ne pose pas de questions, etc.

⁵² Désormais le mot sujet inclut toutes les opérations intentionnelles et se réfère donc à l'agent unique et suprême des activités intérieures et extérieures. Pour désigner les diverses séries d'opérations, nous parlerons de niveaux différents à l'intérieur du sujet.

intentionnel est donc guidé par une exigence, une exigence d'organisation intelligible, claire, cohérente, une exigence de raison suffisante justifiant telle ou telle idée, tel ou tel projet. Cette exigence fixe le terme à atteindre, l'orientation à prendre, l'objet auquel le sujet se rend présent. Mais d'où vient cette exigence? A propos de l'exigence de raison suffisante Lonergan écrit que "c'est un élément constitutif de notre rationalité critique". L'exigence se fonde donc sur ce qu'est l'esprit lui-même: parce que l'esprit est intelligent, il exige l'intelligibilité; parce qu'il est rationnel, il exige la rationalité; parce qu'il est responsable, il exige la responsabilité. On voit ici à l'oeuvre la loi de la connaturalité: l'esprit exige et recherche ce qui est conforme à sa nature. Ainsi nous pouvons affirmer que l'esprit ne peut exister qu'en étant triple exigence. Ainsi, puisque cette exigence est consciente, elle n'est pas extérieure à la personne, mais se présente comme un appel intérieur et perceptible guidant la recherche.

En quatrième lieu, qu'est-ce qu'implique le caractère conscient des exigences de l'esprit humain par rapport aux opérations du dynamisme intentionnel? A ce sujet voici ce qu'écrit Lonergan:

...le schème fondamental d'opérations conscientes et intentionnelles est dynamique. Il est matériellement dynamique dans la mesure où c'est un schème d'opérations, tout comme une danse est un ensemble de mouvements corporels ou une mélodie est un ensemble de sons. Mais il est aussi formellement dynamique dans la mesure où il suscite et réunit les opérations appropriées à chaque stade du processus, tout comme un organisme en croissance produit ses propres organes et vit de leur fonctionnement. Finalement, ce schème doublement dynamique n'est pas aveugle mais clairvoyant; il est attentif, intelligent, rationnel, responsable; c'est une visée consciente, allant sans cesse au-delà de ce qui est donné ou de ce qui est connu, tendant sans cesse à une appréhension plus complète et plus riche de la totalité, de l'ensemble, ou de l'univers encore inconnu ou incomplètement connu.⁵³

Lonergan utilise l'analogie d'un organisme vivant qui se donne ses propres organes et vit de leur fonctionnement. Ainsi l'esprit appelle et assemble les composantes dont il a besoin pour être fidèle à ses propres exigences. Ce n'est pas d'une façon arbitraire que l'esprit cherche à saisir les liens intelligibles entre les données, qu'il cherche ensuite à concevoir et à formuler ce qu'il a saisi, mais d'une façon intelligente. De même, ce n'est pas d'une façon arbitraire que l'esprit se met à chercher si l'idée est vraie, qu'il ordonne les éléments de preuve et les soupèse, cherche à saisir un inconditionné factuel, mais d'une façon rationnelle. Ainsi la structure des opérations n'est pas imposée de l'extérieur mais est fixée par l'esprit lui-même. Il nous semble que Lonergan s'oppose surtout à une vision de l'esprit telle une machine automatique qu'il suffit de mettre en marche en pressant un bouton; comme il le dit lui-même, l'esprit humain n'est pas "une machine à saucisse fabriquant des concepts abstraits"⁵⁴.

En cinquième lieu, qu'implique le caractère conscient du dynamisme intentionnel quant à son objet? Une phrase de Lonergan nous l'indique clairement: "Rappelons que les notions transcendantales s'identifient à notre capacité de chercher et, quand cette recherche aboutit à une découverte, de reconnaître tout cas concret d'intelligibilité, de vérité, de

⁵³ Method..., p. 13.

⁵⁴ A Second..., p. 222.

réalité et de bien"⁵⁵. Le principe qui est à l'origine du dépassement de soi est en même temps le principe qui permet de reconnaître l'objet cherché. Nous en avons déjà dit un mot lorsque nous avons parlé des critères d'objectivité. Il nous suffit donc d'ajouter que, puisque les exigences sont conscientes, la reconnaissance d'un cas particulier d'objet intelligible ou vrai ou bon sera consciente; conscient des exigences, le sujet est également conscient de la satisfaction des exigences, de l'apaisement qui s'ensuit.

Nous comprenons plus profondément maintenant ce que Lonergan entend par le dépassement de soi et ce qu'il veut dire quand il affirme que ce dépassement de soi provient d'un dynamisme à la fois intentionnel et conscient. Cependant notre analyse du texte sur le dépassement de soi serait incomplète si nous ne tenions pas compte de la phrase initiale que nous avons laissée dans l'ombre jusqu'ici et qui se lit comme suit: "C'est en se dépassant lui-même que l'homme parvient à l'authenticité". Dire que l'homme n'est authentique qu' en se dépassant lui-même, c'est affirmer que son être consiste précisément dans le dépassement. Et affirmer que l'être de l'homme consiste dans le dépassement, c'est faire du dépassement de soi la norme du devenir et de l'agir humain. Il ne fait pas de doute que pour Lonergan la morale fondamentale s'articule avec l'analyse et l'objectivation du dynamisme de l'intentionnalité consciente⁵⁶. C'est ainsi qu'il arrive à formuler quatre préceptes généraux devant guider l'ensemble des activités intérieures et, par là, l'ensemble de la vie humaine: sois attentif! sois intelligent! sois rationnel! sois responsable!⁵⁷ Notons que si l'explicitation de ces préceptes présuppose la longue démarche d'Insight, leur force normative est bien antérieure à leur explicitation. Car sur quoi se fonde cette force normative, cette autorité des préceptes, sinon sur les exigences spontanées et naturelles de l'esprit humain. Lonergan formule ainsi ce lien entre le "doit" des préceptes et la capacité de dépassement de l'esprit humain:

Cependant la force normative de ses impératifs ne sera pas fondée uniquement sur ses prétentions à l'autorité et sur la probabilité que ce qui a réussi par le passé continuera toujours de réussir, mais elle sera enracinée dans la spontanéité et les nécessités naturelles de notre conscience, qui assemble ses propres parties constituantes et les réunit en un tout complet d'une manière que nous ne pouvons repousser sans pour ainsi dire mutiler notre propre personnalité morale, notre rationalité, notre intelligence et notre sensibilité.⁵⁸

Ainsi les préceptes généraux sont une invitation à la fidélité au mouvement spontané de la conscience intentionnelle. Cette fidélité prendra la forme d'un consentement aux appels spontanés et intérieurs de l'esprit, d'un "oui" aux exigences du dépassement de soi⁵⁹. Mais faire reposer l'authenticité de la personne sur la fidélité à l'intentionnalité consciente, sur le consentement aux exigences de dépassement de soi, c'est faire de la connaissance l'objet d'un choix moral, l'objet d'un engagement personnel. En effet il n'y a pas de connaissance objective sans une réponse aux exigences à l'intérieur du sujet conscient, sans une fidélité

⁵⁵ Method..., p. 282.

⁵⁶ Par exemple nous pouvons remarquer comment dans Insight le chapitre sur l'éthique tout comme celui sur la métaphysique s'articule avec la théorie cognitive du début.

⁵⁷ Voir entre autres les pages 18, 20 de Method in Theology.

⁵⁸ Method..., p. 18.

⁵⁹ Ces appels intérieurs que sont les quatre exigences fondamentales sont vraiment objet d'expérience; c'est par l'exercice répété de l'attention et par la connaissance que ces quatre appels se font entendre avec de plus de force et de clarté.

aux quatre préceptes. L'activité cognitive devient donc le premier lieu de l'exercice de la responsabilité. C'est ce que veut nous dire Lonergan lorsqu'il écrit:

Comme le quatrième niveau est le principe de la maîtrise de soi, il est responsable du bon fonctionnement des trois derniers niveaux. Il accomplit sa tâche ou il échoue, dans la mesure où l'individu est attentif ou non à l'expérience, intelligent ou non dans ses investigations, rationnel ou non dans ses jugements. C'est ainsi que s'évanouissent deux notions: celle d'un intellect pur ou d'une pure raison opérant de façon autonome, sans la direction ou le contrôle de la décision responsable, et celle de la volonté comme puissance arbitraire choisissant indifféremment entre le bien et le mal.⁶⁰

Quelle est donc l'alternative à l'authenticité? Autrement dit: en quoi consiste l'inauthenticité? De toute évidence l'inauthenticité consiste dans l'échec à se dépasser soi-même. Les textes précédents que nous avons utilisés donnaient déjà des indications précieuses. En effet nous pouvions lire que "la lacune totale du côté de l'effort de comprendre est un élément constitutif de la stupidité", que "la négligence ou l'absence de cette exigence (d'un principe de raison suffisante)...constitue la sottise, ou encore que "l'absence (du jugement de valeur) ferait de nous des psychopathes". De même, un autre texte cité affirmait que "nous ne pouvons repousser (la spontanéité et les nécessités naturelles de notre conscience) sans pour ainsi dire mutiler notre personnalité morale, notre rationalité, notre intelligence et notre sensibilité". L'inauthenticité se ramène à refuser le dépassement de soi, et donc à refuser les exigences de l'intentionnalité consciente, l'appel intérieur à être présent à ce qui est sensible, intelligible, vrai et bien, à suivre l'orientation donnée par les notions transcendantales. Mais la question se pose: quel facteur peut expliquer cette infidélité au dynamisme de l'intentionnalité consciente? Autrement dit, quel est le contre-agent des opérations intentionnelles? Un texte de Method in Theology nous apporte une réponse:

En la qualifiant de normative, je veux évidemment dire que cette structure peut être mal utilisée. Les actes en cause, en effet, peuvent être accomplis, non en vue de ce qui est vraiment bien, mais pour favoriser les intérêts d'un individu ou d'un groupe. Ils peuvent également s'inscrire dans une recherche qui ne viserait pas à atteindre la vérité affirmée par la saisie d'un inconditionné de fait, mais l'une des fausses conceptions de la vérité systématisées par diverses philosophies: réalisme naïf, empirisme, rationalisme, idéalisme, positivisme, pragmatisme, phénoménologie ou existentialisme. Ils peuvent enfin viser, non pas à accroître la compréhension humaine, mais à satisfaire aux normes "objectives", "scientifiques" ou "signifiantes" établies par quelque logique ou méthode qui trouve son intérêt à mettre de côté la compréhension humaine.⁶¹

Lonergan affirme que la structure consciente et intentionnelle de l'esprit humain peut être mal utilisée. En quoi consiste cette mauvaise utilisation? Dans une réorientation des opérations conscientes. Qu'est-ce à dire? Nous avons vu que l'intégrateur ou l'agent principal et supérieur des opérations conscientes d'une personne authentique était le sujet responsable, i.e. le sujet qui cherche ce qui vaut vraiment la peine pour agir en conséquence et, afin d'y parvenir, a besoin de connaître ce qui existe vraiment, ce qui est vraiment possible. Le sujet responsable soutient l'orientation des opérations intelligentes

⁶⁰ Method..., p. 121.

⁶¹ Ibid., p. 351.

vers ce qui est intelligible, tout comme il soutient l'orientation des opérations rationnelles vers ce qui est vrai et réel.⁶² Aussi une réorientation des opérations conscientes présuppose une défaillance au plan du sujet responsable; l'intégrateur des opérations conscientes n'est plus la recherche de la valeur. Un deuxième opérateur supérieur intervient pour intégrer au profit de sa propre visée les opérations conscientes. Quel est ce nouvel intégrateur? Lonergan dans le texte cité parle de deux catégories d'intégrateur. D'une part, l'intégrateur peut être, non pas la recherche de la valeur, mais le désir égoïste d'avantages tant individuels que collectifs. D'autre part, l'intégrateur peut être, non pas la recherche de ce qui est intelligible et de ce qui est vrai, mais une connaissance fautive de ce qu'est fondamentalement le vrai, une méthode, une logique excluant la compréhension ou l'intelligibilité des choses. Dans le premier cas, toutes les opérations intellectuelles et rationnelles sont au service de la détermination de ce qui contribue le plus à la croissance des avantages personnels. Dans le deuxième cas, la recherche intellectuelle et la réflexion sont au service de la détermination de la vérité, mais où la vérité est conçue d'une manière fautive (par exemple comme étant tout ce qu'on peut voir et toucher, ou à l'opposé comme étant tout ce qui peut être pensé d'une manière intelligente), ou encore au service d'une fautive méthode et d'une fautive logique. Les deux cas représentent une mauvaise direction des opérations intentionnelles, et donc, proviennent de jugements de valeur faux: chez l'un les intérêts personnels sont élevés au rang de valeur, chez l'autre une philosophie fautive est considérée comme une valeur. Notons enfin qu'il ne faut pas mettre ces deux cas sur le même pied: chez le premier le problème est d'ordre moral, alors que chez l'autre le mauvais jugement de valeur provient d'une connaissance erronée.

A quelle conclusion nous conduit la constatation que la connaissance intellectuelle et morale vraie implique un engagement personnel et responsable et cette autre constatation que le dynamisme de la conscience intentionnelle peut être mal utilisé, et donc que les différents dépassements de soi peuvent ne pas avoir lieu? Une phrase de Lonergan mentionne ce que représentent ces perspectives auxquelles est confronté l'homme:

Au troisième niveau, on considère les individus comme libres et responsables, on s'intéresse à leurs options fondamentales en faveur du dépassement de soi ou de l'alléation, on examine leurs relations personnelles avec d'autres individus ou d'autres groupes dans la société et on note les valeurs terminales qu'ils instaurent en eux-mêmes et encouragent chez les autres.⁶³

Nous voulons simplement retenir ici l'idée que l'acceptation ou le refus du dépassement de soi, le consentement ou l'opposition aux exigences de l'intentionnalité consciente représentent une option fondamentale. Il s'agit d'une option, car les deux voies sont possibles et appellent une réponse libre. Cette option est fondamentale, car elle concerne le passage du sujet à l'objet, et donc la totalité de la connaissance intellectuelle et morale,

⁶² On peut être surpris que l'expression désir pur et désintéressé de connaître ait disparu dans les écrits récents de Lonergan, en particulier dans Method in Theology, alors qu'elle était si fréquente et jouait un rôle si fondamental dans Insight. L'explication serait celle-ci: la découverte de la notion transcendante de valeur est récente chez Lonergan et c'est elle qui assure maintenant la rectitude des opérations intentionnelles plutôt que le pur désir. Voir l'introduction de A Second Collection où on rapporte que Lonergan est d'accord pour identifier le pur désir de connaître au pur désir de la valeur.

⁶³ Method..., p. 359.

et, par là, la totalité de l'agir humain. De plus, puisque nous avons distingué deux catégories de facteurs biaisant le dynamisme de l'intentionnalité consciente, i.e. des facteurs philosophiques et moraux, nous pouvons également distinguer deux genres d'option fondamentale: une option philosophique et une option morale. Dès lors, si une personne opte pour la fidélité aux exigences de sa conscience responsable, si elle cherche ce qui est vraiment valable, elle opte pour le dépassement de soi moral, elle laisse se déployer en elle le sujet responsable et oriente en conséquence les niveaux empirique, intellectuel et rationnel. Si, au contraire, elle refuse le dépassement de soi moral, si elle laisse ses désirs égoïstes guider sa vie, elle empêche alors le déploiement non seulement de la conscience responsable mais également celui de la conscience intellectuelle et rationnelle, ou, si l'on veut, le pur désir de connaître. D'autre part, si une personne opte pour une thématization adéquate de l'intentionnalité consciente, si elle opte pour une bonne philosophie, alors elle s'ouvre à la totalité de l'être. Si, au contraire, elle opte pour une fausse philosophie, elle ferme alors la porte soit à l'intelligible, soit au vrai et au réel.

B. Le dépassement de soi et l'horizon

Nous avons laissé deux questions en suspens dans la section précédente sur l'horizon. Analysant les différences d'horizon, nous étions arrivés à des différences d'horizon qui provoquaient des conflits fondamentaux et nous nous étions demandés quels facteurs pouvaient expliquer l'origine de ces horizons fondamentaux. Puis, nos considérations sur le changement d'horizon nous ont conduit à constater que toute expansion d'horizon se fait de façon cohérente, et nous ont forcé à demander quel facteur expliquait les changements radicaux d'horizon.

Comment la notion de dépassement de soi explique-t-elle l'origine des conflits fondamentaux? À cette question il nous est maintenant facile de répondre. En effet nous avons vu que la notion de dépassement de soi se réfère à quatre niveaux différents de visée consciente et ces niveaux ainsi que leurs objets n'existent que si les exigences propres à chaque niveau sont rencontrées, en particulier en laissant monter leur série de questions. Nous avons également vu que le dépassement n'est pas automatique mais présuppose un engagement personnel, une réponse libre. Quand le dépassement de soi intentionnel total se produit, le sujet vise l'objet propre de chacun des quatre niveaux et est donc présent, au moins de manière euristique, à ce qui est sensible, intelligible, vrai, réel et bien. Or, en premier lieu, nous avons défini l'horizon comme étant la portée de nos connaissances et de nos intérêts. Si les connaissances intellectuelles et morales d'une personne sont vraies, objectives, et proviennent donc d'un véritable dépassement de soi intentionnel, elles se référeront à la conscience empirique, à la conscience intellectuelle, à la conscience rationnelle et à la conscience responsable; car elles proviennent de quatre séries de questions différentes, portent la marque de ces quatre niveaux d'exigence, résultent de quatre séries d'opérations. En deuxième lieu, nous avons souligné le caractère limité de l'horizon: celui-ci constitue la limite de nos connaissances et de nos intérêts. Aussi, si les connaissances intellectuelles et morales se réfèrent à quatre niveaux de conscience et si ces connaissances sont limitées, il s'ensuit que le contenu de chaque niveau est limité: les données sensibles auxquelles est attentive la personne sont limitées, les questions particulières qui sont actuellement posées concernant le niveau intellectuel ainsi que les ré-

ponses obtenues sont limitées, les questions concernant le niveau rationnel et les jugements portés actuellement sont limités, les questions concernant le niveau responsable et les jugements auxquels elle est arrivée actuellement sont limités. Cependant cette limite n'affecte que le contenu des niveaux et non les niveaux eux-mêmes; une personne peut avoir des connaissances et des intérêts limités tout en étant un sujet empirique, intelligent, rationnel et responsable, i.e. présent aux quatre niveaux d'opérations et d'objets. En troisième lieu, nous avons parlé de différences complémentaires et génétiques. Ceci pose le problème d'horizons différents et de la communication entre ces horizons différents. Or, d'après ce que nous avons vu sur le dépassement de soi, les données sensibles ne sont accessibles qu'à la conscience empirique, l'intelligible qu'à la conscience intellectuelle, le vrai et le réel qu'à la conscience rationnelle, la valeur qu'à la conscience responsable. Ainsi une parole émise par une conscience empirique ne peut être reçue que par une conscience empirique; une parole émise par une conscience intelligente ne peut être reçue que par une autre conscience intelligente; une parole émise par une conscience rationnelle ne peut être reçue que par une autre conscience rationnelle; une parole émise par une conscience responsable ne peut être reçue que par une autre conscience responsable; car une parole qui fait référence à un niveau ne peut être adéquatement communiquée que si la personne qui écoute fait référence au même niveau. Il existe comme une loi de connaturalité. Ainsi un ingénieur et un médecin, lorsqu'ils parlent, ne se réfèrent pas aux mêmes données, ne se réfèrent pas par conséquent à une même compréhension des données ni ne se réfèrent à une même saisie de l'inconditionné de fait, mais ils peuvent se référer aux mêmes niveaux de conscience; ils ont un même horizon fondamental, mais deux horizons relatifs différents. Autrement dit, les horizons marqués par des différences complémentaires ou génétiques peuvent se référer aux mêmes niveaux de conscience, mais à l'intérieur de ces niveaux ils se réfèrent à des contenus différents.

Que se passe-t-il quand des horizons ne résultent pas d'un dépassement de soi intentionnel total? Un problème majeur de communication se produit. En effet dans un tel cas il manque non pas tant un référent au plan du contenu des niveaux de conscience qu'un référent au plan des niveaux de conscience eux-mêmes. Par exemple, si une personne ne se dépasse que de façon cognitive, elle n'aura pas ce référent qu'est la conscience responsable; quand elle entendra une parole se référant à une valeur et donc à la conscience responsable, elle sera incapable de bien l'interpréter, car il lui manquera le référent indispensable à l'interprétation exacte. Alors ou bien elle interprétera cette parole comme ne se référant à rien, comme insignifiante, comme des mots vides de sens, ou bien elle l'interprétera comme se référant à des désirs quelconques, à des intérêts personnels. La question même "cela vaut-il la peine?" sera interprétée soit comme une question insignifiante et sans importance, soit comme l'expression d'une recherche d'avantages personnels. Le problème est donc fondamental, car il touche non pas une valeur particulière mais toutes les valeurs; celles-ci, peu importe lesquelles, sont toutes extérieures à son horizon, elles appartiennent à cette zone de ténèbre appelée ignorantia. De même, une personne qui ne réussit pas à être un sujet rationnel ou intelligent, lorsqu'elle entendra une parole (par exemple la théorie atomique) se référant à une réalité et donc à la conscience intellectuelle et rationnelle, l'interprétera ou bien comme ne se référant à rien, comme insignifiante, ou bien comme se référant à la conscience empirique et donc comme une association d'images produites par l'imagination, car il lui manque le référent

indispensable à la bonne interprétation qu'est la conscience intelligente et rationnelle. Pour cette personne toute parole prétendant avoir un point de référence autre que celle de la conscience empirique sera jugée absurde. Encore ici, le problème est fondamental: le développement des connaissances aussi poussé soit-il ne conduira jamais à comprendre un horizon où se trouve un plus grand dépassement de soi; le problème n'est pas un développement de contenu de niveau, mais de présence ou d'absence des niveaux eux-mêmes. Notons enfin que, puisque la présence ou l'absence des différents référants que sont les niveaux de conscience résultent d'options fondamentales différentes, d'engagements personnels différents, les conflits d'horizons qui s'ensuivent ont une connotation morale: chacun prétend que son propre horizon est authentique, que celui de l'autre est dû à l'inauthenticité. Nous comprenons ainsi toute la signification de ce texte de Lonergan que nous avons cité à propos des différences fondamentales d'horizons:

En troisième lieu, les horizons peuvent s'opposer de façon dialectique. Ce qui est intelligible chez l'un est inintelligible chez l'autre. Ce qui est vrai pour l'un est faux pour l'autre. Ce qui est bien pour l'un est mal pour l'autre. Chacun peut prêter une certaine attention à l'autre et ainsi chacun peut, d'une certaine manière, inclure l'autre. Mais cette inclusion s'avère aussi bien négation et rejet. Car la différence d'horizon est considérée, du moins en partie, comme due au fait que l'autre prend ses désirs pour la réalité, qu'il est victime du mythe, qu'il cède à l'ignorance ou à l'erreur, à l'aveuglement ou à l'illusion, à la régression ou à l'immaturation, à l'infidélité, à la mauvaise volonté ou au refus de la grâce de Dieu.⁶⁴

Tournons-nous maintenant vers la deuxième question qui avait été laissée en suspens dans la section précédente: comment la notion de dépassement de soi explique-t-elle le changement radical d'horizon? Nous avons vu que l'expansion de l'horizon doit se faire à partir de l'horizon actuel et en accord avec lui; cette expansion provoque des différences génétiques d'horizon. Or le changement génétique concerne simplement le contenu ou l'étendue d'un niveau de conscience. Le changement radical d'horizon, pour sa part, est une rupture entre l'horizon ancien et l'horizon nouveau. Ce changement concerne, non pas l'étendue des niveaux de conscience, mais les niveaux de conscience eux-mêmes: il y a émergence ou disparition d'un niveau de conscience. S'il y a émergence d'un niveau de conscience, tout l'équilibre de l'horizon existant d'une personne est détruite. Car, comme nous l'avons vu, l'horizon forme un tout structuré, une vision organique et cohérente du monde. Si une personne a bâti cette vision du monde en se référant à un seul niveau de conscience, ou encore en se référant seulement à deux ou à trois niveaux de conscience, elle a alors essayé de tout intégrer, d'arriver à une certaine cohérence et d'agir en se référant à ces seuls niveaux de conscience. L'émergence d'un nouveau niveau de conscience introduit un nouveau référant à partir duquel elle interprète le monde, et donc introduit une nouvelle compréhension d'elle-même de la personne. En outre, nous avons déjà fait remarquer que la majorité des connaissances à l'intérieur de l'horizon d'une personne proviennent de la croyance. Or, en nous basant sur ce que nous venons de voir, nous pouvons affirmer que si elle accueille moyennant la croyance une tradition culturelle, elle se trouve ici encore à l'interpréter d'après sa propre compréhension d'elle-même. Ainsi, quand par exemple elle ne se dépasse pas moralement, elle est incapable d'accueillir ce que la tradition lui livre sur les valeurs: elle trouve ces valeurs incompréhensibles.

⁶⁴ Method..., p. 236-237.

sibles, les rejettent, ou encore fausse leur signification en les interprétant comme la manifestation de désirs quelconques; dès lors une part importante de la tradition est mutilée et détruite dans cette personne.

Nous comprenons maintenant comment la notion de dépassement de soi explique les différences fondamentales d'horizon et les changements radicaux. Car l'horizon possède non seulement une certaine étendue, mais en même temps différents degrés de profondeur ou de hauteur. Nous comprenons alors tout le sens de cette phrase que nous avons citée à la fin de la section précédente:

De plus, la portée d'un horizon est proportionnelle au dépassement de soi qu'on trouve chez une personne: l'horizon se rétrécit si elle échoue à se dépasser; il se dilate en largeur, en hauteur et en profondeur si elle réussit à se dépasser.⁶⁵

Il convient ici de faire une brève remarque d'ordre terminologique. Dans son article intitulé Metaphysics as Horizon et qu'on trouve dans Collection Lonergan affirme que l'horizon possède deux pôles, un pôle objectif et un pôle subjectif. Or on ne retrouve plus cette mention des deux pôles dans les écrits plus récents. Il nous semble donc que le mot horizon se réfère au pôle objectif de l'horizon, tandis que ce que nous avons essayé de faire au cours de cette section sur les notions transcendantales et le dépassement de soi se réfèrent au pôle subjectif⁶⁶.

Avons-nous terminé notre recherche du contexte anthropologique? Il semble que non. Car nous avons affirmé jusqu'ici l'existence d'oppositions fondamentales. Or une question demeure: comment une personne prend-elle ces options? Comment arrive-t-elle à choisir le dépassement de soi cognitif ou moral? Cette question nous conduit à nous orienter vers le quatrième niveau de conscience, là où se prennent les décisions. Et un texte de Lonergan nous confirme dans cette direction: "...en définitive, écrit-il, ces derniers (les conflits) s'enracinent dans le coeur de l'homme"⁶⁷. Qu'est-ce que le "coeur de l'homme"? Dans A Second Collection on trouve cette affirmation de Lonergan: "Le coeur désigne ce qui est au-delà de cela (l'expérience, la compréhension et le jugement de réalité), au niveau des sentiments et de la question "cela est-il valable?" - le jugement de valeur et la décision"⁶⁸. Ainsi le coeur de l'homme se réfère au quatrième niveau de conscience, le niveau des sentiments et de la notion transcendantale de valeur, le niveau du sujet responsable appelé par Lonergan sujet existentiel.⁶⁹ C'est donc du côté de ce sujet existentiel qu'il faut poursuivre notre recherche du facteur expliquant ultimement les différences fondamentales et les changements radicaux d'horizon. L'étude du sujet existentiel nous fournira également le contexte pour toucher à la question de l'amour dont parlait le texte initial sur le dépassement de soi mais que nous n'avons pas voulu aborder au cours de cette section.

Avant de passer à l'analyse du sujet existentiel mesurons encore une fois le chemin parcouru. Nous avons commencé par analyser un texte portant directement sur le

⁶⁵ A Second..., p. 162.

⁶⁶ Collection, p. 213. Notons que les deux pôles se conditionnent mutuellement.

⁶⁷ Method..., p. 141.

⁶⁸ A Second..., p. 220.

⁶⁹ Voir A Second..., p. 79.

dépassement de soi. Cette analyse nous a permis de découvrir que le dépassement de soi signifiait le mouvement par lequel une personne sort progressivement d'elle-même en se portant vers tout ce qui est sensible, intelligible, vrai, réel et vraiment bien pour avoir un agir marqué par la bienveillance et l'amour vrai. Après avoir distingué entre la capacité et la réalité du dépassement de soi, nous avons identifié l'agent de cette capacité dans les notions transcendantales qui soulèvent chez une personne trois séries de questions et mettent en branle trois séries d'opérations correspondantes pour atteindre l'objet cherché. Ces notions transcendantales fondaient donc notre capacité de connaître tant au plan intellectuel que moral et fournissaient les critères d'objectivité. Puis, ayant remarqué que ces agents constituaient précisément ce que Lonergan appelait sujet, et qu'il existait donc plusieurs sujets ou "soi" qui étaient tour à tour dépassés, nous avons poursuivi notre recherche en nous demandant ce qui unissait ces sujets. Ceci nous a permis de découvrir que les notions transcendantales manifestaient le dynamisme d'une unique poussée, l'éros de l'esprit humain, et que cette poussée tendait ultimement vers la valeur et la valeur absolue. Nous nous sommes ensuite attardés à analyser la nature de cette intentionnalité de l'esprit humain et nous avons ainsi affirmé qu'elle était de l'ordre psychologique, de l'ordre d'une présence à un objet, que cette présence était d'abord euristique ou anticipatrice, que l'orientation prise dans cette anticipation se fondait sur les exigences spontanées et inévitables inscrites dans la nature de l'esprit humain, que ces exigences ou visées étaient conscientes. Une fois précisée la notion de dépassement de soi, nous sommes retournés brièvement à notre texte initial où Lonergan affirmait que l'authenticité humaine consistait dans le dépassement et donc dans la fidélité à quatre exigences: sois attentif! sois intelligent! sois rationnel! sois responsable! La mention des contre-agents ou des facteurs contrant le dépassement de soi et favorisant l'inauthenticité suivait tout naturellement et nous mettait en face d'options fondamentales différentes. Une fois complétée notre analyse, nous avons répondu aux deux questions laissées en suspens dans la section précédente et qui concernaient le rapport entre le dépassement de soi et l'horizon.

3- Le sujet existentiel

Comment un sujet humain arrive-t-il à choisir ou à refuser le dépassement de lui-même? Pour répondre à cette question de manière précise, il faut d'abord répondre à la question plus générale: comment se prennent les décisions chez une personne? C'est cette question qui accompagnera notre analyse du sujet existentiel et justifiera notre recherche de la structure générale de l'être moral chez Lonergan. Cette analyse sera suivie d'une brève esquisse de ce qu'est l'amour afin de répondre à la question laissée en suspens dans la section précédente.

A. La structure du choix responsable

Comment repérer la structure générale du choix responsable? A ce propos nous ne trouvons pas chez Lonergan une analyse aussi détaillée que celle que nous trouvons à propos de la connaissance intellectuelle. Il faut donc nous tourner vers cette section de Method in Theology consacrée au bien humain. Comme nous savons que le sujet respon-

sable est un chercheur de valeur, nous concentrerons nos efforts à repérer les diverses composantes qui entrent dans cette recherche et dans la décision conséquente.

Le premier pas à faire est de poser directement la question: qu'est-ce qu'une valeur? Lonergan nous donne cette réponse:

La notion de valeur est une notion transcendante. La valeur, c'est ce qui est visé dans les questions relevant de la délibération, tout comme l'intelligible est ce qui est visé dans les questions relevant de la compréhension et comme la vérité et l'être sont ce qui est visé dans les questions relevant de la réflexion. Une telle visée n'est pas une connaissance... Et quand je demande si ceci est vraiment bien ou s'il l'est seulement en apparence, et si cela est valable ou non, je ne connais pas encore la valeur en question, mais je la vise.⁷⁰

Le mot valeur se réfère avant tout chez Lonergan à la notion transcendante de valeur. Cette réponse ne nous apporte aucune surprise, car nous avons déjà parlé de la notion transcendante de valeur dans le cadre de l'analyse du dynamisme de l'intentionnalité consciente. Cependant il n'est pas inutile de mettre en clair les points acquis. En premier lieu, la valeur est l'objet d'une visée spéciale, exprimée par une question qui lui est propre: est-ce vraiment bien? cela est-il valable? Ceci signifie que l'objet visé est un objet à part, qui se distingue tant de l'objet sensible que de l'objet intelligible et vrai; il est unique en son genre. Ainsi, quand une personne est présente à une réalité vraie, elle n'est pas encore présente à une réalité valable, même si cette dernière présuppose une réalité vraie ou possible; car toute réalité vraie ou possible n'est pas nécessairement bonne. On ne peut donc réduire la connaissance morale à la connaissance de la réalité. De plus, la valeur se distingue également des désirs humains, appelés traditionnellement appétits. À ce propos les affirmations de Lonergan sont très claires:

...la notion transcendante de bien concerne la valeur. Elle se distingue du bien particulier qui apaise l'appétit individuel, tel l'appétit de nourriture et de boire, l'appétit d'union et de communion, l'appétit de connaissance et de vertu, ou de plaisir. De même, elle se distingue de ce bien qui est l'organisation (good of order), l'aménagement objectif ou l'institution qui assure de manière régulière à un groupe de gens la jouissance de biens particuliers.⁷¹

La valeur ne se réduit ni aux différents désirs à l'intérieur d'une personne ni aux organisations sociales qui visent à la satisfaction des besoins de tous ses membres. Au contraire, la notion transcendante se situe au-delà des biens particuliers et du bien qu'est l'organisation, de telle sorte que c'est elle qui discrimine entre les désirs qui seront satisfaits et ceux qui ne le seront pas, entre l'organisation sociale qui sera maintenue et celle qui ne le sera pas. Elle vise un objet unique en son genre.

En deuxième lieu, la valeur est un inconnu que nous cherchons à connaître, elle est une notion euristique. Si nous connaissions la valeur, nous ne nous donnerions pas la peine de poser la question: "est-ce vraiment bien?" Par contre, nous avons une certaine connaissance de ce que nous cherchons, puisqu'en posant cette question nous savons où chercher la réponse, nous pouvons l'anticiper, nous pouvons exprimer les caractéristiques qu'elle aura.

⁷⁰ Method..., p. 31.

⁷¹ A Second..., p. 81.

En troisième lieu, la notion transcendantale de valeur vise un infini: tout comme le questionnement concernant l'intelligible et le vrai, le questionnement concernant la valeur est illimité, chaque réponse particulière qui est donnée ne fait que soulever de nouvelles questions, et la multiplication des réponses ne fait que multiplier encore davantage les questions. Ceci a pour conséquence qu'une personne ne peut jamais atteindre l'objet total que vise ultimement le dynamisme de l'intentionnalité consciente, cet objet qui apaisera complètement son questionnement. Un texte de Lonergan éclaire davantage cette dimension de la valeur:

En outre, comme les notions transcendantales que sont l'intelligible, le vrai et le réel tendent vers une intelligibilité complète, vers une vérité totale, vers la réalité dans toutes ses composantes et sous tous ses aspects, ainsi la notion transcendantale de bien vise à une bonté qui soit au-delà de toute critique. Car cette notion consiste dans le fait que nous soulevions des questions relevant de la délibération. C'est le fait que nous soyons arrêtés par le désenchantement qui nous porte à nous demander si ce que nous faisons est valable. Ce désenchantement met en lumière les limites de chaque réalisation finie, la faille de toute perfection incomplète, l'ironie du contraste entre une ambition sans bornes et une performance boiteuse. Quand nous avons connu la hauteur et la profondeur de l'amour, ce désenchantement nous garde conscients de la distance qui sépare notre amour de son but. Bref, la notion transcendantale de bien nous invite, nous presse et nous harcèle tant que nous ne pourrions trouver de repos que dans une rencontre avec une bonté qui soit complètement inaccessible à sa critique.⁷²

Parce que le questionnement est illimité et qu'aucune action ne rencontre parfaitement ses exigences, tout devient critiquable. Cette critique comporte un aspect négatif et un aspect positif: d'une part, le questionnement se trouve à tout critiquer, à être source d'un désenchantement continu, à montrer les tares de toute action; d'autre part, elle est cette force qui permet de connaître toujours davantage le bien, à saisir toujours mieux tout ce qu'il implique, et donc à découvrir avec toujours plus de lucidité la profondeur et la hauteur de ce qui est conforme à l'amour.

En quatrième lieu, la notion transcendantale de valeur est une visée consciente et prend la forme d'un appel, d'une exigence intérieure. Nous avons eu l'occasion au cours de la section précédente d'explicitier cet aspect des notions transcendantales. C'est cette exigence qui se manifeste par la question "cela est-il valable?", c'est cette exigence qui nous permet de reconnaître ce qui répond à la question posée, c'est cette exigence qui est le critère pour déterminer si l'objectif est atteint: une action n'est une valeur que si elle rencontre cette exigence consciente. La voix de la conscience devient ainsi le guide qu'il faut suivre pour être authentique: "Le désir de la valeur accorde la récompense d'une conscience heureuse à celui qui réussit à se dépasser, et provoque une conscience malheureuse chez celui qui n'y parvient pas"⁷³. À plusieurs reprises Lonergan rappelle que nous n'avons pas d'autre lumière que cette conscience morale pour déterminer ce qui est bien⁷⁴, pas d'autre critère que l'arrêt du questionnement sur un point déterminé pour

⁷² Method..., p. 36.

⁷³ Ibid., p. 35.

⁷⁴ Ceci ne signifie pas que cette lumière vient uniquement de sa propre conscience morale. Mais même lorsqu'elle vient d'autres personnes, elle est engendrée par leur propre conscience morale.

connaître avec objectivité ce qui est bien⁷⁵, pas d'autres signes que la paix de la conscience pour être sûr d'un véritable dépassement de soi⁷⁶.

En cinquième lieu, la notion transcendantale de valeur constitue l'agent qui fonde le quatrième niveau de conscience et met en branle une série d'opérations, telle la délibération et l'évaluation, afin de trouver l'objet cherché. Cet agent intègre la recherche de l'intelligible et du vrai pour la mettre au service de la recherche de la valeur. Ainsi la notion transcendantale de valeur représente l'intégrateur suprême des opérations conscientes et intentionnelles.

Cette présentation de la valeur demeure pourtant incomplète. Car nous trouvons d'autres textes qui soulignent des aspects bien différents de ceux que nous venons de toucher. Lonergan écrit en effet ceci:

A mi-chemin entre le jugement de réalité et le jugement de valeur, se trouve la perception de la valeur. Cette perception se produit dans les sentiments. Les sentiments dont nous parlons ici ne sont pas les états, les tendances ou les appétits non-intentionnels que nous avons déjà décrits et qui ne sont pas reliés à des objets, mais à des causes efficientes ou finales. Ce ne sont pas non plus des réponses intentionnelles à des objets tels que l'agréable et le désagréable, le plaisant ou le pénible, le satisfaisant ou l'insatisfaisant. Car bien que ces réalités soient des objets, elles sont tout de même des objets ambigus qui peuvent, en dernière analyse, être vraiment bons ou mauvais, ou encore bons ou mauvais en apparence seulement. La perception de la valeur se produit plutôt dans une catégorie supérieure de réponse intentionnelle qui accueille soit la valeur ontique d'une personne, soit la valeur qualitative d'une beauté, d'une compréhension, d'une vérité, d'actions nobles et vertueuses, de grandes réalisations. Car étant donné la façon dont nous sommes faits, nous posons certes des questions qui nous orientent vers un dépassement de soi et nous pouvons reconnaître des réponses correctes qui constituent un dépassement de soi d'ordre cognitif, mais nous allons également plus loin quand c'est tout notre être qui réagit et qui est remué dès lors que nous entrevoyons la possibilité ou la réalité d'un dépassement de soi d'ordre moral.⁷⁷

En plus de la notion transcendantale de valeur Lonergan parle d'une perception de la valeur. Qu'est-ce exactement que cette perception de la valeur? La réponse donnée par Lonergan a ceci de particulier qu'elle nous fait entrer dans le monde des sentiments: la perception de valeur se produit dans les sentiments. S'appuyant sur Dietrich von Hildebrand⁷⁸, Lonergan affirme que tous les sentiments ne sont pas à mettre sur le même pied, de telle sorte qu'on peut distinguer deux grandes classes: les sentiments qui ne sont pas des réponses intentionnelles et ceux qui, au contraire, le sont. Les premiers se réfèrent ou bien à des états comme la fatigue ou l'anxiété ou la mauvaise humeur qui sont tous les effets d'une cause quelconque avant même que celle-ci soit connue, ou bien à des tendances ou pulsions vers certaines finalités préétablies, telle la faim, la soif ou la pulsion sexuelle. Cette première classe de sentiments ne présuppose aucun objet, i.e. aucune connaissance de la réalité ou de ses possibilités: nous pouvons ressentir de

⁷⁵ Il peut arriver bien sûr que cette source d'objectivité qu'est le questionnement se tarisse prématurément. Le problème vient alors d'un contre-agent comme l'égoïsme qui ne veut pas se laisser intégrer par la recherche de la vérité morale, et non pas du questionnement lui-même.

⁷⁶ Ceci n'empêche pas les cas pathologiques chez qui les sentiments moraux sont complètement déformés.

⁷⁷ *Method...*, p. 37-38.

⁷⁸ Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York, David McKay, 1953.

l'anxiété sans savoir la cause, ou encore nous pouvons d'abord nous sentir indisposé, avoir faim, et ne connaître qu'ensuite le besoin de nourriture⁷⁹. Au contraire, la deuxième classe de sentiments présuppose la connaissance d'objets et s'avèrent être des réponses de l'affectivité à ces objets. Reprenant la distinction de Hildebrand, Lonergan subdivise cette deuxième classe selon les objets auxquels ces sentiments répondent: d'une part, nous avons des sentiments qui répondent à ce qui apparaît comme agréable ou désagréable, comme plaisant ou douloureux, comme satisfaisant ou insatisfaisant; d'autre part, nous avons des sentiments qui répondent à ce qui est perçu comme une valeur⁸⁰. Or la perception d'une valeur se réfère aux sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs. Ceci implique d'une part que ce qui apparaît comme une valeur suscite chez une personne un mouvement affectif, et d'autre part, que cette valeur, même si elle se réfère à un objet, se manifeste d'abord dans les sentiments. Enfin, fidèle à la distinction de Hildebrand entre la valeur ontologique et les valeurs qualitatives, Lonergan affirme que les sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs accueillent soit la valeur ontologique dont est revêtue toute personne humaine soit les valeurs qualitatives que sont la beauté, la compréhension, la vérité et les actions morales. Le texte sur la perception de la valeur se termine en mettant côte à côte la dimension affective et la dimension cognitive de la valeur: l'homme est si doué qu'il peut non seulement chercher et connaître la valeur, mais il peut grâce à son affectivité y répondre de tout son être.

Ainsi la perception de la valeur se produit dans les sentiments. De fait, quand Lonergan parle de ce qui révèle ou discerne ou perçoit ou apprécie ou reconnaît une valeur, il mentionne ces sentiments. Pourtant affirmer que les dispositions affectives d'une personne révèlent ses valeurs suscite une question: pourquoi en est-il ainsi? Pourquoi la perception de la valeur se produit-elle dans les sentiments? A ce sujet le texte le plus clair est sans doute ce paragraphe que nous trouvons dans la section consacrée aux sentiments dans Method in Theology:

D'autre part, les réponses intentionnelles s'adressent à ce qui est visé, appréhendé, représenté. Dans ce cas, le sentiment ne nous met pas en rapport seulement avec une cause ou un but, mais aussi avec un objet. Un tel sentiment donne à la conscience intentionnelle sa force, son impulsion, son élan, sa puissance. Sans pareils sentiments, notre connaissance et notre décision seraient comme une feuille de papier. Par nos sentiments, nos désirs et nos craintes, notre espoir ou notre désespoir, nos joies et nos peines, notre enthousiasme et notre indignation, notre estime et notre mépris, notre confiance et notre méfiance, notre amour et notre haine, notre tendresse et notre colère, notre admiration, notre vénération, notre révérence, notre crainte, notre horreur ou notre terreur, nous sommes massivement et dynamiquement orientés dans un monde médiatisé par la signification. Nous avons des sentiments à l'égard d'autres personnes, à leur place ou avec elles. Nous avons des sentiments face à nos situations respectives, face au passé, à l'avenir, aux maux à déplorer ou à corriger, au bien qui pourrait, peut ou doit être accompli.⁸¹

Les sentiments qui sont des réponses intentionnelles, nous dit Lonergan, répondent à ce qui est visé et appréhendé par la conscience intentionnelle, ou encore à la représentation de ce qui est visé et appréhendé. Ils donnent ainsi à l'intentionnalité consciente sa force, son impulsion, de telle sorte que nous sommes massivement et dynamiquement orientés

⁷⁹ Method..., p. 30.

⁸⁰ Ibid., p. 30-31.

⁸¹ Idem.

dans un monde médiatisé par la signification. Qu'est-ce à dire? Nous savons que les notions transcendantales se présentent à la conscience sous forme de trois grandes exigences, exigence d'intelligibilité, de rationalité et de responsabilité. Or, Si les sentiments répondent à ce qui est visé, appréhendé et représenté, s'ils donnent à la conscience intentionnelle sa force et son impulsion, cela veut dire que l'exigence de rationalité devient pur désir de connaître la vérité, l'exigence de la valeur devient pur désir de la valeur. De même, l'amour d'une personne conduit à chercher à la connaître, à trouver les façons de l'aider, tout comme le sentiment de révolte devant une situation nous pousse à chercher des solutions à court et à long terme. Remarquons que l'élan de l'affectivité n'a pas seulement pour conséquence de fournir une force motrice vers des objets, mais également et par le fait même de fixer l'attitude d'une personne, de déterminer d'une certaine façon son orientation de vie. Car selon que ce qui est perçu exerce une force d'attraction ou de répulsion, ou encore demeure indifférent en raison de dispositions affectives, une personne se porte vers cet objet ou s'en éloigne, imprime à sa vie une direction. C'est ce double rôle de force motrice et d'orientation que Lonergan souligne lorsqu'il écrit: "En général, une réponse à la valeur nous porte à la fois à nous dépasser et à choisir un objet ou une personne pour lequel ou pour laquelle nous nous dépassons"⁸².

Cette affirmation du double rôle des sentiments nous permet maintenant de répondre à la question: pourquoi la perception des valeurs se fait-elle dans les sentiments? Car les sentiments ont une signification, i.e. ils se réfèrent à autre chose qu'eux-mêmes, ils se réfèrent à des objets, ils nous renvoient à ce qui nous attire pour lui-même ou à ce qui nous repousse pour lui-même. Cette capacité de signifier un objet vient du fait que les sentiments donnent aux objets leur force, leur impulsion et par là oriente la personne. Cette réponse n'est pas pourtant sans soulever un problème. Car parler de sentiments c'est parler d'un mouvement spontané, naturel, qui échappe en quelque sorte à l'emprise de la décision: on ne peut provoquer à volonté des sentiments, on ne peut par simple décision fixer en soi un sentiment de joie ou de tristesse. Or, étant donné que la perception des valeurs se produit dans les sentiments, ne s'ensuit-il pas qu'elle échappe à tout contrôle, qu'elle relève d'un certain déterminisme, qu'elle fixe une personne dans des attitudes et une orientation définitive? Peut-il y avoir évolution dans la perception des valeurs? Dans son analyse des sentiments Lonergan nous offre cette réponse:

Non moins que les habiletés, les sentiments se développent. Il est certes vrai que les sentiments sont fondamentalement spontanés: ils ne sont pas soumis à la volonté comme le sont les mouvements des mains. Mais une fois qu'ils ont surgi, on peut soit les renforcer en leur prêtant attention et en les approuvant, soit les affaiblir en les réprouvant ou en se montrant distrait à leur égard. Un tel renforcement et une telle censure ne font pas que cultiver certains sentiments et en décourager d'autres: ils modifient également l'échelle spontanée des préférences. De plus, les sentiments sont enrichis et affinés par l'examen attentif de la richesse et de la variété des objets qui les suscitent. Aussi n'est-ce pas une mince part de l'éducation que la tâche de promouvoir et de développer un climat de discernement et de goût, de louange mesurée et de désapprobation soigneusement formulée. De la sorte, on travaillera de concert avec les capacités et les tendances propres de l'élève ou de l'étudiant, on contribuera à élargir et à approfondir la perception qu'il a des valeurs et on l'aidera dans son effort pour se dépasser.⁸³

⁸² Method..., p. 31.

⁸³ Ibid..., p. 32.

Ces considérations sont tributaires de celles de Dietrich von Hildebrand: il n'appartient pas aux pouvoirs d'une personne de susciter à volonté ces sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs; mais ce qui relève de la personne, de sa décision libre, c'est de les approuver ou de les réprouver⁸⁴. De cette façon nous pouvons assister au développement des sentiments. Ce développement prend deux grandes directions. D'une part, on peut ou bien renforcer ou bien affaiblir un sentiment. Pour le fortifier il suffit de lui prêter attention et de l'approuver. Inversement, on ne peut affaiblir certains sentiments qu'en se montrant distrait à leur égard et en les réprouvant. Et la conséquence de ce travail auprès des sentiments se fait sentir par une modification de l'échelle spontanée des préférences. D'autre part, Lonergan affirme qu'on peut enrichir et affiner ses sentiments. L'enrichissement des sentiments résulte de l'étude attentive de la richesse des objets qui sont à leur origine, alors que leur raffinement provient de l'étude attentive de la diversité des objets qui les ont suscités. En conséquence, tandis que le renforcement et l'affaiblissement de certains sentiments entraînent la modification de l'échelle spontanée des préférences, leur enrichissement et leur affinement conduisent une personne à un élargissement et à un approfondissement de la perception des valeurs, c'est-à-dire à percevoir des valeurs auxquelles elle était aveugle jusque là. Tout comme il existe une pellicule photographique plus ou moins sensible à la lumière et à la nuance des couleurs, ainsi il existe chez l'être humain une capacité plus ou moins grande d'être affecté par un objet et de se porter vers lui selon le degré de développement des sentiments. Nous comprenons ainsi pourquoi ce qui était jadis important peut devenir moins important, et ce qui était jadis sans importance peut devenir important. Pour désigner ce changement dans la perception des valeurs, Lonergan utilise un mot emprunté à Nietzsche, celui de transvaluation⁸⁵. Cette transvaluation provient soit du développement soit de la déformation de l'affectivité.

La perception des valeurs se produit donc dans les sentiments et cette perception est appelée à changer avec le développement ou la déformation affective. Cette affirmation de Lonergan ne nous laisse pourtant pas encore en paix; car si nous savons quelque peu pourquoi il en est ainsi, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander: comment se fait cette perception? Comment une personne perçoit-elle l'objet de ses sentiments? Comment peut-elle arriver à spécifier ses dispositions affectives? Pour trouver une réponse à cette question, il faut nous tourner vers les considérations de Lonergan sur le symbole et son rôle. En effet, au cours de son chapitre sur la signification dans Method in Theology, il écrit ceci:

Ce besoin (auquel la logique et la dialectique ne peuvent répondre) concerne la communication intérieure. La vie organique et psychique doit se manifester à la conscience intentionnelle et, en retour, la conscience intentionnelle doit s'assurer la collaboration de l'organisme et du psychisme. De plus, comme notre perception des valeurs se réalise dans des réponses intentionnelles, à savoir les sentiments, il est nécessaire, ici également, que les sentiments révèlent leurs objets et, réciproquement, que les objets suscitent des sentiments. C'est donc grâce aux symboles que l'esprit et le corps, l'esprit et le coeur, le coeur et le corps réussissent à communiquer entre eux.

Dans ce genre de communication, chaque symbole véhicule une signification qui lui est propre. Il s'agit d'une signification élémentaire, non encore objectivée, tout comme la

⁸⁴ Voir D. von Hildebrand, op. cit., p. 318-337.

⁸⁵ Voir Method..., p. 66. Voir également A Second..., p. IX.

signification du sourire ne l'était pas avant qu'intervienne une phénoménologie du sourire, ou comme la signification du pattern de l'expérience elle-même ne l'était pas avant d'être exprimée dans une oeuvre d'art. Cette signification remplit une fonction chez le sujet doué d'imagination et de perception, à mesure que son intentionnalité consciente se développe, dévie ou se développe en déviant, à mesure aussi que le sujet prend ses options face à la nature, vis-a-vis de ses contemporains ou devant Dieu. C'est une signification dont le contexte propre se trouve là où il apparaît, à savoir dans le processus de communication intérieure, et c'est à ce contexte, avec ses associations d'images et de sentiments, de souvenirs et de tendances, que se réfèrera tout interprète soucieux de bien expliquer le symbole en question.⁸⁶

Ce texte explicite le rôle de médiation des symboles. En effet ceux-ci médiatisent la relation qui existe entre un objet auquel est présent l'esprit humain et les niveaux tant psychique que organique. Pour Lonergan, tout comme les connaissances d'une personne ne forment pas des éléments épars mais un tout organique, de même les niveaux biologique, psychique, cognitif et moral ainsi que les éléments qu'ils contiennent ne forment pas des zones étanches, fermées les unes aux autres; au contraire, il existe entre eux une interaction constante. Tout d'abord, nous remarquons une relation entre l'objet auquel est présent l'esprit humain et les niveaux affectif et organique; par exemple, la vue d'un policier peut susciter un sentiment de crainte chez une personne⁸⁷. Un lien semblable existe également entre différents sentiments; par exemple, parce que j' aime une personne, je ressens de la tristesse à son départ, de l'espoir lorsque son retour est possible, de la joie lorsqu'elle est de nouveau présente. Enfin nous trouvons une relation entre les sentiments d'une personne et son orientation de vie, car ces sentiments appartiennent à un sujet; par exemple un savant qui a voué sa vie à la recherche scientifique travaille avec passion à de nouvelles expériences et éprouve beaucoup de joie à se dépenser ainsi. Or, selon Lonergan, le symbole "est l'image d'un objet réel ou imaginaire qui évoque un sentiment ou qui est évoqué par un sentiment"⁸⁸. Ainsi le symbole est une image qui se réfère à un objet (par exemple le policier est l'image qui se réfère à l'autorité qui peut punir). En se référant à cet objet, le symbole éveille par le fait même certains sentiments qui sont liés à l'objet (par exemple la crainte). Dans ce cas le sentiment (la crainte) lié à l'objet (l'autorité qui peut punir) est éveillé ou suscité par l'intermédiaire du symbole (le policier). Inversement, pour traduire certains sentiments une personne utilise normalement certains symboles et ce sont ceux-ci qui indiquent l'objet auquel est lié le sentiment. Par exemple quelqu'un qui fait l'expérience d'une grande joie pourra utiliser l'image du soleil qui représente la lumière et la chaleur qui sont entrées dans sa vie. Encore ici, le symbole joue le rôle d'intermédiaire ou de médiateur entre l'objet et les sentiments. Pour utiliser les mots mêmes de Lonergan, nous dirons que la tâche des symboles est d'assurer la communication interne. Qu'en est-il en ce qui concerne la question qui nous intéresse, i.e. la perception de la valeur? Par la médiation du symbole nous pouvons faire en sorte que les sentiments révèlent leur valeur et que, inversement, les valeurs suscitent les sentiments. À travers la signification des symboles se manifestent les valeurs d'une personne. Lonergan fait

⁸⁶ Method..., p. 66-67.

⁸⁷ Sur les relations entre les différents niveaux de l'homme ainsi qu'entre les différents sentiments, voir Method..., p. 64-65. Notons que Lonergan mentionne surtout la relation entre l'objet et le niveau affectif. Par ailleurs, il est très clair aujourd'hui combien un objet peut affecter le niveau organique: c'est le cas des maladies psychosomatiques; par exemple l'aversion pour un objet peut provoquer des irrptions cutanées.

⁸⁸ Method..., p. 64.

remarquer que cette signification de type symbolique est une signification élémentaire, non encore objectivée; dans ce cas les valeurs sont exprimées de manière immédiate et implicite dans l'image symbolique. Aussi une personne peut exprimer symboliquement ses valeurs sans pouvoir dire pourquoi elle estime ces objets, car le pourquoi présuppose un travail ultérieur d'objectivation. Le sourire nous offre un exemple de ce type de support de la signification qui transmet l'attitude d'une personne face à un objet. C'est ainsi que le symbole transmet de manière imagée les valeurs d'une personne, ses options face à la nature, vis-à-vis ses contemporains ou devant Dieu.

De plus, nous avons affirmé que la perception des valeurs est appelée à changer avec le développement ou la déformation affective. Cette transvaluation se répercute sur les symboles comme le fait remarquer Lonergan:

Qu'il s'agisse du développement ou de la déformation affective, les deux processus entraînent une transvaluation et une transformation des symboles. Ce qui exerçait auparavant un effet n'influence plus du tout l'individu, et ce qui n'exerçait pas d'effet se met à l'influencer. Ainsi les symboles eux-mêmes évoluent-ils pour exprimer de nouvelles capacités et dispositions affectives. Par exemple, le fait que l'homme ait domestiqué certaines sources de terreur peut reléguer le dragon au royaume de la fantaisie insignifiante. Ce fait peut également mettre en lumière la signification de cette baleine dans laquelle séjourna Jonas, ce monstre qui avala un homme en train de se noyer et qui, trois jours plus tard, le rendit sain et sauf au rivage de la mer. En revanche, il semble que les symboles irréductibles à toute transvaluation et à toute transformation indiquent un blocage dans le développement humain. Avoir peur de la noirceur, c'est une chose bien différente quand il s'agit d'un enfant et quand il s'agit d'un adulte.⁸⁹

Il est d'abord utile de rappeler que le symbole est une image d'un objet réel ou imaginaire qui évoque un sentiment ou qui est évoqué par un sentiment. Aussi l'évolution de l'affectivité a pour conséquence que ce qui suscitait un mouvement affectif ne suscite plus rien, et que ce qui ne suscitait pas antérieurement un mouvement affectif réussit maintenant à émouvoir la personne. Et le symbole possède cette capacité de refléter ces nouvelles dispositions affectives. Comme celles-ci se développent et changent au cours de la vie, il est normal que les symboles changent et connaissent une transvaluation. L'absence de changement indique un blocage au plan affectif. Par exemple il est tout naturel que la noirceur apparaisse à un enfant comme un objet menaçant, dangereux pour sa propre vie, et suscite ainsi la peur, mais il est aberrant que la noirceur suscite la peur chez un adulte alors qu'elle n'est plus un objet menaçant, dangereux pour sa propre vie; dans ce cas l'affectivité n'a pas évolué selon la situation, elle est bloquée à un stade antérieur.

Nous avons réussi à clarifier quelque peu ce que Lonergan entend par la perception de la valeur. Il nous reste cependant à opérer une clarification ultime; quelle relation existe-t-il entre cette perception de la valeur et la notion transcendantale de valeur? Il n'est pas facile de répondre à cette question, car il nous semble que Lonergan n'est pas très explicite à ce sujet; on peut très facilement confondre ces deux façons de comprendre la valeur. Pour qui remarque ces deux significations de la valeur, un problème s'élevé. En effet dans un texte que nous avons cité, Lonergan situe la perception de la valeur dans une zone intermédiaire entre le jugement de fait et le jugement de valeur. Or le jugement

⁸⁹ Method..., p. 66.

de valeur se réfère à la notion transcendantale de valeur, car il est le terme de son dynamisme en répondant à la question posée. Alors, si nous avons une perception de la valeur, puis un jugement de valeur, nous pouvons nous demander: qu'est-ce que cette valeur antérieure au jugement de valeur? Ou inversement: que vient ajouter le jugement de valeur à la perception de la valeur? Ou encore: pourquoi chercher ce qui est - vraiment valable ou ce qui est vraiment bien alors que nous percevons la valeur? A défaut d'une réponse élaborée de Lonergan nous pouvons nous rabattre sur certains indices fournis par ses écrits.

Nous trouvons un premier indice dans cette phrase où Lonergan définit le niveau de la conscience responsable auquel appartient la notion transcendantale de valeur: "Et au niveau de la responsabilité, nous sommes confrontés à nous-mêmes, à nos propres opérations, à nos propres buts, et nous délibérons ainsi sur des actions possibles, les évaluons, prenons des décisions et les mettons en pratique"⁹⁰. Nous remarquons immédiatement que la notion transcendantale de valeur fait suite à un intérêt pour soi-même, car nous avons à agir, nous avons à prendre position d'une manière personnelle dans la vie. Or qu'en est-il de la perception de la valeur? "La perception de la valeur, écrit Lonergan, se produit plutôt dans une catégorie supérieure de réponse intentionnelle qui accueille soit la valeur ontique d'une personne, soit la valeur qualitative d'une beauté, d'une compréhension, d'une vérité, d'actions nobles et vertueuses, de grandes réalisations"⁹¹. Nous voyons par contraste que la perception de la valeur ne vient pas d'un intérêt pour soi-même et n'est pas lié directement à l'action; elle est en quelque sorte beaucoup plus contemplative: elle s'ouvre aux objets et à leur qualité propre.

Le deuxième indice nous est fourni par le fait que la notion transcendantale se manifeste par la question "est-ce vraiment valable? est-ce vraiment bien?" ainsi que par ces opérations subséquentes que sont la délibération et l'évaluation. Or il ne semble pas qu'il en soit ainsi pour la perception de la valeur. Il serait pour le moins étrange qu'un individu ait à délibérer pour découvrir la valeur ontique de la personne humaine. De même, si un individu est aveugle à la valeur de la beauté, le fait de poser la question "est-ce vraiment valable?" ne changera que peu de choses; la perception de la valeur est liée aux sentiments.

La question de l'objectivité nous permet de discerner un troisième indice. En effet, si la perception de la valeur varie avec les dispositions affectives, elle est alors relative aux personnes. De fait, "on peut rendre compte de ces diverses réponses affectives, écrit Lonergan, en soulignant des différences d'âge, de sexe, d'éducation, d'état de vie, de tempérament et d'intérêt existentiel"⁹². Or tel n'est pas le cas de la notion transcendantale de valeur qui tend vers le dépassement de soi, qui cherche ce qui est indépendant du sujet, pour parvenir ainsi à une valeur objective.

⁹⁰ Method..., p. 9.

⁹¹ Ibid..., p. 38.

⁹² Ibid..., p. 65.

Le quatrième indice provient d'un texte de A Second Collection. Après avoir présenté la perception de la valeur et la hiérarchie des valeurs, Lonergan écrit: "Au-delà de cela (la perception des valeurs) on trouve la notion transcendante de valeur qui se manifeste par la question relevant de la délibération - "Est-ce valable? ou perdons-nous notre temps?" cette question monopolise votre attention - et par le jugement de valeur qui répond à cette question"⁹³. Il est clair que Lonergan distingue la perception de la valeur et la notion transcendante de valeur. Celle-ci se situe au-delà de la perception de la valeur, est capable de prendre ses distances par rapport à elle, et appartient en quelque sorte à une étape ultérieure et plus élevée.

S'il faut donc bien distinguer entre ces deux significations de la valeur, comment formuler cette distinction? La notion transcendante de valeur présuppose la perception de la valeur, car autrement une personne n'aurait d'intérêt pour rien et n'arriverait même pas à se poser le problème du choix et de l'action; la question "est-ce vraiment valable?" n'a de sens que si une personne est portée vers l'action et le mouvement vers l'action est suscité par la perception de la valeur. À notre avis, celle-ci constitue le contexte ou l'horizon dans lequel se situe la notion transcendante de valeur: c'est en se référant aux valeurs d'une personne qu'on peut comprendre le sens de la délibération et de l'évaluation auxquelles elle arrive. Inversement, la notion transcendante de valeur forme une instance critique par rapport à la perception de la valeur: elle prend une distance critique par rapport aux actions (même si celles-ci sont motivées par des valeurs hautement appréciées) et demande si elles valent la peine d'être poursuivies ou s'il faut les modifier voire les arrêter. Donnons un exemple. Un médecin qui a voué sa vie à aider des gens en pays sous-développé peut être attiré par le mariage, car il ne perçoit la valeur de la vie du couple et de la paternité. Mais en se demandant s'il serait vraiment bien de se marier, il finit par conclure qu'il serait mieux pour lui de demeurer célibataire. Nous voyons ainsi que la perception de la valeur fournit le contexte ou l'horizon de la question "est-ce vraiment bien" ou de la notion transcendante de valeur, mais celle-ci se situe au-delà de la perception de la valeur et, orientée vers l'action et les buts d'une personne, constitue l'instance critique ultime⁹⁴.

Nous connaissons maintenant un peu mieux ce que sont la notion transcendante de valeur et la perception de la valeur. Mais nous découvrons dans les considérations de Lonergan sur les valeurs un troisième élément, le jugement de valeur. Celui-ci fait l'objet d'une section du chapitre sur le bien humain dans Method in Theology. Qu'est-il exactement? Lonergan nous donne cette brève définition:

Les jugements de valeur sont simples ou comparatifs, ils affirment ou nient que x est vraiment bien ou ne l'est qu'en apparence. Ils peuvent également comparer des cas

⁹³ A Second..., p. 221

⁹⁴ Il ne faut pas voir dans la distinction entre la notion transcendante de valeur et la perception de la valeur une séparation. Car même la délibération que suscite la notion transcendante de valeur peut être entourée d'une atmosphère hautement affective et, dans la mesure où pour une personne la vérité morale est importante, la valeur cherchée et trouvée est alors un objet auquel aspire toute l'affectivité. Comme l'a déjà fait remarquer Lonergan, l'homme peut non seulement découvrir ce qui est vraiment bien, mais également s'y porter de tout son être.

particuliers de vrai bien, pour affirmer ou nier que l'un est meilleur, plus important ou plus urgent que l'autre.⁹⁵

Le jugement de valeur semble une réalité assez simple: il consiste essentiellement en une affirmation ou en une négation par laquelle une personne détermine par un oui ou par un non si l'objet soumis à la délibération est vraiment bien, ou encore plus important ou plus urgent qu'un autre. De plus, comme c'est par le jugement qu'une réalité est vraiment connue, de même c'est par le jugement de valeur qu'une valeur est vraiment connue ou qu'une échelle de préférence est vraiment connue.

La question se pose alors: quelle relation existe-t-il entre le jugement de valeur et la notion transcendantale de valeur? La réponse n'est pas difficile à trouver. En effet nous avons affirmé que la notion transcendantale de valeur se présentait à la conscience comme une exigence intérieure et constituait notre capacité de soulever la question "cela est-il vraiment bien", de délibérer et de reconnaître la réponse qui satisfait vraiment à la question posée. Aussi le jugement de valeur devient la réponse à la question soulevée par la notion transcendantale, et ainsi met un terme momentanément à la délibération, apporte une satisfaction temporaire à l'exigence de la notion transcendantale de valeur. Inversement, le jugement de valeur ne peut exister sans la notion transcendantale de valeur, et donc ne peut avoir lieu sans que soit soulevée la question "cela est-il vraiment valable?"

Comment s'intègre ensemble le jugement de valeur et la perception de la valeur? Étant donné le lien direct qui existe entre le jugement de valeur et la notion transcendantale de valeur, la réponse à cette question ne peut être que semblable à celle que nous avons donnée sur la relation entre la perception de la valeur et la notion transcendantale de valeur. Néanmoins il n'est pas inutile de revenir sur ce point avec un texte tiré de Method in Theology:

Le jugement de valeur renferme donc trois composantes: d'abord la connaissance de la réalité, en particulier de la réalité humaine; ensuite les réponses intentionnelles aux valeurs; et troisièmement l'élan initial vers le dépassement de soi d'ordre moral que constitue le jugement de valeur lui-même. Le jugement de valeur présuppose la connaissance de la vie, des possibilités humaines prochaines et lointaines ainsi que des conséquences probables de tel ou tel plan d'action. Quand cette connaissance fait défaut, les nobles sentiments que l'on a ont tendance à se traduire sous forme de ce qu'on appelle l'idéalisme moral, c'est-à-dire de belles propositions inefficaces qui font souvent plus de tort que de bien. Mais la connaissance seule ne suffit pas; bien que tout homme ait un minimum de sentiment moral, - selon le dicton, en effet, on trouve de l'honneur même chez les voleurs, - il reste que les sentiments moraux doivent être cultivés, éclairés, fortifiés, affinés, critiqués et purifiés de leurs travers.⁹⁶

Lonergan affirme que le jugement de valeur intègre ensemble la connaissance de la réalité et la perception de la valeur: ces derniers fournissent la matière de la délibération. Nous n'avons pas parlé au cours de cette section de la connaissance de la réalité, car celle-ci relève des trois premiers niveaux de conscience et non du quatrième. Elle est néanmoins essentielle à la perception de la valeur et au jugement de valeur. D'une part, sans connaissance de la réalité il n'y a pas de perception de la valeur. Par exemple, si je

⁹⁵ Method..., p. 36

⁹⁶ Ibid..., p. 38.

ne sais pas qu'un livre est l'un des derniers exemplaires de la première édition d'un ouvrage écrit par un auteur important du XVI^e siècle, je ne verrai pas son importance. D'autre part, sans une connaissance adéquate de la réalité, des possibilités d'action ainsi que de leurs conséquences à court ou à long terme, il ne peut y avoir de bons jugements de valeur; l'action que pose alors une personne, même si elle est animée par de bonnes intentions, peut faire plus de tort que de bien. C'est le cas de mesures sociales qui sont motivées par un véritable désir d'aider des gens, mais que, faute d'une connaissance suffisante de la complexité de la situation, contribue à la détériorer davantage. En ce qui concerne la nécessité de la perception de la valeur dans le jugement de valeur, elle a déjà été signalée lorsque nous avons parlé de la relation entre la perception de la valeur et la notion transcendantale de valeur. Cette nécessité est suffisamment grande pour qu'il soit important de cultiver, éclairer, fortifier, affiner, critiquer et purifier de leurs travers les sentiments moraux. Car une personne ne peut juger bonne une action qui favoriserait un objet dont elle ne perçoit pas la valeur; par exemple elle ne peut juger bon de défendre un monument historique contre la démolition si pour elle le passé n'a aucune valeur. Ainsi la connaissance de la réalité et la perception de la valeur sont essentielles au jugement de valeur. Elles en constituent en quelque sorte le contexte ou l'horizon: un jugement de valeur s'explique normalement en référence à telle connaissance de la situation et à telle perception des valeurs. Par contre, même s'il intègre les deux, il s'en distingue; car ce qu'il vise est unique et n'est réductible ni à une connaissance de la réalité ni à une perception des valeurs.

Nous avons explicité jusqu'à maintenant ce que Lonergan entend par la notion transcendantale de valeur, la perception de la valeur et le jugement de valeur. Il nous reste à élucider une dernière notion liée aux considérations de Lonergan sur la valeur, la valeur terminale. Qu'est-ce exactement que cette valeur terminale? Remarquons qu'on trouve cette notion utilisée dans Insight. Mais c'est dans le contexte des écrits récents qu'il nous faut maintenant la comprendre. Sur la valeur terminale Lonergan nous dit ceci:

Les valeurs terminales sont les valeurs qu'on a choisies; ce sont de vrais biens particuliers, un vrai bien qu'est l'organisation, une véritable échelle de préférence quant aux valeurs et aux satisfactions. Corrélativement aux valeurs terminales, il faut situer les valeurs originaires, qui opèrent les choix; ce sont les personnes authentiques, celles qui réussissent à se dépasser en faisant des choix judicieux.⁹⁷

Avec la valeur terminale nous franchissons une nouvelle étape, car nous entrons dans l'univers de la décision, du choix, et par conséquent, de la liberté: la valeur terminale est la valeur choisie par une liberté personnelle pour la réaliser dans l'action. Nous sommes donc passés du connaître à l'agir. Les valeurs qu'est appelée à réaliser la liberté humaine se réfèrent à trois grandes catégories de biens, les biens particuliers, le bien qu'est l'organisation et l'échelle de préférence. Car ce qui est soumis à la délibération pour être évalué et présenté à la liberté peut être d'abord un bien individuel ou particulier, i.e. tout ce que l'homme peut vouloir en général pour lui-même et qui provient de besoins ou de capacités de sa nature; par exemple faire du jogging le matin constitue pour une personne un bien particulier. L'objet de la délibération peut être également ce bien qu'est l'organisation (good of order), i.e. l'organisation concrète d'une société pour assurer la sa-

⁹⁷ Method..., p. 51.

tisfaction des besoins de tous ses membres; par exemple dans une région donnée tel système de fabrication et de distribution de souliers de course qui permet aux gens de satisfaire leur besoin d'exercice physique représente un bien. Enfin l'objet de la délibération peut être une échelle de préférence, i.e. un ordre entre les valeurs, ou encore la préférence des valeurs au dépend de satisfactions personnelles quand leurs appels respectifs entrent en conflit. Notons que ces trois sortes de biens ne deviennent des valeurs terminales que s'ils sont évalués comme étant de véritables biens ou des valeurs, ce qui n'est pas nécessairement toujours le cas. Par exemple tel système de prostitution représente ce bien qu'est l'organisation, mais il n'est pas sûr qu'il soit une valeur, un vrai bien.

Corrélativement aux valeurs terminales, nous dit Lonergan, il faut situer les valeurs originaires qui opèrent ces choix. Dans la mesure où une personne fait de bons choix en optant pour la valeur, elle engendre un bien véritable, elle est origine de valeurs. C'est ce que souligne Lonergan quand il écrit:

Dans la mesure où la vie que mène une personne, les buts qu'elle choisit et ce qu'elle accomplit constituent une réponse aux valeurs, dans cette même mesure elle se dépasse au plan de l'action. Elle a alors réussi à surmonter son égoïsme. Elle est devenue un principe de bienveillance et de bienfaisance.⁹⁸

De plus, en étant origine de valeurs, la personne devient un être véritablement bon, elle devient une valeur. Car les actes qu'elle pose ne sont pas indifférents, mais l'affectent tout autant et même plus profondément encore que l'objet auquel ils s'adressent. C'est ce qu'affirme cet autre texte tiré de A Second Collection:

Un bon sujet, un bon choix, une bonne action n'apparaissent pas isolés les uns des autres. Car un sujet devient bon par ses bons choix et ses bonnes actions.⁹⁹

Ainsi, en étant origine de valeurs, en se dépassant lui-même, le sujet devient une valeur, un être authentique. De plus, dans la mesure où ce qui est soumis au choix représente non pas la valeur de telle action particulière, mais la valeur d'être un être authentique, dans cette même mesure la valeur terminale et la valeur originaire peuvent coïncider; la personne choisit alors de devenir une valeur originaire.

Il faut maintenant nous demander quelle relation existe entre cette liberté qui décide, opère les choix (et par là peut devenir valeur originaire) et le jugement de valeur. La meilleure façon d'aborder ce point est peut-être de lire ce texte de Method in Theology:

Par liberté, je n'entends évidemment pas l'indéterminisme, mais l'autodétermination. Tout plan d'action, celui d'un individu ou celui d'un groupe, n'est qu'un bien fini, et parce qu'il est fini, il est sujet à la critique. Il comporte ses choix, ses limites, ses risques, ses désavantages. C'est dire que le processus de délibération et d'évaluation n'est pas en lui-même décisif. Nous expérimentons, en effet, que notre liberté est cet élan subjectif qui met fin au processus de délibération en retenant l'un des plans d'action possibles et en commençant à l'exécuter.¹⁰⁰

⁹⁸ A Second..., p. 169.

⁹⁹ Ibid..., p. 83.

¹⁰⁰ Method..., p. 50.

Nous expérimentons que notre liberté, nous dit Lonergan, est cet élan subjectif qui met fin au processus de délibération en retenant l'un des plans d'action possibles et en commençant à l'exécuter. Car ce qui est soumis à la délibération est un bien fini, limité, sujet à la critique, si bien que le processus se continuerait indéfiniment la liberté n'intervenait pas; seul un bien infini serait contraignant et décisif. Ainsi il existe d'une part entre le jugement de valeur et le choix libre une continuité; l'activité libre ne peut être authentique qu'en étant responsable, i.e. en étant une réponse à ce que lui indique le jugement de valeur. Une discontinuité entre l'activité libre et le jugement de valeur serait le signe de l'irresponsabilité et de l'inauthenticité. Comme le fait remarquer Lonergan, "penser la volonté comme une puissance arbitraire, c'est prendre pour acquis que l'authenticité n'existe ou ne se produit jamais"¹⁰¹. Un bon choix est donc lié à un bon jugement de valeur. Inversement, seul un homme authentique peut être un bon juge en matière morale, car le jugement moral reflète l'être de la personne. Lonergan insiste beaucoup sur ce point: "Enfin, c'est uniquement en parvenant au dépassement continu de soi qui caractérise l'homme vertueux, que l'on devient bon juge, non pas en ce qui concerne tel ou tel acte humain, mais en ce qui concerne le domaine entier de la bonté humaine"¹⁰². D'autre part, il existe entre le jugement de valeur et le choix libre une certaine discontinuité. Car connaître ce qu'il faudrait faire est une chose, l'exécuter est une autre; le jugement de valeur ne conduit pas nécessairement à l'action. Il relève de la notion transcendantale de valeur, alors que la décision et le choix relèvent d'un principe différent, la liberté. Ainsi celle-ci devient l'expérience de cet élément de contingence qui sépare le connaître et l'agir.

Nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question initiale de cette section, i.e. ce qu'est la structure du choix responsable. En effet le choix responsable d'une valeur terminale présuppose un jugement de valeur, le jugement de valeur présuppose le dynamisme de la notion transcendantale de valeur et une perception des valeurs ainsi qu'une connaissance de la réalité. Autrement dit, la connaissance de la réalité et la perception de la valeur qui lui est liée forment le contexte ou l'horizon dans lequel se situe la visée de la valeur dans la délibération. Notons que ce contexte se base en grande partie sur la croyance, car il y a peu de connaissances qu'une personne a engendrées elle-même¹⁰³. L'exigence de la notion transcendantale de valeur, même si elle intègre la connaissance de la réalité et la perception de la valeur, va néanmoins au-delà, car elle cherche quelque chose d'unique. Le jugement de valeur qui suit la délibération apporte une réponse à cette exigence et devient un appel lancé à la liberté humaine. Dans la mesure où la valeur est choisie et réalisée, elle est une valeur terminale et fait de la personne une valeur originaire.

B. L'amour

La question de l'amour s'est posée dans la section sur le dépassement de soi. En effet nous avons vu que si nous avons la capacité de nous dépasser nous-mêmes grâce aux

¹⁰¹ Method..., p. 122.

¹⁰² Ibid., p. 35.

¹⁰³ À ce sujet il est intéressant de noter que la section sur la croyance dans Method in Theology suit immédiatement celle consacrée au jugement de valeur.

notions transcendantales, cette capacité ne s'actualisait que lorsque nous commençons à aimer. Qu'est-ce donc que l'amour pour Lonergan et quel rôle lui fait-il jouer? Notons que s'il parle à plusieurs reprises de l'amour dans ses écrits récents, il ne s'attarde pas à expliciter sa signification.

Nous bénéficions d'un certain nombre d'indications pour brosser un tableau schématique de l'amour. Au cours d'un interview rapporté dans A Second Collection Lonergan affirme ceci:

Il existe des sentiments qui constituent des réponses intentionnelles aux valeurs; ces sentiments impliquent une telle distinction (entre ce qui est vraiment bien et ce qui ne l'est qu'en apparence) et forment une hiérarchie - et vous retrouvez ici les valeurs vitales, sociales, culturelles et religieuses.

Mais ce qui domine tout cela, d'après Scheler et von Hildebrand, et ce qui révèle vraiment les valeurs et vous permet de les voir vraiment, c'est d'être en amour.¹⁰⁴

Nous trouvons ici deux affirmations principales. En premier lieu, l'amour est un sentiment, et un sentiment qui appartient à la classe de ceux qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs. En deuxième lieu, parmi les sentiments de cette classe, l'amour occupe une place unique et supérieure: l'amour domine tous les autres sentiments et c'est lui qui permet de percevoir vraiment les valeurs. Ces deux points apportent un éclairage précieux, car nous pouvons d'emblée situer l'amour au niveau du sujet existentiel dont nous venons d'explicitier la structure. Ainsi l'amour se réfère à cette composante du choix responsable qu'est la perception de la valeur et joue donc un rôle important dans le processus de décision. De plus, étant donné les liens qui unissent entre eux les sentiments, l'amour non seulement dominera les autres perceptions de valeurs, mais également sera lui-même source de nouvelles perceptions de valeurs; par exemple, quand un homme aime une femme, il perçoit alors l'importance de connaître ses parents, ses frères et ses soeurs, comme si l'amour revêtait d'une valeur tout ce qui est lié d'une manière ou d'une autre à cette femme.

Un autre texte vient renforcer ce rôle extrêmement important que joue l'amour et qu'on trouve cette fois dans Method in Theology:

Jusqu'à maintenant, j'ai présenté les sentiments comme des réponses intentionnelles, mais je dois ajouter qu'ils ne sont pas simplement transitoires, limités au moment où nous percevons une valeur ou son opposé, pour disparaître au moment où notre attention s'en détournerait. Il y a certes des sentiments qui surgissent et disparaissent facilement. Il y a aussi ceux que nous avons inhibés en les réprimant et qui mènent une vie malheureuse et souterraine. Mais il existe aussi des sentiments dont nous sommes pleinement conscients et qui s'avèrent si profonds et si forts - surtout quand ils sont délibérément renforcés - qu'ils canalisent l'attention, configurent l'horizon et inspirent la vie d'un individu. Ici, l'exemple suprême est l'amour. Un homme ou une femme qui se met à aimer reste en amour non seulement en présence de l'aimé mais en tout temps. Outre les actes particuliers que l'on fait par amour, on peut remarquer l'état originel qui consiste à être en amour; cet état constitue en quelque sorte la source de toutes les actions d'une personne. Si bien que l'amour mutuel est un enlacement de deux vies. Il transforme un je et un tu en un nous si

¹⁰⁴ A Second..., p. 223.

intime, si sûr, si permanent que chacun veille, imagine, pense, projette, sent, parle et agit en pensant aux deux.¹⁰⁵

Lonergan se trouve ici à reprendre ce que dit von Hildebrand sur la profondeur de ce sentiment qu'est l'amour: celui-ci n'est pas limité à l'instant qui l'a vu naître mais perdure au cours de toute une vie¹⁰⁶. Affirmer ainsi le caractère non transitoire de l'amour, c'est affirmer qu'il affecte non seulement certaines décisions et certaines actions, mais l'ensemble des décisions et des actions d'une vie. Comme le souligne Lonergan, l'amour dont il s'agit ne se réfère pas tant aux actes d'amour qu'à l'état originel qui consiste à être en amour et qui est la source des actes d'amour subséquents. Et c'est ainsi que l'amour marque l'activité consciente: il canalise l'attention, configure l'horizon et inspire la vie. Notons qu'il n'est pas toujours facile de se représenter la relation entre l'amour et l'intentionnalité consciente. En effet dans notre section sur le dépassement de soi nous avons défini l'homme comme étant un chercheur de valeur. Or nous voyons maintenant que dans la mesure où une personne commence à aimer, il devient un être-en-amour, et cet état originel est la source d'actes d'amour. Nous sommes alors conduit à redéfinir concrètement une personne. Car parler d'état ou d'être-en-amour, c'est parler de ce qui définit ou identifie une personne, c'est parler d'une puissance active qui explique et intègre en partie ou en totalité sa vie. Dans ce cas, il nous semble que l'amour, dans la mesure où il transforme toute la personne, devient ce qui intègre les notions transcendantes: la recherche de ce qui est vraiment bien est orienté vers le service de l'objet aimé, de même que la recherche de ce qui est vrai et de même que l'attention; par exemple un homme qui aime une femme cherche avec passion ce qui pourrait être fait pour son bonheur et, devant les diverses possibilités qui se présentent, vise sincèrement ce qui est vraiment bien, ce qui répond à l'exigence de la notion transcendante de valeur. Ainsi la visée de l'intelligible, du vrai, du réel et de la valeur devient un acte d'amour. Il ne faut pas penser pour autant que l'amour interfère avec le dynamisme propre des notions transcendantes. D'une part, celles-ci conservent leur visée propre, si bien que l'intelligible, le vrai, le réel et la valeur continuent à être recherchés pour eux-mêmes; l'amour ne peut que vouloir le bien, et ainsi donne son impulsion à la recherche de la valeur. D'autre part, elles poursuivent leur rôle critique: l'amour ne peut s'implanter dans la vie d'une personne sans un jugement de valeur favorable à cette perspective d'une vie marquée par l'amour et sans une décision en accord avec le jugement de valeur.

Nous pouvons être surpris de ce rôle fondamental dévolu à l'amour lorsqu'il envahit la vie d'une personne. Mais le fait n'est pas douteux dans la pensée de Lonergan, comme le confirme ce passage:

Cet être-en-amour a ses antécédents, ses causes, ses conditions et ses occasions, mais une fois qu'il s'est épanoui et aussi longtemps qu'il dure, il prend les commandes. C'est le premier principe. Nos désirs et nos craintes, nos joies et nos peines, notre discernement des valeurs, nos décisions et nos actes proviennent alors tous de lui.¹⁰⁷

Chez celui qui aime, l'amour devient le premier principe. Parler de principe, c'est parler d'une force, d'une puissance active qui est source ou cause d'une activité déterminée; un

¹⁰⁵ *Method...*, p. 32-33.

¹⁰⁶ D. von Hildebrand, *op. cit.*, p. 241-243.

¹⁰⁷ *Method...*, p. 105.

principe se réfère à un commencement absolu, à ce qui est premier dans la chaîne d'un mouvement. L'amour est donc un premier moteur d'activité et d'une activité orientée vers un terme déterminé. Ceci signifie que l'amour n'a pas besoin d'une cause pour exister. Comme l'indique Lonergan, l'être-en-amour a ses antécédents, ses causes, ses conditions et ses occasions. Mais ces facteurs ne font que favoriser sa naissance et ne peuvent pas à elles seules justifier son existence. Un texte de A Second Collection est explicite sur le sujet:

Le fait d'être en amour n'a pas besoin de justification. Il est lui-même la justification qui rend compte de tout. De la même façon, vous n'avez pas à expliquer l'existence de Dieu, car celui-ci constitue l'explication ultime.¹⁰⁸

L'amour n'a pas besoin de justification. Au contraire, c'est lui qui justifie tout. De plus, affirmer que l'amour est un premier principe, c'est affirmer qu'il commande et intègre l'ensemble des autres activités humaines.

Cette relation entre l'amour et les notions transcendantales soulève également le problème général entre la connaissance et l'amour: l'amour ne présuppose-t-il pas une connaissance? L'amour ne suit-il pas une connaissance? C'est ici que nous découvrons l'importance de la réponse de Lonergan:

On avait l'habitude de dire: Nihil arnatum nisi praecognitum, la connaissance précède l'amour. La vérité de cet aphorisme tient au fait que d'habitude les opérations du quatrième niveau de la conscience intentionnelle présupposent et complètent les opérations correspondantes aux trois autres. On trouve cependant deux exceptions à cette règle. Il existe, en premier lieu, une exception mineure: le fait que des personnes se mettent à aimer et que ce début de l'amour soit un événement sans proportion avec ses causes, ses conditions, ses occasions et ses antécédents. Car se mettre à aimer constitue un nouveau commencement, un exercice de la liberté verticale grâce auquel notre monde intérieur reçoit une nouvelle configuration. Mais l'exception la plus notable à cet aphorisme latin est le fait que Dieu nous donne son amour et qu'il le répande dans nos coeurs.¹⁰⁹

Dans le cas où une personne se met à aimer, où l'amour envahit sa vie, la connaissance n'est plus première; car il existe une disproportion entre ce qu'elle livre et le mouvement d'amour qui s'ensuit. Il faut donc accorder ici une primauté à l'amour. Celui-ci se répand par delà la connaissance vers son objet, il constitue en quelque sorte un a priori favorable.

Enfin nous pouvons nous demander: lorsque Lonergan parle ainsi de la primauté de l'amour, à quel amour se réfère-t-il? Sa réponse un peu stéréotypée revient à plusieurs reprises dans ses écrits.

Il y a différentes façons d'être en amour. Il y a l'amour d'intimité entre mari et femme, ou entre parents et enfants. Il y a l'amour de ses concitoyens qui porte ses fruits dans la réalisation du bien-être humain. Il y a l'amour de Dieu qui se vit de tout son coeur et de toute son âme, de toute sa pensée et de toute sa force (Mc 12, 30).¹¹⁰

¹⁰⁸ A Second..., p. 236.

¹⁰⁹ Method..., p. 122.

¹¹⁰ Ibid..., p. 105.

Nous pouvons remarquer que, de ces trois sortes d'amour, le deux premiers sont d'ordre humain tandis que le troisième relève d'un don de Dieu.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre un peu mieux pourquoi c'est l'amour qui actualise vraiment la capacité qu'a l'homme de se dépasser lui-même. Nous avons vu que cette capacité de se dépasser soi-même provenait des notions transcendantales et que la notion transcendantale de valeur constituait l'intégrateur principal de ce dynamisme de l'intentionnalité consciente. Or l'homme ne cherche vraiment ce qui vaut la peine que s'il est poussé vers l'action par ses dispositions affectives, par les valeurs qu'il perçoit. Mais il y a plus. Nous avons vu que cette recherche de la valeur pouvait être contrée par le mouvement des désirs égoïstes qui déviait la délibération de sa visée originelle. Or l'amour qui envahit une vie donne cette force et cette orientation capables de mettre en échec les désirs égoïstes; il désire ce qui est vraiment bien pour l'objet vers lequel il se porte, et par là communique aux notions transcendantales sa force et son impulsion. C'est ainsi que l'homme ne se dépasse qu'en aimant. Ceci est possible du fait que l'amour peut être premier et que, pour aimer vraiment, il a besoin de connaître ce qui est vraiment bien.

Mesurons brièvement le chemin parcouru au cours de cette section. Nous voulions savoir comment un sujet arrive à choisir soit pour le dépassement de lui-même soit contre ce dépassement. Pour répondre à cette question nous avons procédé de manière indirecte en essayant d'abord de découvrir la structure générale du choix responsable. Pour y parvenir nous avons analysé les diverses considérations de Lonergan sur les valeurs. C'est ainsi qu'après avoir précisé ce que signifient la notion transcendantale de valeur, la perception de la valeur, le jugement de valeur et la valeur terminale ainsi que leurs relations réciproques, nous avons esquissé la façon dont un sujet arrive à prendre une décision et à agir. Dans un deuxième temps, nous avons abordé la question de l'amour laissé en suspens dans la section précédente. Nous pouvons maintenant voir plus directement comment un sujet opte pour le dépassement de soi et d'est pourquoi il faut nous tourner vers l'analyse de la conversion.

4- La conversion

Dans un chapitre de Method in Theology consacré à la dialectique, Lonergan nous présente trois types de conversions, la conversion intellectuelle, la conversion morale et la conversion religieuse. Puisque notre chapitre porte sur le contexte anthropologique, nous nous limiterons aux deux premiers types. Et avant de procéder à leur analyse, nous présenterons d'une manière générale la conversion.

A. Présentation générale de la conversion

Posons directement la question: qu'est-ce qu'une conversion? Lonergan amorce ainsi sa section sur la conversion:

Joseph de Finance a établi une distinction entre l'exercice horizontal et l'exercice vertical de la liberté. L'exercice horizontal est la décision ou le choix qui se fait à l'intérieur d'un horizon déterminé; l'exercice vertical est l'ensemble des jugements et des décisions grâce auxquels

nous passons d'un horizon à l'autre. Ces exercices verticaux de la liberté peuvent former une séquence telle que, dans chaque cas, le nouvel horizon, quoique notablement plus profond, plus large et plus riche, restera néanmoins en continuité avec l'ancien et s'avérera un développement à partir des potentialités de ce dernier. Mais il arrive également que le passage d'un horizon à l'autre entraîne une volte-face; le nouvel horizon surgit de l'ancien, mais en répudiant certains de ses traits caractéristiques; il inaugure une nouvelle séquence qui peut révéler une profondeur, une largeur et une richesse de plus en plus grandes. Cette volte-face et ce nouveau commencement constituent ce que l'on entend par la conversion.¹¹¹

Utilisant une distinction faite par Joseph de Finance entre l'exercice horizontal et l'exercice vertical de la liberté¹¹², Lonergan affirme d'abord que l'exercice horizontal de la liberté survient à l'intérieur d'un horizon établi. Nous avons déjà touché ce point lorsque nous avons analysé le changement d'horizon: l'horizon, avons-nous dit, forme le contexte donnant la signification de nos intentions, de nos paroles et de nos actions; car le tout organique que constitue nos connaissances et nos intérêts - que ces intérêts soient motivés par les valeurs ou par le satisfaisant et l'agréable - expliquent nos jugements de valeur et, dans la mesure où la liberté se veut responsable, nos décisions et nos actions. Le rôle de la liberté se borne alors à rendre l'action cohérente avec l'horizon dans lequel elle se situe, à éviter la contradiction entre ce qu'elle sait et apprécie, d'une part, et ce qu'elle fait, d'autre part. Cette relation entre l'horizon et le jugement de valeur auquel fait suite l'action peut s'exprimer dans la formule: si... alors. Par exemple, si pour une personne le monde est une jungle où chacun lutte pour survivre et si elle trouve importante sa propre vie, alors elle doit lutter pour assurer sa place au soleil.

L'exercice vertical de la liberté, par contre, se réfère à un ensemble de jugements et de décisions par lesquels une personne passe d'un horizon à un autre. Nous avons eu l'occasion dans notre première section d'aborder la question du changement d'horizon et de distinguer entre un développement génétique et un changement radical d'horizon. À propos du premier cas, nous avons dit que l'expansion de l'horizon ne peut se faire qu'à partir de l'horizon actuel et en accord avec lui. Or Lonergan reprend ici cette même ligne de pensée en affirmant d'abord qu'une personne peut être amenée à plusieurs reprises au cours de sa vie à se décider pour un nouvel horizon. Car ses connaissances ne cessent de se développer en étendue et en profondeur, son affectivité ne cesse de s'affiner et de s'enrichir, si bien que sa vision du monde change, qu'elle perçoit de nouvelles valeurs, et cela remet en question l'horizon dans lequel se situait jusque là ses jugements de valeur. L'horizon nouveau constitue par là un appel à délaisser la routine, les manières habituelles de parler et d'agir, et aussi ne peut-il s'implanter que par un jugement de valeur affirmant la supériorité de l'horizon nouveau, la valeur d'introduire une nouvelle façon d'agir. Il ne s'agit pas ici pour le jugement de valeur et la décision d'être conséquents avec l'horizon ancien, d'éviter la contradiction, mais d'accueillir un horizon qui ne découle pas logiquement de l'ancien, d'accepter de s'insérer dans un nouveau contexte. Alors que l'exercice horizontal de la liberté concerne le alors dans la relation si... alors, l'exercice vertical de la liberté concerne le si, la prémisses. Notons toutefois que le nouvel horizon, le nouveau si

¹¹¹ *Method...*, p. 237-238.

¹¹² Voir Joseph de Finance, *Essai sur l'agir humain*, Rome, Presses de l'université grégorienne, 1962, p. 282-292.

est consonnant avec l'ancien et représente un développement à partir de ses potentialités. Or tel n'est pas le cas de la conversion.

Lonergan affirme donc qu'il existe un autre cas d'exercice vertical de la liberté qui, contrairement au cas précédent, n'entraîne pas un horizon consonnant avec l'ancien mais une volte-face, qui ne constitue pas un développement à partir des potentialités de l'ancien horizon mais une répudiation de ses éléments majeurs, qui ne représente pas un élément au sein d'un développement en profondeur mais un commencement absolu ou s'amorce une nouvelle suite de développements. Voilà la conversion. Or, d'après ce que nous avons vu dans notre section sur l'horizon, une telle rupture entre l'horizon ancien et l'horizon nouveau ne peut impliquer des horizons relatifs mais uniquement des horizons fondamentaux. Et ces horizons fondamentaux concernent une conception de la connaissance, l'attitude éthique et la perception religieuse. Nous savons que les différences radicales sur les deux premiers points proviennent de la présence ou de l'absence de dépassement de soi, et donc de la fidélité ou de l'infidélité aux exigences des notions transcendantales, de l'orientation des opérations conscientes vers ce qui est intelligible, vrai, réel et bien ou vers ce qui s'oppose à la vérité et aux valeurs. Aussi le nouvel horizon concerne une nouvelle façon de concevoir ce que nous sommes, et donc une nouvelle façon d'être homme, une nouvelle façon de comprendre les autres et l'univers entier; car il existe un lien entre ce que nous sommes, la façon de nous comprendre et la façon de comprendre les autres. C'est ce que veut dire Lonergan quand il écrit: "Loin d'être un simple processus qui consisterait à tirer des inférences à partir de certaines prémisses, ce changement porte sur la réalité humaine (la sienne) que l'interprète doit comprendre s'il veut comprendre autrui, sur l'horizon à l'intérieur duquel l'historien s'efforce de rendre intelligible le passé, et sur ses jugements fondamentaux de réalité et de valeur qui s'avèreraient des contrepositions au lieu d'être des positions"¹¹³. Le nouvel être et la nouvelle vision anthropologique qui doivent prendre naissance s'opposent radicalement à l'être ancien et à la vision anthropologique ancienne: ceux-ci sont considérés comme mauvais et fausse, et le nouvel être comme la seule façon d'être vraiment authentique, la nouvelle vision comme la seule vraie. La conversion consiste donc dans le passage de l'inauthenticité à l'authenticité, d'une conception fausse de l'homme à une conception vraie. Lonergan le souligne ainsi:

La conversion consiste justement à passer d'un enracinement à l'autre. C'est un processus qui ne se déroule pas sur la place publique. Il peut être déclenché par la recherche scientifique, mais il se réalise uniquement dans la mesure où l'on découvre ce qui est inauthentique en soi-même et où l'on s'en écarte, dans la mesure où l'on découvre que la plénitude de l'authenticité humaine est une possibilité réalisable et où l'on s'y attache de tout son être.¹¹⁴

La conversion présuppose ainsi la découverte d'une nouvelle façon d'être homme et dans la perception de sa valeur. Le nouvel horizon qui se présente alors exige une réponse. C'est ainsi que s'élève la question: est-il vraiment valable d'embrasser cet horizon, de devenir cet être nouveau? Est-ce vraiment bien? La délibération qui s'ensuit peut être pénible, car l'accueil de l'horizon nouveau implique le rejet et la désintégration de l'horizon qui animait jusque là la vie d'une personne; celle-ci doit maintenant faire face à la

¹¹³ *Method...*, p. 270-271.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 271.

perspective de rebâtir lentement sa vision du monde, de reconstruire progressivement son échelle de préférence, de réapprendre pas à pas ce qui est vraiment bien, de modifier petit à petit ses habitudes de vie, tel un enfant qui doit apprendre à marcher et à parler. Pour que l'horizon nouveau s'implante, l'évaluation qui suit la délibération doit affirmer la valeur de cette conversion, et la décision doit se conformer à ce qu'indique le jugement de valeur. C'est là une tâche difficile:

Ce monde (le monde médiatisé par la signification) ne se réduit pas à un ensemble de détails, mais il est également fait d'options fondamentales. Une fois qu'on a pris de telles options et qu'on a construit son monde sur elles, il faut les maintenir, sous peine de devoir revenir sur ses pas, démolir et reconstruire. On n'entreprend pas facilement une démarche si radicale; en l'accomplissant, on est loin de se sentir confortable; il faut également du temps pour la mener à bonne fin. Elle peut se comparer à une opération chirurgicale majeure où, pour la plupart, nous saisirions le couteau avec timidité et le manierions gauchement.¹¹⁵

La conversion n'entraîne donc pas immédiatement la perfection dans l'authenticité. Elle est le point de départ d'un nouveau développement par lequel l'horizon nouveau et l'être nouveau dégagent peu à peu leur potentialité.

B. La conversion intellectuelle

Un premier type de conversion porte le nom de conversion intellectuelle. Lonergan nous le présente ainsi:

La conversion intellectuelle consiste en une clarification radicale et, conséquemment, en une élimination d'un mythe extrêmement tenace et fallacieux concernant la réalité, l'objectivité et la connaissance humaine. Le mythe veut que l'acte de connaître soit comme l'acte de regarder, que l'objectivité soit le fait de voir ce qui est là et de ne pas voir ce qui n'est pas là, et que le réel soit ce qui est dehors, là, maintenant et qu'il s'agit de regarder. Or ce mythe présuppose l'oubli de la distinction entre le monde de l'immédiateté - disons le monde de l'enfant - et le monde médiatisé par la signification. Le monde de l'immédiateté est la somme de ce qui est vu, entendu, touché, goûté, senti, ressenti. Il se conforme assez bien à la vision mythique de la réalité, de l'objectivité et de la connaissance. Mais ce n'est là qu'un mince fragment du monde médiatisé par la signification. Car celui-ci est un monde connu non par l'expérience sensible d'un individu, mais par l'expérience externe et interne d'une communauté culturelle et par les jugements continuellement vérifiés et revérifiés de la communauté. C'est pourquoi l'acte de connaître ne se réduit pas simplement à voir, mais il consiste à expérimenter, à comprendre, à juger et à croire. Les critères de l'objectivité ne se ramènent pas simplement aux critères de la vision oculaire; ils combinent les critères de l'expérience, de la compréhension, du jugement et de la croyance. La réalité connue n'est pas simplement ce qu'on regarde; elle est donnée dans l'expérience, organisée et généralisée par la compréhension et affirmée par le jugement et la croyance.¹¹⁶

La première phrase de ce paragraphe donne l'idée générale: la conversion intellectuelle provient d'une clarification radicale et implique conséquemment l'élimination du mythe concernant la réalité, l'objectivité et la connaissance humaine. Qu'est-ce donc tout d'abord que cette clarification radicale? Cette clarification, nous dit Lonergan, consiste dans une

¹¹⁵ Method..., p. 221.

¹¹⁶ Ibid., p. 238.

distinction, la distinction entre le monde de l'immédiateté et le monde médiatisé par la signification. Le monde de l'immédiateté se réfère au monde de l'expérience sensible et immédiate, un monde qui se fonde sur des opérations comme voir, entendre, toucher, goûter, sentir, ressentir. Par contre, le monde médiatisé par la signification se réfère aux objets visés par l'intentionnalité consciente. Nous avons eu l'occasion de préciser celle-ci dans la section sur le dépassement de soi. Qu'il nous suffise de nous rappeler les notions transcendantales impliquées ici: la notion transcendantale d'intelligible est ce qui est visé par la question qu'est-ce que c'est? comment? dans quel but? et par des opérations comme la saisie de liens intelligibles entre les données, la formulation et la définition de ce qui a été saisi; la notion transcendantale du vrai et de la réalité est ce qui est visé par la question en est-il vraiment ainsi? mon idée est-elle exacte et conforme à la réalité? et par les opérations comme la mise en ordre des éléments de preuve, leur sousement, la saisie de l'inconditionné de fait et le jugement. Or la connaissance des objets de ce monde médiatisé par la signification présuppose non seulement les opérations sensibles propres au monde de l'immédiateté, mais également les opérations de la conscience intellectuelle, les opérations de la conscience rationnelle et les opérations de la conscience responsable. De plus, nous avons dit que les notions transcendantales fournissent le critère d'objectivité, et ce critère se manifeste à la conscience sous forme d'exigence intérieure. Comme il existe quatre niveaux de conscience, il existe quatre types d'exigence, et donc quatre critères d'objectivité. Aussi Lonergan peut affirmer qu'une connaissance objective combine quatre critères. En conséquence, la réalité qui est connue au terme de l'ensemble des opérations cognitives et qui se conforme aux critères des quatre niveaux de conscience forme un objet composé, i.e. un objet donné dans l'expérience sensible, compris dans l'expérience intellectuelle, connu dans l'expérience rationnelle ou par l'intermédiaire de la croyance. Dès lors nous comprenons la signification et l'importance de la distinction entre le monde de l'immédiateté et le monde médiatisé par la signification. Alors que le premier possède un caractère immédiat, global, le deuxième possède un caractère discursif, fait appel à plusieurs niveaux d'opérations. Notons enfin que cette distinction ou cette clarification quant à la connaissance, l'objectivité et la réalité peut être qualifiée à bon droit de radicale, car elle touche à tout ce qu'un homme peut connaître, elle est à la racine de son horizon.

A cette clarification radicale Lonergan oppose le mythe¹¹⁷. En effet il existe un mythe philosophique sur ce que c'est que connaître, sur ce que c'est que l'objectivité et sur ce que c'est que le réel. Ce mythe, loin de représenter une clarification radicale, provient d'une confusion totale, de l'absence de la distinction entre le monde de l'immédiateté et le monde médiatisé par la signification. Car nous avons discerné quatre niveaux de l'intentionnalité consciente. Or le mythe dans sa thématization réduit tous les niveaux de conscience au premier, le niveau empirique. Ainsi, ignorant le caractère propre de l'intelligible et du vrai, il conçoit l'acte de connaître sur le modèle des opérations sensibles et affirme sans ambages que la connaissance est un "regard" porté sur les choses¹¹⁸. Cette théma-

¹¹⁷ Pour Lonergan le mythe "provient d'un désir non domestiqué de comprendre et de formuler la nature des choses" (*Insight*, p. 543). Il possède un aspect positif, car il est à la source de la science et de la philosophie. Mais comme il ne maîtrise pas le monde de la signification, il tombe dans les nombreux pièges qui se présentent sur sa route.

¹¹⁸ Il ne faut pas classer dans cette catégorie uniquement les empiristes. Car même ceux qui croient à la nature spirituelle de l'esprit humain parlent d'un "regard spirituel" par lequel on découvre l'essence des

tisation de la connaissance se répercute sur la conception de l'objectivité: les critères d'objectivité se ramènent à un seul conçu sur le modèle du critère sensible; car si l'objectivité sensible consiste à bien s'ouvrir les yeux et à décrire exactement ce qu'on voit, l'objectivité de la connaissance se ramènera à bien voir ce qui est là, maintenant, et à ne pas voir ce qui n'est pas là. Enfin cette thématisation de la connaissance se répercute également sur la définition du réel: celui-ci, loin d'être ce qui est donné dans l'expérience sensible, organisé de manière intelligible dans la compréhension, affirmé par le jugement ou la croyance, se ramène à un objet conçu sur le modèle sensible, i.e. ce qui est dehors, là, maintenant, devant soi, et qu' on peut regarder. Comme nous le remarquons, le mythe se trompe radicalement sur la nature de la connaissance humaine, sur son caractère intentionnel et conscient, et dès lors, ne saisissant pas en quoi consiste cette capacité de se dépasser soi-même, tombe mains et pieds liés dans la dichotomie sujet-objet et dans divers problèmes herméneutiques insolubles.

La conversion intellectuelle, nous dit Lonergan, consiste donc à éliminer ce mythe concernant la réalité, l'objectivité et la connaissance. Comment comprendre cette élimination? Nous n'avons pas d'indications explicites et systématiques sur ce point, mais nous pouvons néanmoins apporter des précisions intéressantes à partir des éléments anthropologiques que nous avons étudiés jusqu'ici. Appliquons donc à la conversion ce que nous savons sur le sujet existentiel, le dépassement de soi et l'horizon.

1/ La conversion intellectuelle et le sujet existentiel

Parler d'élimination c'est faire appel à une décision, à l'intervention du sujet existentiel ou responsable. Or nous avons relevé une certaine structure du choix responsable et cette structure s'applique à l'option fondamentale: la connaissance de la réalité et la perception de la valeur forment l'horizon qui se propose au choix; la notion transcendantale de valeur forme l'instance critique qui se demande est-ce vraiment bien?, délibère, arrive à un jugement de valeur; la liberté se porte vers la valeur terminale et suscite l'action conséquente. Nous sommes donc en droit de penser que cette structure s'applique à la conversion intellectuelle; car celle-ci représente un cas d'option fondamentale.

Tout d'abord, quelle connaissance de la réalité présuppose cette conversion? La réponse semble assez simple: il faut découvrir en quoi consiste l'acte de connaître et, par là, ce qu'est l'objectivité et le réel. Nous pouvons nous référer ici à la démarche d'Insight, principalement à celle contenue dans les chapitres un à quinze: l'expérience et la compréhension des opérations cognitives de base et de leurs relations dynamiques, suivies d'une affirmation de soi comme sujet connaissant. La conversion intellectuelle présuppose donc la réponse à trois questions fondamentales: qu'est-ce que je fais quand je connais? en quoi cette activité est-elle une connaissance? qu'est-ce que je connais quand j'accomplis cette activité?¹¹⁹ C'est ici que se situe la clarification radicale.

choses. Voir par exemple la critique sévère faite par Lonergan sur la pensée de E. Gilson dans Collection, p. 202-220.

¹¹⁹ Method..., p. 25.

Quelle valeur doit être perçue par une personne pour que cette clarification devienne un objet qui la touche personnellement? Nous soupçonnons sans difficulté qu'il s'agit de la valeur de ce qui a été découvert. À ce sujet nous bénéficions d'un petit indice. En effet, comparant la conversion intellectuelle et la conversion morale, Lonergan affirme: "Ainsi la conversion morale va-t-elle, par delà la valeur vérité, aux valeurs en général".¹²⁰ La valeur vérité dont il est question concerne la conversion intellectuelle. De même, en énumérant les valeurs qualitatives, Lonergan cite entre autres la compréhension et la vérité¹²¹. Ainsi, dans la mesure où le développement affectif suit le développement intellectuel et dans la mesure où n'interfèrent pas des sentiments étrangers, il se produit une réponse de l'affectivité à la valeur de ce qui a été découvert, à la valeur vérité. Empressons-nous d'ajouter que la vérité dont nous parlons ne se réfère nullement à celle qu'on retrouve dans un contexte mythique, mais à celle précisée par la clarification radicale.

Cette perception de la valeur remet en question l'horizon d'une personne. Que se passe-t-il alors au plan de l'exigence de la responsabilité, de la notion transcendante de valeur? Nous sommes portés à penser que la question qui se pose lors de la conversion intellectuelle peut se ramener à celle-ci: est-il valable d'adopter cette théorie cognitive ainsi que la vision de l'objectivité et du réel qu'elle véhicule? est-ce vraiment bien d'être un sujet connaissant, fidèle aux exigences des notions transcendantes? Dans la délibération qui s'ensuit, le sujet pèse le pour et le contre, entrevoit les conséquences à court et à long terme que ce choix implique, en particulier la remise en question radicale et la désintégration de son horizon ancien, perçoit tout ce que cela pourra changer dans sa manière de penser, dans sa manière de travailler, dans le choix de sa méthode d'investigation. Il nous faut admettre cependant que nous n'avons pas de texte explicite de Lonergan exprimant de manière précise la question délibérative à l'oeuvre dans la conversion intellectuelle. Néanmoins il nous semble que toute la démarche d'Insight ainsi que les oeuvres postérieures posent implicitement cette question et sont une invitation à la conversion intellectuelle.

La délibération aboutit à un jugement de valeur. Ce jugement affirme normalement qu'il est vraiment bien de se convertir, qu'il vaut mieux assumer les difficultés de reconstruire sa vision du monde et de changer ses habitudes de vie que de continuer avec l'horizon ancien et les habitudes anciennes. Remarquons que ce jugement de valeur a un caractère particulier dans la conversion intellectuelle: c'est un jugement fondamental qui se répercutera sur tous les autres jugements de valeur que la personne portera en rapport avec l'activité cognitive.

Enfin dans la mesure où un sujet est vraiment responsable, ce qui est vraiment bien devient une valeur terminale, la valeur choisie par la liberté en vue d'être réalisée dans l'action. Cette décision implique un exercice vertical de la liberté, car elle se prend face à un nouvel horizon, et un horizon opposé de manière radicale à l'ancien. L'action qui suit la décision ne s'identifie pas à l'authenticité parfaite, car elle n'est qu'un point de départ. Mais elle marque le premier pas et un pas fondamental vers l'élimination progressive du mythe cognitif sous toutes ses formes. Lonergan écrit:

¹²⁰ Method., p. 241-242.

¹²¹ Ibid., p. 38.

Se libérer de cette méprise et découvrir le dépassement de soi propre au processus humain qui parvient à la connaissance, cela exige que l'on rompe avec des habitudes de penser et de parler profondément ancrées. Il faut devenir le maître de sa propre maison, ce qui n'est possible que lorsqu'on sait précisément ce qu'on fait quand on connaît. Il s'agit alors d'une conversion, d'un recommencement, d'un nouveau départ, qui ouvre la voie à de nouvelles clarifications et à de nouveaux développements.¹²²

2/ La conversion intellectuelle et le dépassement de soi

L'action fondamentale de celui qui se convertit au plan cognitif est de se dépasser lui-même. Nous avons vu que le dépassement de soi cognitif consistait dans la fidélité au dynamisme de l'intentionnalité consciente, ou si l'on veut, aux exigences des notions transcendantales formulées sous forme de trois préceptes: sois attentif! sois intelligent! sois rationnel! Celui qui se dépasse ainsi devient un être nouveau, orienté vers l'objet des notions transcendantales, présent à tout ce qui peut être donné, compris de manière intelligente, affirmé de manière rationnelle. Son authenticité le conduit à rejeter toute logique ou méthode qui le confine au niveau sensible ou au niveau intellectuel. Lonergan voit par exemple dans l'empirisme du XIXe siècle un cas d'inauthenticité intellectuelle, d'absence de conversion:

Cependant, les empiristes du dix-neuvième siècle concevaient l'objectivité comme le simple fait de voir tout ce qui est là pour être vu et de ne pas voir ce qui n'est pas là. En conséquence, ils demandaient que l'historien se montre purement réceptif, c'est-à-dire qu'il laisse entrer les impressions provenant des phénomènes, en excluant toute activité subjective.¹²³

Cette exigence de pure réceptivité de la part de l'historien provient en droite ligne du mythe cognitif: puisque la connaissance est comme un "regard", il s'agit d'être purement passif face au "réel", d'être comme une plaque photographique reflétant tout ce qui est perçu et uniquement ce qui est perçu, empêchant toute activité "subjective" d'intervenir. C'est ainsi que Ch.-V. Langlois, un historien français, n'osait plus composer de l'histoire et se contentait d'offrir à ses lecteurs un montage de textes.¹²⁴ L'authenticité cognitive demande le rejet de cette limitation au niveau empirique et oriente également les opérations conscientes vers l'intelligible, le vrai et le réel.

3/ La conversion intellectuelle et l'horizon

Le dépassement de soi cognitif entraîne un changement radical d'horizon. Ce changement est radical, car, entre l'horizon ancien et le nouveau qui émerge, il existe une différence fondamentale. Nous savons que l'horizon constitue la limite de nos connaissances et de nos intérêts. Or, dans la mesure où la personne était inauthentique, n'était pas orientée vers l'objet des notions transcendantales, elle excluait radicalement de son horizon tout ce qui est intelligible, vrai et réel. Par sa conversion elle devient un être nouveau et son horizon connaît un élargissement et une profondeur nouvelles, s'ouvre au réel,

¹²² *Method...*, p. 239-240.

¹²³ *Ibid.*, p. 231-232.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 201. Voir également R.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954, p. 54.

alors que ses anciennes limites s'évanouissent et sa vision monde, bâtie à partir seulement d'un ou de deux niveaux de conscience, se désintègre. C'est ainsi que, grâce à ce nouveau contexte et à ses présupposés, un nouveau développement génétique s'amorce. De même, la façon de comprendre ce que livre la tradition change pour devenir plus adéquate; car le converti sait maintenant ce que c'est que d'être intelligent et rationnel, il possède dans ses niveaux de conscience un point de référence pour comprendre et accueillir ce qui, dans la tradition, est fidèle aux exigences fondamentales de l'esprit. Ou encore les mots qu'il utilise changent de signification, car ils se réfèrent à de nouveaux objets. Lonergan nous en donne une illustration:

L'empirisme, l'idéalisme et le réalisme supposent trois horizons complètement différents et sans objets identiques communs. Un idéaliste ne veut jamais dire ce qu'un empiriste veut dire, et un réaliste ne veut jamais dire ce que les deux autres veulent dire. Un empiriste, par exemple, affirmera que la théorie des quanta ne peut atteindre la réalité physique elle-même, parce qu'elle traite seulement des relations entre les phénomènes. Un idéaliste sera d'accord, mais il ajoutera que, bien sûr, cela vaut pour toutes les sciences et, à vrai dire, pour l'ensemble de la connaissance humaine. Le réaliste critique sera en désaccord avec les deux: une hypothèse vérifiée est probablement vraie et ce qui est probablement vrai renvoie à ce qui, dans la réalité, est probablement tel.¹²⁵

Cette différence fondamentale dans la signification provient de la relation que nous avons déjà montrée entre le dépassement de soi et l'horizon.¹²⁶

¹²⁵ Method..., p. 239.

¹²⁶ Avant de quitter ces considérations sur la conversion intellectuelle, il n'est pas sans intérêt de nous demander: d'où vient la difficulté de la conversion intellectuelle? En effet il peut sembler à première vue exagéré d'insister tant sur le dépassement de soi et de faire d'une théorie cognitive l'objet d'une conversion. Ne suffit-il pas de poursuivre sa recherche du sujet connaissant comme en science on poursuit méthodiquement une investigation et arrive ainsi à des résultats sûrs, acceptés par la plupart. Pourtant l'observation nous oblige à avouer que le monde philosophique est divisé. Pourquoi la découverte et l'acceptation de soi comme sujet connaissant est-elle si difficile et exige une véritable conversion? Lonergan ne pose pas directement cette question, mais il nous donne à plusieurs reprises différents aspects de ce problème. Nous en avons relevé un certain nombre et c'est ainsi qu'il nous semble possible de faire quelques affirmations. En premier lieu, le mythe cognitif a son origine dans l'enfance avant même l'apparition de l'âge de raison (Method..., p. 214): l'être humain vit d'abord dans le monde de l'immédiateté ou n'existe que ce qui peut être vu, écouté, touché, senti, ressenti. Ses critères pour distinguer entre le "réel" et "l'imaginaire" se révèlent très pragmatiques (A Second..., p. 38): est réel ce qui peut être appréhendé maintenant par les cinq sens. C'est à ce monde de l'immédiateté qu'appartient d'abord l'être humain. En deuxième lieu, le monde de l'immédiateté possède un autre avantage que celui d'être le premier à faire son apparition: il offre un "sens rassurant de la réalité présente" (Ibid., p. 28), un monde facile où ne se rencontre pas "la tâche ingrate et épuisante de soulever des questions, de chercher, de maintenir la possibilité de douter" (Ibid., p. 28-29), un monde donné sans effort où il suffit que les sens fonctionnent normalement. En troisième lieu, le monde médiatisé par la signification se voit par contre hypothéqué par le fait d'apparaître plus tard dans la vie de l'enfant, de "procéder de manière beaucoup plus sophistiquée" (Ibid., p. 38) pour distinguer le réel de l'imaginaire, de ne découvrir son objet qu'au terme d'un long et difficile effort par lequel on questionne, cherche, saisie, formule, doute, vérifie. Et cet objet qui se révèle finalement ne peut être que pensé, et donc apporte une nouvelle frustration à la sensibilité. En quatrième lieu, la purification de la théorie cognitive et des critères d'objectivité hérités de l'enfance donne lieu à une crise, si bien que certains s'accrocheront toute leur vie au réalisme naïf" (Ibid., p. 30), ou encore essayerons de s'en libérer, mais en se fourvoyant dans diverses formes d'idéalisme ou de phénoménalisme (Idem). Quoi qu'il en soit, il existera toujours chez une personne des "tendances régressives vers les sentiments et les façons de faire infantiles" (Ibid., p. 38). En cinquième lieu, l'explicitation de soi comme sujet connaissant est très difficile. Car le processus dynamique de l'intentionnalité consciente n'est d'abord que "latent et implicite" (Christology today, inédit, p. 7), il est "vécu" (Idem) avant de pouvoir être thématisé. Même si une personne pose des jugements vrais, il lui est très difficile "d'objectiver les critères par lesquels

C. La conversion morale

Le deuxième type de conversion porte le nom de conversion morale. Lonergan nous le présente ainsi:

La conversion morale amène une personne à changer le critère de ses décisions et de ses choix en substituant l'adhésion aux valeurs à la recherche des satisfactions. Tant que nous sommes enfants ou mineurs, on nous persuade, on nous cajole, on nous commande, on nous force même à faire ce qui est bien. À mesure que notre connaissance de la réalité humaine s'accroît et que nos réponses aux valeurs humaines s'affermissent et s'affinent, nos guides nous laissent de plus en plus à nous-mêmes de telle sorte que notre liberté peut continuer son incessante marche en avant vers l'authenticité. Nous arrivons ainsi à ce moment existentiel où nous découvrons pour nous-mêmes que nos choix nous affectent autant que les objets choisis ou rejetés et qu'il revient à chacun de décider par lui-même ce qu'il fera de lui-même. C'est le temps d'exercer sa liberté verticale, et la conversion morale consiste alors à opter pour le vrai bien et même pour la valeur contre la satisfaction quand valeur et satisfaction entrent en conflit. Une telle conversion, bien sûr, reste loin de la perfection morale. Décider est une chose, agir en est une autre. On doit encore démasquer et corriger ses déviations aux plans individuel, collectif et général. On doit continuer à développer sa connaissance de la réalité et du potentiel humains tels qu'ils existent dans la situation présente. On doit maintenir une distinction entre les éléments de progrès et les éléments de déclin que comporte cette situation. On doit scruter sans répit ses réponses intentionnelles aux valeurs et leurs échelles implicites de préférence. On doit prêter attention aux critiques et aux protestations, et on doit rester disposé à apprendre des autres. Car la connaissance morale appartient en propre uniquement aux hommes moralement bons et, jusqu'à ce qu'on ait mérité ce titre, il faut savoir toujours progresser et apprendre.¹²⁷

Le texte distingue trois moments: la période antérieure à la conversion, le moment de la conversion et la phase qui suit la conversion. L'enfance appartient à la période qui précède-

elle sait que ses affirmations sont vraies" (Method..., p. 303). De plus, comme le rappelle constamment Lonergan, il ne suffit pas d'avoir lu Insight pour s'approprier comme sujet connaissant (Ibid., p. 260), mais il faut élever sa propre conscience, i.e. faire soi-même l'expérience de soi comme sujet attentif, intelligent, rationnel, puis comprendre les opérations de base et leurs relations dynamiques, poser un jugement sur ce qui a été compris, enfin agir en conséquence. En sixième lieu, à cette difficulté de la thématization vient se joindre l'oubli fréquent de tout l'effort d'apprentissage qu'a dû déployer une personne pour connaître ce qu'elle connaît maintenant, l'oubli que toutes ces choses qui lui semblent maintenant "évidentes" sont le fruit de plusieurs petites découvertes antérieures et non pas d'une intuition immédiate. C'est ainsi qu'elle oublie le moment où, enfant, elle a découvert ce qu'est une chaise et pense qu'il suffit de la regarder pour savoir ce qu'elle est. C'est ainsi, nous dit Lonergan, que son monde est un monde pictural où la relation originelle de l'activité cognitive avec l'image se fait par le regard (Collection, p. 236); "il existe alors quelque chose comme l'oubli de l'être" (Idem). Et pour paraphraser le mythe de la caverne dont nous parle Platon, nous affirmerons qu'il existe un besoin de quitter les ombres pour se tourner vers la lumière, "un besoin d'une conversion intellectuelle ex umbris et imaginibus in veritatem" (Idem).

Il nous faut remarquer que l'absence de conversion intellectuelle ne ternit pas la qualité morale d'une personne. De plus, l'affirmation qu'il manque à une personne une conversion intellectuelle comporte quelque chose de moins grave et moins accusateur que l'affirmation qu'il lui manque une conversion morale. Aussi Lonergan se permet-il de jouer au dialecticien et d'oser dire d'un certain nombre de personnes qu'il leur manque une conversion intellectuelle. Qui sont ces personnes au banc des accusés? Parmi les plus anciens il faut citer quelques pères de l'Eglise, tels Tertullien, Irénée, Clément d'Alexandrie (Philosophy of God..., p. 25-26). On doit surtout mentionner les tenants des diverses philosophies qui vont de l'empirisme à l'idéalisme en passant par le réalisme naïf. À cette liste noire viennent enfin se joindre des noms aussi prestigieux que ceux de Gilson (Collection, p. 202-220), Barth et Bultman (Method..., p. 318), Schönbauer (Christology today), Leslie Dewar (A Second..., p. 11-32).

¹²⁷ Method..., p. 240

de la conversion morale; car même si l'enfant fait vraiment ce qui est bien, son agir n'origine pas dans la perception de la valeur ainsi que dans une décision personnelle et responsable, mais il origine du désir de plaire aux parents et d'éviter la sanction. La croissance des connaissances de la réalité, l'affermissement et l'affinement de la réponse affective aux valeurs, l'exercice de plus en plus fréquent de la responsabilité personnelle à travers la délibération, le jugement de valeur et la décision conduit à la conversion morale. Lonergan situe cette conversion à un moment qu'il appelle moment existentiel, le moment où une personne découvre qu'elle est responsable de sa vie et qu'il lui appartient de choisir ce qu'elle veut être. La conversion morale consiste alors à délaisser la recherche de ces satisfactions qui ont guidé son enfance et à adopter désormais la valeur comme critère de ses choix. Cette conversion n'est qu'un point de départ, de telle sorte qu'il faut la distinguer de la phase suivante où une personne marche progressivement et lentement vers la perfection morale. De cette phase retenons trois aspects. On doit d'abord démasquer et corriger ses déviations aux plans individuel, collectif et général; car ces déviations sont diverses formes de désirs égoïstes qui empêchent radicalement la recherche de ce qui est vraiment bien. Ensuite, on doit continuer à développer sa connaissance de la réalité et du potentiel humain tels qu'ils existent dans la situation présente; autrement, malgré ses bonnes intentions, un individu posera une action qui fera plus de tort que de bien. Enfin, on doit scruter sans répit ses réponses intentionnelles aux valeurs et leurs échelles implicites de préférence; car la perception de la valeur forme, avec la connaissance de la réalité, le contexte de la recherche de ce qui est vraiment bien, de telle sorte qu'une affectivité qui se porte sur des fausses valeurs, ou dont l'intensité n'est pas en accord avec la valeur réelle de l'objet, biaisera la délibération, entraînera la personne vers ce qui n'est vraiment pas important au détriment de ce qui est plus urgent. Lonergan termine le paragraphe en affirmant que la connaissance morale appartient en propre uniquement aux hommes moralement bons; car l'homme n'est bon qu'en faisant ce qui est objectivement bien, et seul l'homme vertueux sait ce qui est objectivement bien.

Pour approfondir davantage la conversion morale et découvrir son processus, utilisons cette grille de lecture que nous avons établie en explicitant les éléments anthropologiques à l'oeuvre dans l'option fondamentale.

1/ La conversion morale et le sujet existentiel

Quelle connaissance de la réalité présuppose cette conversion? Notre texte antérieur nous donnait déjà la réponse lorsqu'il parlait du moment existentiel. Mais nous bénéficions d'autres textes qui sont explicites sur le sujet, tel celui-ci tiré de Collection:

Il existe un point critique dans le mouvement vers une autonomie toujours plus grande chez un sujet. Ce point est atteint quand celui-ci découvre pour lui-même qu'il lui revient de décider ce qu'il fera de lui-même. À première vue, faire par soi-même, décider par soi-même, découvrir pour soi-même se réfèrent à des objets. Mais, après réflexion, il lui apparaît que les actions, les décisions et les découvertes l'affectent plus profondément que les objets auxquels elles se réfèrent. Elles se groupent pour former en lui des dispositions et des habitus; elles déterminent ce qu'il est et ce qu'il deviendra.¹²⁸

¹²⁸ Collection, p. 242.

L'option fondamentale au plan moral présuppose donc la découverte chez l'homme que ses actions, ses décisions et ses connaissances affectent non seulement les objets autour de lui, mais également et surtout sa propre personne, déterminant progressivement son visage, ce qu'il est et ce qu'il sera. Par cette découverte il se rend compte qu'il lui appartient de décider pour lui-même ce qu'il veut faire de lui-même. Nous comprenons l'importance de cette saisie de son être moral, car la délibération, l'évaluation, la décision et l'action ne peuvent avoir lieu que si nous sommes d'abord "confrontés à nous-mêmes, à nos propres opérations, à nos propres buts"¹²⁹. À cette découverte Lonergan donne le nom de point critique ou moment existentiel et le situe au cours du développement vers l'autonomie chez l'être humain. Et si nous voulons plus de précision sur le moment de ce point critique, nous pouvons avoir recours à cette note que nous trouvons à la fin du chapitre sur la religion dans Method in Theology:

De fait, l'émergence du quatrième niveau, celui de la délibération, de l'évaluation et du choix, constitue un lent processus qui se produit entre les âges de trois et six ans... L'enfant entre donc progressivement dans le monde médiatisé par la signification et se réglant sur les valeurs, et l'on pense qu'il atteint, vers sept ans, l'âge de raison. Ces acquisitions marquent le début de l'authenticité humaine. Il faut avoir nettement dépassé l'agitation de la puberté pour devenir pleinement responsable aux yeux de la loi. Il faut avoir découvert par soi-même qu'il faut décider pour soi ce qu'on fera de soi-même; il faut s'être montré de taille à affronter ce moment de décision existentielle; et il faut continuer à le prouver dans toutes ses décisions, si l'on veut être une personne douée d'authenticité.¹³⁰

Ce point critique, appelé ici moment de décision existentielle, Lonergan le situe après l'âge de la puberté, après même l'âge où une personne est considérée comme pleinement responsable d'elle-même aux yeux de la loi.

Pour que cette découverte devienne un objet qui touche personnellement quelqu'un, elle doit être perçue comme une valeur, elle doit susciter une réponse affective. De quelle valeur s'agit-il ici? Lonergan répond ainsi:

Enfin le développement de la connaissance et le développement du sentiment moral mènent à la découverte existentielle, à la découverte qu'on est un être moral, à la prise de conscience que non seulement on choisit parmi divers plans d'action, mais aussi que par là on fait de soi un être humain authentique ou inauthentique. Avec cette découverte, émergent dans la conscience l'importance de la valeur personnelle et la signification de la responsabilité personnelle. On se rend compte que les jugements de valeur qu'on pose ouvrent la voie à l'accomplissement ou à la perte de soi.¹³¹

Le texte se trouve à reprendre ce que nous avons dit sur le point critique ou moment de décision existentielle. Il affirme cependant que la découverte de son être moral présuppose non seulement le développement de la connaissance mais également le développement de ses sentiments moraux. De plus, il ajoute qu'avec la découverte de soi-même comme être moral émerge à la conscience l'importance de la valeur personnelle et la signification de la responsabilité personnelle. Il existe donc une valeur qui est perçue à la suite de la découverte de son être moral, la valeur personnelle. Qu'est-ce exactement que

¹²⁹ Method..., p. 9.

¹³⁰ Ibid., p. 121.

¹³¹ Ibid., p. 38-39.

cette valeur personnelle? Lonergan nous la présente au cours de l'explicitation de la hiérarchie des valeurs: au bas de l'échelle on trouve la valeur vitale, puis vient la valeur sociale suivie par la valeur culturelle, et enfin, appartenant à un degré plus élevé, nous remarquons la valeur personnelle qui n'est dépassée que par la valeur religieuse¹³². Sur la valeur personnelle il écrit: "La valeur personnelle, c'est la personne en tant qu'elle se dépasse, qu'elle aime et qu'elle est aimée, qu'elle est source de valeurs pour elle-même et dans son milieu, qu'elle constitue une inspiration et un modèle pour d'autres"¹³³. De même, dans A Second Collection il affirme que la valeur personnelle se réfère à une personne "qui se donne à la tâche de réaliser les valeurs dans sa propre vie et de promouvoir leur réalisation dans la vie des autres"¹³⁴. Ainsi, avec la découverte qu'il lui appartient de décider pour lui-même ce qu'il veut faire de lui-même et, par là, de faire de sa personne un être authentique ou inauthentique, l'homme perçoit la valeur d'être quelqu'un qui se dépasse au plan moral; de cette façon il engendre la valeur non seulement de sa propre personne en devenant un être authentique, un être de qualité, mais également autour de lui, dans le monde dans lequel il vit. À la base de la conversion morale se trouve donc un amour des valeurs en général: "Ainsi la conversion morale va-t-elle, par delà la valeur vérité, aux valeurs en général"¹³⁵.

Avec l'apparition de ce nouvel horizon, que se passe-t-il au niveau de l'exigence de la responsabilité, de la notion transcendantale de valeur? Nous pouvons trouver un élément de réponse dans un texte de Method in Theology:

Cette liberté verticale (la liberté qui choisit l'horizon dans lequel elle veut évoluer) s'exerce implicitement lorsqu'on répond positivement aux motifs qui acheminent vers une authenticité toujours plus grande, ou lorsqu'on méconnaît, au contraire, ces motifs et qu'on se laisse glisser vers une identité de moins en moins authentique. Et cette même liberté verticale s'exerce explicitement lorsqu'on répond à la notion transcendantale de valeur en déterminant ce qu'il serait valable et approprié de faire pour soi-même et ce qu'il serait valable et approprié de faire pour son prochain. On se donne alors un idéal de l'homme et de son accomplissement et l'on se consacre à cet idéal.¹³⁶

Lonergan fait remarquer que l'orientation vers les valeurs peut être implicite ou explicite. La conversion morale explicite prend la forme d'une réponse à l'exigence de la notion transcendantale dans le nouveau contexte marqué par la perception de la valeur personnelle: est-il valable de faire de sa vie une vie orientée vers la réalisation des valeurs dans sa propre personne et autour de soi? La délibération qui suit devient un examen critique de l'idéal de l'homme et de son accomplissement auquel on veut se consacrer. Notons que cette délibération se réfère à des plans d'action concrets, car l'option fondamentale pour la valeur se fait à travers les possibilités d'engagement qu'offre une culture, comme le souligne Lonergan:

Il n'est pas possible de concevoir, d'engendrer et d'élever des enfants en dehors d'une communauté humaine, de même, il faut que chaque individu puisse se référer à un bagage de significations communes pour grandir en expérience, en compréhension et en jugement,

¹³² Method..., p. 31-32.

¹³³ Ibid., p. 32.

¹³⁴ A Second..., p. 169.

¹³⁵ Method..., p. 241-242.

¹³⁶ Ibid., p. 40.

et parvenir ainsi à découvrir par lui-même qu'il doit décider pour lui-même quoi faire de lui-même.¹³⁷

La délibération aboutit à un jugement de valeur. Ce jugement affirme normalement que ce but qui oriente toute la vie vers la réalisation de la valeur dans sa personne et autour de soi est vraiment bien, qu'il représente ce qu'il y a de plus important et qu'il ne doit être abandonné sous aucun prétexte. Un tel jugement est fondamental, non seulement parce qu'il guide la liberté dans son option fondamentale, mais également parce que, en jugeant positivement le nouvel horizon, il est à la source de tous les autres jugements de valeur qui suivront. C'est ce point qu'affirme Lonergan lorsqu'il écrit: "C'est dans une telle liberté verticale implicite ou explicite que se trouvent les fondements des jugements de valeur"¹³⁸.

Enfin, dans la mesure où un sujet est vraiment responsable, ce qui est vraiment bien devient une valeur terminale, la valeur choisie par la liberté. Cette valeur qui est ainsi choisie, c'est la valeur personnelle. Or nous avons vu que, corrélativement à la valeur terminale, on trouve la valeur originaire qui fait le choix. De plus, Lonergan affirme que dans la mesure où une personne opte pour l'authenticité, qu'elle choisit d'être source de valeur pour sa propre personne et autour d'elle la valeur terminale et la valeur originaire coïncident:

Puisque l'homme peut connaître et choisir l'authenticité et le dépassement de soi, les valeurs originaires et les valeurs terminales peuvent coïncider. Quand chaque membre de la communauté veut l'authenticité pour lui-même et la promeut de toutes ses forces chez les autres, alors les valeurs originaires, celles qui choisissent, et les valeurs terminales, celles qui sont choisies, se recouvrent et s'imbriquent.¹³⁹

Nous remarquons donc que la valeur personnelle et la valeur originaire se réfèrent à la même réalité et c'est ainsi que nous pouvons affirmer que, dans la conversion morale, les valeurs originaire, terminale et personnelle coïncident. Mais cette conversion explicite semble assez rare aux yeux de Lonergan, car l'exercice verticale de la liberté implique un haut niveau de lucidité. À ce sujet il écrit:

En outre, une décision délibérée affectant l'horizon de quel-qu'un constitue une réalisation remarquable. La plupart des gens, en effet, se laissent dériver vers un horizon communément accepté, sans se rendre compte qu'il existe un grand nombre d'horizons. Ne faisant pas usage de leur liberté verticale, ils n'abandonnent pas l'horizon dont ils héritent, pour passer à un autre dont ils auraient découvert la supériorité.¹⁴⁰

Notons enfin que cette décision qui engage la vie ne peut être prise une fois pour toutes; l'horizon fondamental doit être rechoisi continuellement au cours de la vie:

Au cours de cette vie on ne dépasse jamais ce point critique. C'est une chose pour un individu que de décider ce qu'il fera de lui-même, i.e. un catholique, un religieux, un jésuite, un prêtre, mais c'en est une autre d'exécuter la décision. Les résolutions d'aujourd'hui ne pré-déterminent pas les choix libres de demain, ou de la semaine prochaine, ou de l'année

¹³⁷ Method..., p. 79.

¹³⁸ Ibid., p. 40.

¹³⁹ Ibid., p. 51.

¹⁴⁰ Ibid., p. 269.

prochaîne, ou ceux qui surviendront dans dix ans. Ce qu'on a réalisé demeure toujours précaire: cela peut chanceler, s'effondrer et être anéanti. Ce qu'il faut encore réaliser peut apparaître toujours plus ample et plus profond. Le fait de relever ce défi amorce un développement qui a pour conséquence de dévoiler un défi nouveau et encore plus sérieux.¹⁴¹

2/ La conversion morale et le dépassement de soi

La conversion morale entraîne un changement de vie, un être nouveau. Elle est le point de départ dans le dépassement de soi moral ou réel. Ce dépassement provient de la fidélité à l'exigence de la notion transcendante qui peut être formulée sous forme d'un précepte: sois responsable! Et c'est lui qui est à la source de la bienveillance et de la bienfaisance, bref de l'amour vrai. "Ce dépassement de soi au niveau moral, écrit Lonergan, c'est la possibilité de la bienveillance et de la bienfaisance, de la collaboration honnête et de l'amour vrai; c'est la possibilité d'échapper complètement aux limites qui enferment l'animal dans son habitat, pour devenir une personne dans une société humaine"¹⁴². Notons que ce dépassement de soi s'exerce au sein d'une communauté humaine de telle sorte que "les individus n'agissent pas uniquement pour répondre à leurs besoins, mais ils coopèrent afin de répondre à leurs besoins respectifs"¹⁴³. Enfin le dépassement de soi moral est une orientation vers la valeur et tout ce qui est vraiment bien, et implique donc l'exclusion des orientations contraires, de tout ce qui l'empêche d'atteindre son objet:

De même que l'orientation constitue, pour ainsi dire, la direction du développement, ainsi la conversion est un changement de direction, un changement pour le mieux. On se libère alors de ce qui est inauthentique pour grandir en authenticité. On renonce aux satisfactions nuisibles, dangereuses et trompeuses. Les craintes d'inconfort, de douleur, de privation ont moins d'emprise sur quelqu'un et risquent moins de le détourner de sa voie. On perçoit des valeurs qu'on n'entrevoit pas auparavant. On change ses échelles de préférence. Les erreurs, les rationalisations et les idéologies tombent et se détruisent, permettant ainsi au sujet de s'ouvrir aux choses telles qu'elles sont et à l'homme tel qu'il devrait être.¹⁴⁴

3/ La conversion morale et l'horizon

Le dépassement de soi moral entraîne un changement radical d'horizon. L'horizon ancien, qui se limitait à ce qui sert les intérêts et les besoins individuels, ou encore à ce qui est plaisant, satisfaisant ou agréable, se désintègre avec l'apparition du monde nouveau, le monde des valeurs. Aussi la personne doit-elle reconstruire peu à peu sa vision morale du monde. Elle comprend maintenant la signification véritable de la responsabilité personnelle et elle est en mesure de bien saisir la parole de ses contemporains et de la tradition culturelle qui s'y réfèrent, car il existe en elle un nouveau point de référence fondamental, i.e. le niveau responsable de l'intentionnalité consciente; dès lors "émergent dans la conscience, écrit Lonergan, l'importance de la valeur personnelle et la signification de la responsabilité personnelle."¹⁴⁵ Enfin cet horizon fonde la véritable vie communautai-

¹⁴¹ Collection., p. 242-243.

¹⁴² Method..., p. 104.

¹⁴³ Ibid., p. 52.

¹⁴⁴ Idem.

¹⁴⁵ Ibid., p. 38.

re, car elle permet à des hommes qui partagent une même expérience d'avoir une orientation de vie et des engagements semblables ou complémentaires; inversement, sans un même horizon fondamental, la vie communautaire est radicalement impossible. Pour Lonergan les personnes ne sont pas unies par un lieu géographique déterminé mais "par une expérience commune, par des saisies communes ou complémentaires, par de semblables jugements de réalité ou de valeur, par de semblables orientations de vie"¹⁴⁶.

Nous avons maintenant terminé notre esquisse de la conversion intellectuelle et morale et, par là, de l'anthropologie de Lonergan en rapport avec la conversion. Pour passer à l'analyse de la conversion religieuse, il nous faut au préalable préciser son contexte religieux. C'est ce qui justifie notre prochain chapitre. Mais avant d'amorcer ce travail, jettons un regard rétrospectif sur l'ensemble de ce premier chapitre. Notre démarche a consisté à repérer les éléments anthropologiques de la conversion. C'est ainsi que nous avons commencé par analyser l'horizon, car la conversion provoque un changement radical d'horizon. Cette analyse nous a conduit à chercher le facteur qui expliquait les différences fondamentales d'horizon et, par là, leur changement radical. Et c'est dans la notion de dépassement de soi que nous avons trouvé la réponse à nos interrogations. Restait à savoir comment une personne optait pour ou contre le dépassement et cela nous a entraîné vers le sujet existentiel et la structure du choix responsable. Au terme, nous avons pu aborder la question de la conversion et, en utilisant les éléments anthropologiques que nous avons trouvés et en faisant la démarche inverse, analyser les deux types de conversion humaine. Tout ceci fournit non seulement le contexte anthropologique de la conversion religieuse, mais lui donne un point de comparaison.

¹⁴⁶ Method..., p. 50-51.

Chapitre deuxième: le contexte religieux

Nous avons limité jusqu'ici notre réflexion à la dimension proprement humaine de l'homme, à ce qu'on appelle traditionnellement la nature. Il faut maintenant centrer notre attention sur la dimension religieuse de l'homme, ce qu'on appelle traditionnellement la surnature ou la grâce. Formulons ainsi la question qui commande ce chapitre: en quoi consiste l'élément ou le facteur spécifiquement religieux ou surnaturel qui vient s'insérer dans la nature humaine pour la transformer? Afin de répondre à cette question, nous suggérons une piste: être attentif aux textes scripturaires qu'utilise Lonergan et à l'interprétation qu'il en donne. Car même si ce que nous cherchons pouvait se découvrir au sein d'une analyse du phénomène religieux¹, il nous est présenté par Lonergan à l'intérieur de l'interprétation chrétienne. Cette piste nous conduit principalement à deux textes du Nouveau Testament, le chapitre cinq, verset cinq, de l'épître de s. Paul aux Romains ainsi que la première épître à Timothée, chapitre deux, verset quatre.

1- Romains 5,5

Pour qui a fréquenté quelque peu les écrits récents de Lonergan, en particulier Method in Theology, il ne fait aucun doute que le texte scripturaire le plus important tant du point de vue de la fréquence avec laquelle il est cité que du rôle qu'il joue dans l'explicitation de l'expérience religieuse, c'est celui de l'épître de s. Paul aux Romains, chapitre cinq, verset cinq: "...l'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par le Saint Esprit qui nous fut donné". Quel sens prend ce verset chez Lonergan? La première mention que nous en avons se trouve dans un exposé donné en 1968 pour le Catholic Theological Society of America et reproduit dans A Second Collection sous le titre de Natural Knowledge of God:²

Que désigne finalement la religion sinon un dépassement de soi complet. Il s'agit de l'amour que Dieu répand dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous fut donné (Rm 5,5). C'est l'amour qui est en Jésus Christ et que s. Paul décrit en ces mots: "Oui, j'en ai l'assurance: ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni le présent ni l'avenir, ni les puissances, ni les forces des hauteurs ni celles des profondeurs, ni aucune autre créature, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur" (Rm 8, 38s). Cet amour ne se réfère pas à tel ou tel acte d'amour mais à un être-en-amour radical, à un premier principe qui est source de nos pensées, de nos paroles, de nos actions et de nos omissions, un principe qui nous écarte du péché et nous pousse à la prière comme à la pénitence, un principe qui peut devenir toujours davantage ce qui domine d'une manière discrète mais passionnée toute notre vie.³

¹ Voir Olivier Rabut, L'expérience religieuse fondamentale, Tournai, Casterman, 1969. Lonergan se fait à quelques reprises l'écho de ce livre. Voir Method..., p. 122 et 290.

² A Second..., p. 117-133. Notons cependant que, si l'on fait exception du verset paulinien, Lonergan se réfère à cette même réalité bien avant cet article. Dans une conférence donnée en 1964, il affirme déjà que "l'amour de Dieu, être en amour avec Dieu, peut être l'objet d'une expérience aussi totale, aussi dominante, aussi irrésistible et aussi durable que celle de l'amour humain" (Collection, p. 250). Nous sommes ainsi portés à penser que l'utilisation de Rm 5,5 est venue ultérieurement à son explicitation de l'expérience religieuse et lui sert plus de texte justificatif que de point de départ.

³ A Second..., p. 129.

Analysons le sens donné au verset de s. Paul dans ce contexte. Nous remarquons tout d'abord que l'accent porte sur le don de l'amour de Dieu. Ceci suscite une question: dans l'expression amour de Dieu, le mot Dieu est-il pris comme sujet ou comme objet? S'agit-il de la manifestation de l'amour de Dieu pour nous ou bien de l'amour qui a Dieu pour objet? Si nous considérons les diverses utilisations qu'en fait Lonergan, nous nous retrouvons avec des indices contradictoires: d'une part, lorsqu'il veut résumer ce verset paulinien, il emploie l'expression God's love (l'amour de Dieu pour nous)⁴; d'autre part, ce verset se trouve très souvent dans le contexte où l'amour de Dieu est mis en parallèle avec l'amour du conjoint et des enfants ainsi qu'avec l'amour de la communauté humaine, de telle sorte qu'il désigne un amour qui a Dieu pour objet. Prenons comme exemple ce passage:

Le fait d'être en amour avec Dieu existe. S. Paul a parlé de cet amour lorsqu'il écrivait aux Romains: "L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit de Dieu qui nous fut donné (Rm 5,5).⁵

Comment concilier ces deux aspects de l'amour de Dieu? Il nous semble que Lonergan désigne ici l'amour qui habite Dieu. Or l'amour qui habite Dieu vient de Lui et retourne à Lui, en ce sens qu'il a Dieu pour origine et Dieu pour terme. Et dans la mesure où il est donné à l'homme en partage, il conserve ses traits propres: il est dans l'homme un principe d'origine divine et orienté vers Dieu, et c'est ainsi que l'homme est capable d'aimer Dieu. L'amour de Dieu pour nous consiste donc à nous faire partager ce qu'on peut appeler sa vie divine, ou son être, ou sa nature, mais que Lonergan désigne par un seul mot, amour; cet amour a Dieu pour origine et Dieu pour objet. Ceci nous aide à comprendre pourquoi Lonergan parle presque indistinctement de being in love with God (être en amour avec Dieu) et de God's love (l'amour de Dieu pour nous) en référence à l'amour de Dieu. Un passage l'illustre bien:

La racine et le terrain réels de l'unité consistent plutôt dans le fait d'être en amour avec Dieu (being in love with God) - le fait que l'amour de Dieu (God's love) a été répandu dans le plus intime de nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5,5).⁶

En deuxième lieu, cet amour est un don gratuit. À plusieurs reprises on retrouve l'expression amour de Dieu précédée explicitement du mot don⁷. Ceci signifie que l'amour de Dieu ne relève pas de la nature humaine et n'est pas inné; il relève de l'initiative de Dieu, car rien ne l'obligeait à agir ainsi envers l'homme.

En troisième lieu, cet amour a été répandu dans nos coeurs. Lonergan y voit le caractère immanent de l'amour de Dieu; celui-ci devient un principe intérieur:

Tout en étant transcendante, la réalité divine est également immanente dans le coeur des hommes. Selon s. Paul, notre corps est le temple de l'Esprit Saint; selon le Coran, Dieu est plus près de nous que notre poulx; selon s. Augustin, Il nous est plus présent que nous à nous-mêmes; selon la mystique de l'Inde ancien, l'homme ne fait qu'un avec Brahma.⁸

⁴ Voir Method..., p. 105, 282, 327, 340; voir également A Second..., p.171, 204, 260.

⁵ A Second..., p. 145. Voir aussi p. 153; Method..., p. 105, 278.

⁶ Method..., p. 327.

⁷ Voir A Second..., p. 153; Method..., p. 282, 327, 340.

⁸ A Second..., p. 150.

Lorsqu'il est donné, l'amour de Dieu n'agit pas comme de l'extérieur mais comme de l'intérieur. Il transforme l'être de l'homme en un être-en-amour, si bien qu'il existe chez l'homme "une capacité d'être saint, une capacité d'aimer qui, si on se réfère à son immédiateté, l'oriente non pas vers la figure passagère de ce monde mais vers une réalité mystérieuse, immanente et transcendante, que nous appelons Dieu"⁹; cette capacité se trouve vraiment dans l'homme tout en étant l'oeuvre de Dieu. Pour désigner cet être-en-amour, Lonergan utilise souvent l'expression état dynamique d'être en amour avec Dieu¹⁰. Il s'agit d'un état, car nous sommes en face non pas d'actions précises mais de ce qui est à la source des actions; nous sommes en face d'un être, et donc d'une puissance déterminée. Mais il s'agit d'un état dynamique, car cette puissance est active, elle engendre une série d'actes:

Il existe une différence profonde entre des actes particuliers d'amour et l'état dynamique auquel nous nous référons lorsque nous parlons du fait de se mettre à aimer ou d'être en amour. Cet état dynamique, même s'il a ses causes, ses conditions et ses occasions, n'en demeure pas moins, une fois qu'il a pris naissance et aussi longtemps qu'il dure, un premier principe dans la vie d'un individu. Il est la source ou l'origine qui anime et colore les pensées et les sentiments, les espoirs et les craintes, les joies et les peines.¹¹

Enfin, le lieu où se situe l'action de ce premier principe, le lieu où est répandu l'amour de Dieu, c'est le coeur. Nous avons déjà eu l'occasion d'établir que, pour Lonergan, le coeur se réfère au sujet existentiel ou sujet responsable, le niveau des sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs et des opérations commandées par la notion transcendante de valeur.

En quatrième lieu, le don de l'amour de Dieu se fait par la médiation de l'Esprit-Saint. Il semble que, pour Lonergan, le Saint Esprit s'identifie à l'amour de Dieu de telle sorte que, donner le Saint-Esprit, c'est donner l'amour de Dieu. Cette affirmation se comprend très bien dans le contexte de la théorie trinitaire de s. Thomas d'Aquin.¹²

En cinquième lieu, Lonergan identifie cet amour de Dieu à l'amour qui est dans le Christ. Comment comprendre ce "dans le Christ"? S'agit-il de l'amour que le Christ a manifesté en notre faveur ou bien de l'amour animant la vie du Christ et ayant Dieu pour objet?¹³ A ce propos un texte de Collection peut nous éclairer:

De même que le Christ ne s'est pas servi de son humanité comme d'un moyen pour atteindre une fin, car il possédait la fin, la vision de Dieu, et son amour pour nous provenait d'une surabondance d'amour, ainsi ceux qui sont unis au Christ participent à sa charité: ils aiment Dieu super omnia et peuvent alors aimer leur prochain comme eux-mêmes; ils ont part à cette charité, car ils sont les temples de l'Esprit du Christ, les membres de son corps, les enfants adoptifs de ce Père que le Christ pouvait appeler Abba.¹⁴

⁹ A Second..., p. 146.

¹⁰ Voir Method..., p. 33, 106, 107, 110, 115, 119, 120, 122, 240, 289, etc.

¹¹ A Second..., p. 145.

¹² Voir B. Lonergan, Verbum: Word and Idea in Aquinas, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967, p. 201-204.

¹³ Notons que la Bible de Jérusalem et la TOB traduisent ce απο της αγαπης του θεου χριστω ιησου του κυριου ημων par "l'amour de Dieu manifesté en Jésus Christ notre Seigneur".

¹⁴ Collection, p. 249.

Ceux qui sont unis au Christ, nous dit Lonergan, participent à la charité qui était dans le Christ, parce qu'ils sont les temples de l'Esprit Saint. L'amour de Dieu dans le Christ se réfère donc à l'Esprit qui animait la vie du Christ et auquel a part le chrétien. Mais cette interprétation ne s'oppose nullement à celle voulant qu'il s'agisse de l'amour que le Christ a manifesté pour nous: c'est le même Esprit qui conduisait le Christ, suscitait son amour pour le Père et pour tous les hommes, et c'est encore cet Esprit qui est donné aux hommes avec la glorification du Christ.

L'amour de Dieu, qui est l'oeuvre de l'Esprit Saint en nous, constitue donc l'élément divin ou le facteur spécifiquement surnaturel qui vient s'insérer dans la nature humaine pour la transformer. Mais nous pouvons immédiatement poser la question: en quoi cet amour a-t-il un caractère surnaturel? En effet il n'y a pas une réalité plus naturelle et plus humaine que l'amour. De plus, dire que l'amour de Dieu est surnaturel, parce qu'il est l'oeuvre de l'Esprit ou parce qu'il a Dieu pour objet, ne nous avance pas beaucoup, car cela ne nous dit pas quels sont les traits de cet amour dont l'Esprit est à l'origine et dont Dieu est l'objet. Il nous semble donc important de nous demander: qu'est-ce qui distingue l'amour divin de l'amour humain? A ce sujet la réponse de Lonergan est très claire:

Le fait d'être en amour avec Dieu, tel qu'on l'expérimente, signifie qu'on aime sans aucune restriction. Tout amour comporte un abandon de soi, mais l'amour qui habite celui qui aime Dieu n'a ni limite, ni restriction, ni condition, ni réserve. Il se vit de tout son coeur et de toute son âme, de tout son esprit et de toutes ses forces.¹⁵

L'amour humain et l'amour divin représentent tous deux un mouvement affectif vers celui avec lequel on veut s'unir et dont on cherche le bien. Mais le premier se révèle un amour limité commandant un abandon limité, tandis que le second est un amour illimité commandant un abandon sans réserve et total: celui-ci est à la mesure de la connaissance qu'a Dieu de lui-même et du regard qu'il porte sur le monde.¹⁶

Dire que l'amour de Dieu constitue le facteur spécifiquement surnaturel qui vient s'insérer dans la nature humaine pour la transformer suscite une autre question: quel est le rapport entre cet amour et ce qu'on appelle traditionnellement la grâce, et plus particulièrement la grâce sanctifiante? En effet, dans la théologie traditionnelle, l'élément spécifiquement surnaturel qui transforme la nature, c'est la grâce. Lonergan aborde à quelques reprises ce sujet. Contentons-nous d'un texte qui peut résumer sa pensée:

Ce don que nous venons de décrire est en réalité la grâce sanctifiante, mais il s'en distingue au plan des notions. La différence notionnelle vient du fait qu'il existe différentes phases dans la signification. Parler de grâce sanctifiante relève de cette phase de la signification où les mondes de la théorie et du sens commun sont distincts sans encore avoir été explicitement distingués du monde de l'intériorité ni fondés en lui. Parler de l'état dynamique d'être en amour avec Dieu appartient à l'étape de la signification où le monde de l'intériorité est devenu le fondement explicite du monde de la théorie et de celui du sens commun. Ainsi donc, à cette étape de la signification, le don de l'amour de Dieu se présente d'abord comme une expérience, et c'est ensuite seulement qu'il s'objective dans des catégories théoriques.

¹⁵ A Second..., p. 171.

¹⁶ Sur la relation entre le Verbe intérieur de Dieu et l'Amour, voir Verbum..., par exemple p. 98-101.

Notons enfin que cet état dynamique est en lui-même la grâce opérante; mais ce même état, en étant que principe d'actes d'amour, d'espérance, de foi, de repentir etc., c'est la grâce coopérante.¹⁷

Il n'existe donc pas de différence réelle entre l'amour de Dieu en nous et la grâce sanctifiante: ces deux expressions se réfèrent à la même réalité. Cependant Lonergan fait remarquer que, s'il n'existe pas de différence réelle entre ces deux significations, il existe néanmoins une différence notionnelle. Qu'est-ce à dire? Nous avons eu l'occasion de voir que toute affirmation se situe dans un contexte, et c'est ce contexte qui lui donne sa signification véritable. Or parler de grâce sanctifiante et parler d'amour de Dieu, c'est se référer au même objet mais à l'intérieur de deux contextes différents. Par contextes différents, Lonergan entend les diverses phases de la signification. Il serait trop long de présenter de manière satisfaisante ce que sont ces phases de la signification¹⁸. Mentionnons simplement qu'il existe pour Lonergan quatre domaines de la signification. Le premier porte le nom de domaine du sens commun: c'est dans ce domaine que se situe le langage ordinaire, le langage des images et des symboles; c'est dans ce domaine que nous sommes préoccupés par les problèmes pratiques de tous les jours et essayons de les résoudre, que nous décrivons les choses telles qu'elles apparaissent par rapport à nous. Le deuxième porte le nom de domaine de la théorie: c'est dans ce domaine que se situe le langage technique comme celui qu'on trouve dans les diverses sciences; c'est dans ce domaine qu'une personne se préoccupe d'expliquer le mieux possible les phénomènes, montrant les relations intelligibles qui existent entre eux et les intégrant à l'intérieur d'un système cohérent. Le troisième porte le nom de domaine de l'intériorité: c'est dans ce domaine que se situe le langage psychologique utilisé par Lonergan; ce domaine prend son point de départ, non pas dans les données des sens comme on le remarque dans les diverses sciences modernes, mais dans les données de la conscience; on y essaie d'analyser et de comprendre le dynamisme de l'esprit, de repérer ses éléments fondamentaux ainsi que leur relations dynamiques, d'établir par là la source a priori et universelle de toute connaissance et de toute action. Enfin le quatrième porte le nom de domaine de la transcendance: c'est dans ce domaine que se situe l'expérience religieuse, l'amour qu'il répand dans notre cœur par l'Esprit Saint. Or Lonergan se sert de ces quatre domaines non seulement pour désigner quatre contextes dans lesquels peut se situer aujourd'hui une affirmation, mais également pour établir les phases de l'histoire de la pensée humaine. Ainsi la première phase de cette histoire se situe uniquement dans le domaine du sens commun et se réfère à toute cette période allant des débuts de l'humanité jusqu'à l'apparition des philosophes grecs. La deuxième phase apparaît principalement avec des philosophes comme Platon et Aristote, avec la naissance du langage technique et de la pensée systématique; on y trouve non seulement le domaine du sens commun mais également le domaine de la théorie. C'est à cette phase qu'appartiennent la théologie médiévale et la pensée de s. Thomas. Notons qu'avec l'apparition du domaine de la théorie le domaine du sens commun ne disparaît pas pour autant; il se produit plutôt ce que Lonergan appelle une différenciation de la conscience par laquelle les deux domaines

¹⁷ Method..., p. 107.

¹⁸ Ibid., p. 81-99.

coexistent tout en ayant leur rôle propre et leur langage propre¹⁹. La troisième phase voit le jour avec la philosophie moderne et le tournant anthropologique par lequel les données de la conscience deviennent le point de départ de la réflexion. S'il faut établir une ligne de démarcation, nous pouvons la poser en Descartes²⁰. Ici encore, la nouvelle différenciation de la conscience n'a pas pour conséquence de rejeter le domaine du sens commun et celui de la théorie, mais d'apporter une triple spécialisation fondamentale de la pensée, de fournir trois contextes où peut se situer une affirmation. Quant au domaine de la transcendance, il ne constitue pas une phase particulière de l'histoire humaine, car il coïncide avec le don de l'amour de Dieu; dans la mesure où une personne accueille ce don, le domaine de la transcendance coexiste avec les domaines du sens commun, de la théorie et de l'intériorité. Or, nous dit Lonergan, l'expression grâce sanctifiante appartient au domaine de la théorie et à cette phase de l'humanité où coexistent le domaine du sens commun et celui de la théorie, mais où on n'a pas encore clairement distingué ces deux domaines à l'aide du domaine de l'intériorité, et où on n'a pas encore trouvé dans ce dernier leur fondement. C'est ainsi que s. Thomas parle du don de Dieu dans le contexte théorique où la métaphysique occupe le rang de science première et où on présente l'homme en termes d'acte, de puissance, d'habitus, d'essence de l'être. Par contre, l'expression état dynamique d'être en amour avec Dieu appartient à cette phase où est survenue la troisième différenciation de la conscience et où existent les quatre domaines de la signification. Dès lors, continue Lonergan, il faut d'abord parler du don de Dieu en commençant par une description de l'expérience religieuse; l'objectivation de cette expérience en catégories théoriques représente une étape ultérieure. Enfin, si on veut poursuivre le parallèle entre le contexte métaphysique et le contexte de l'intériorité, on dira que la distinction entre grâce opérante (l'action de Dieu seul) et grâce coopérante (action conjuguée de Dieu et de la liberté humaine) devient avec Lonergan la distinction entre l'état dynamique lui-même, l'être-en-amour, et les actes qui originent de ce principe, i.e. les actes d'amour, d'espérance, de foi, de repentir, d'adoration etc.

Avant de quitter cette réflexion sur l'amour de Dieu, nous voulons poser une dernière question: l'interprétation donnée par Lonergan de Rm 5,5 et le rôle qu'il lui fait jouer correspond-elle à la pensée de s. Paul? Ayons donc recours à des exégètes.

Les travaux exégétiques sur ce verset ne sont pas très abondants. Il faut probablement y voir un signe que la pensée paulinienne ne soulève pas ici de difficultés majeures. On trouve néanmoins quelques points obscurs, en particulier l'expression amour de Dieu: faut-il entendre Dieu comme le sujet ou comme l'objet de l'amour? De fait, au plan de l'analyse grammaticale du texte grec le génitif peut être le sujet ou le complément d'objet. Ceci explique pourquoi, dans l'histoire des commentaires exégétiques, certains ont traduit ce verset de l'épître aux Romains par l'amour de Dieu à notre égard et d'autres par notre amour pour Dieu. W. S. Plumer nous fait la liste de ceux qui ont opté pour l'une ou l'autre interprétation: dans le premier camp on trouve des noms comme Chrysostome, Ambroise, Luther, Calvin, Cajetan, et dans le deuxième des noms comme Théodoret, Augustin,

¹⁹ Même le plus grand des savants ne peut pas toujours être occupé à faire des recherches et doit à un moment ou l'autre se nourrir, voyager, entrer en relation avec des personnes, et ainsi fonctionner au plan pratique comme au plan théorique.

²⁰ Voir Method..., p. 316.

Anselme²¹. La majorité des exégètes modernes s'entendent pour trancher la question en faveur de la première interprétation, i.e. Dieu comme sujet²². Et la raison invoquée est fort simple: le contexte, en particulier les versets 6 à 8, se réfèrent exclusivement aux preuves de Dieu de son amour. Aussi un C.K. Barret affirme que "ce que Paul voulait dire aurait été exprimé avec plus de clarté s'il avait écrit: l'Esprit a été répandu dans nos coeurs, et dès lors l'amour de Dieu pour nous est devenu pleinement opérant, à la fois en nous rendant conscient de sa présence, à la fois en nous transformant"²³. Il s'agit donc de l'amour de Dieu pour nous. Mais nous remarquons qu'aussitôt après avoir apporté ces précisions, on s'empresse d'ajouter que cet amour transforme la personne; "il est l'acte de Dieu à notre égard, nous dit Bornkamm, mais en même temps sa force agissante en nous"²⁴. De même, C. Spicq écrit:

D'une part, la charité est versée par Dieu; d'autre part, une faculté, une puissance est donnée (cf διδοται, 1 Co 12, 8), pour que l'homme la reçoive et la retienne, la fasse sienne, puisse l'éprouver et en vivre. L'amour de Dieu pour nous devient notre amour.²⁵

Ainsi, en comparant l'interprétation de Lonergan et celle des exégètes modernes, nous remarquons d'abord une différence mineure: alors que ceux-ci mettent l'accent sur l'amour de Dieu pour nous, Lonergan insiste plutôt sur la nature amoureuse de Dieu qui nous est communiquée, nous transforme et nous rend capable d'aimer Dieu. Mais ces différences sont mineures, car on ne peut dissocier ces deux aspects: dans Rm 5,5 s. Paul se réfère d'abord à l'amour que Dieu manifeste à notre égard, mais il est également vrai pour lui que cet amour ne peut que nous transformer, qu'il prend la forme du don de l'Esprit, si bien que l'homme peut s'écrier: Abba. L'utilisation faite par Lonergan de ce verset se justifie donc pleinement selon nous. Mais il y a plus. Nous savons que Lonergan se sert de Rm 5,5 pour définir l'expérience religieuse. Or il se trouve un exégète qui émet des considérations semblables, C. Spicq:

Dès lors, le justifié est assuré de posséder Dieu en lui-même; le possédant dans son amour, il sait que tous les dons du salut lui seront communiqués (Rm 8, 28.32). Il ne s'agit pas seulement, semble-t-il, d'une connaissance spéculative, mais d'une expérience religieuse. L'effusion de l'agapè étant un lien réel et vivant entre Dieu et le croyant, celui-ci peut en prendre une certaine conscience.²⁶

De même, nous avons vu que Lonergan identifie le don de l'amour de Dieu avec la grâce sanctifiante. Encore ici, Spicq va dans le même sens: "δια πνευματος αγιου, écrit-il, serait l'équivalent de ce que la théologie appelle la 'grâce sanctifiante' ou même la 'vertu' de charité"²⁷.

²¹ W. S. Plumer, Commentary on Romans, Grand Rapids, Kregel Publications, 1971, p. 197-200.

²² Voir C.K. Barret, The Epistle to the Romans, London, Adam & Charles Black, 1962, p. 104-105; G. Bornkamm, Paul apôtre de Jésus-Christ, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 297; C.H. Dodd, The Epistle of Paul to the Romans, London, Hoder and Stoughton, 1954, p. 74; F.-J. Leenhardt, L'Épître de s. Paul aux Romains, Neuchâtel, Delachaux Niestlé, 1957, p. 79; R. Schnackenburg, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament, Bruges, Desclée de Brouwer, 1971, p. 233-234; C. Spicq, Agapè, t. 2, Paris, Gabalda, 1959, p. 175.

²³ C.K. Barret, op. cit., p. 105.

²⁴ G. Bornkamm, op. cit., p. 297.

²⁵ C. Spicq, op. cit., p. 178.

²⁶ C. Spicq, op. cit., p. 177.

²⁷ C. Spicq, op. cit., p. 178.

2- 1 Tm 2,4

En plus du verset cinq du cinquième chapitre de l'épître aux Romains, il existe une autre citation tirée de l'Écriture que nous retrouvons avec moins de fréquence dans les écrits de Lonergan mais qui joue un rôle tout aussi important. Cette citation se réfère à la première épître à Timothée, chapitre deux, verset quatre: "... lui (Dieu notre Sauveur) qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité". Quelle signification Lonergan donne-t-il à ce verset et comment l'utilise-t-il? Sur ce point nous bénéficions de quelques textes, tel que celui-ci tiré de A Second Collection:

J'ai cité s. Paul et s. Augustin et j'ai utilisé des termes chrétiens, mais je ne l'ai pas fait avec l'intention d'exclure qui que ce soit, car la doctrine chrétienne n'affirme nullement que Dieu limite aux chrétiens le don de son amour. La première Epître à Timothée nous dit: Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité (1 Tm 2, 4). Cette affirmation a conduit plusieurs théologiens à conclure que, étant donné que la grâce est nécessaire au salut, la grâce suffisante au salut est donnée à tous les hommes. On peut inférer, je pense, que cette grâce inclut la grande grâce, le don de Dieu de son amour, à partir de la présentation faite par le professeur Heiler des sept recoupements entre les grandes religions.²⁸

Pour Lonergan ce verset de l'épître à Timothée sert de tremplin à l'affirmation que Dieu veut le salut de tous les hommes. À partir de cette prémisse et en accord avec les théologiens d'aujourd'hui, on peut déduire que Dieu donne à tous les hommes la grâce suffisante et nécessaire au salut, car aucun homme ne peut se sauver par ses propres moyens. Cependant, un point demeure obscur: à quoi correspond cette grâce suffisante? Les théologiens, nous dit par ailleurs Lonergan, n'apportent habituellement pas de réponse à cette question²⁹. Aussi entreprend-il de préciser cette grâce suffisante. À partir d'éléments glanés un peu partout, nous avons repéré quatre voies par lesquelles Lonergan arrive à identifier la grâce nécessaire avec le don de l'amour de Dieu. La première approche est plutôt théorique: "on peut difficilement supposer que la grâce serait suffisante si elle n'incluait pas le don d'aimer Dieu par dessus tout et d'aimer son prochain comme soi-même"³⁰. La deuxième voie prend appui sur ce que dit s. Paul de l'amour dans l'épître aux Corinthiens: "selon le treizième chapitre de la première épître aux Corinthiens, la charité est nécessaire au salut"³¹. La troisième voie est inductive, empirique et a recours aux observations d'un spécialiste des sciences des religions, Friedrich Heiler, comme nous l'avons remarqué dans le texte cité précédemment: "on peut inférer, je pense, que cette grâce inclut la grande grâce, le don de Dieu de son amour, à partir de la présentation faite par le professeur Heiler des sept recoupements entre les grandes religions"³². Remarquons que ces sept recoupements entre les grandes religions ne se réfèrent pas explicitement à l'amour, mais Lonergan affirme que Heiler "reconnaîtrait au moins un équivalent approximatif entre les sept recoupements et ce que j'ai dit sur le fait d'être en amour avec Dieu"³³. Mais dans Method in Theology il entreprend de démontrer comment ces sept

²⁸ A Second..., p. 155.

²⁹ Ibid., p. 174.

³⁰ Idem.

³¹ Philosophy of God..., p. 10.

³² A Second..., p. 155.

³³ Ibid., p. 146.

recouplements se réfèrent tous à un être-en-amour³⁴. La quatrième voie prend appui sur la qualité de l'amour et sur sa force inhérente, et elle bénéficie d'un certain consensus dans les milieux théologique: "en outre, on admet communément que la charité est suffisante au salut"³⁵. Ainsi Lonergan est-il en mesure d'affirmer que la grâce nécessaire et suffisante pour le salut c'est le don de l'amour de Dieu. En combinant le désir de Dieu de sauver tous les hommes et le fait que le don de son amour est nécessaire au salut, nous pouvons penser que, fort probablement, Dieu fait à tous le don de son Esprit Saint pour qu'il change le coeur de pierre en coeur de chair. Chez tout homme, dans la mesure où il y a un accueil de cet amour, on peut donc trouver une authentique expérience religieuse, la grâce sanctifiante. De même, à la base des grandes religions se trouve l'Esprit Saint. Nous voyons donc que Lonergan se sert de 1 Tm 2,4 pour définir l'élément commun à toute expérience religieuse, de telle sorte que ce dont parle Rm 5,5 peut s'appliquer à tout homme. Et c'est d'ailleurs ce qui justifie selon lui le dialogue oecuménique entre l'Eglise catholique et les diverses religions, entre l'Eglise catholique et ceux qui se disent athées; car tous partagent un élément saint, un amour qui sauve:

Ce pourrait être la grâce que Dieu offre à tous les hommes, qui sous-tend ce qui est valable dans les religions de l'humanité et qui nous permet de croire que ceux qui n'ont jamais entendu proclamer l'Évangile peuvent être sauvés. Ce pourrait être ce qui incite les simples fidèles à prier leur Père céleste dans le secret, même quand leurs appréhensions religieuses sont fautives. C'est cette grâce, enfin, qui justifie théologiquement le dialogue entre les catholiques et les autres chrétiens, les non-chrétiens et même les athées, qui peuvent aimer Dieu dans leur coeur sans le connaître avec leur esprit.³⁶

Posons-nous maintenant la question: l'interprétation que fait Lonergan de 1 Tm 2, 4 et l'utilisation qu'il en fait respecte-t-il pensée de s. Paul? Les commentaires exégétiques sur ce verset n'abondent pas; l'interprétation de la pensée paulinienne ne semble pas poser ici problème. Quel est le contexte général de ce verset, ou si l'on veut, pourquoi s. Paul insiste-t-il sur ce salut offert à tous les hommes?³⁷ J.N.D. Kelly nous donne cette réponse:

En affirmant la portée universelle de la volonté salvifique de Dieu, Paul était probablement conscient qu'il s'opposait (a) à la croyance juive selon laquelle Dieu voulait la destruction des pécheurs et le salut uniquement des hommes justes, et (b) à la théorie gnostique d'après laquelle le salut appartenait seulement à une élite spirituelle.³⁸

³⁴ Method..., p. 109.

³⁵ Philosophy of God..., p. 10.

³⁶ Method..., p. 278. Affirmer cette base commune à toute religion suscite généralement une série de questions qui peuvent se résumer à celle-ci: doit-on placer toutes les religions sur le même pied? Nous aurons l'occasion au cours de notre quatrième chapitre de chercher l'originalité du christianisme. Signalons néanmoins que pour Lonergan, les diverses traditions religieuses ne sont pas toutes à mettre sur le même pied; on trouve parmi elles une grande diversité. Dans son chapitre sur la religion dans Method in Theology Lonergan explique l'origine de cette diversité. Une phrase tirée de A Second Collection peut résumer sa position: "Je suis porté à interpréter ce qu'ont de positif les religions de l'humanité comme étant le fruit de l'Esprit, mais un fruit qui peut se diversifier selon les différents degrés de développement culturel et social, un fruit que l'homme peut dénaturer par son infidélité au dépassement de lui-même auquel il aspire" (p. 174).

³⁷ A propos de ce verset C. Spicq fait remarquer: "Il (Dieu) veut le salut de tous les hommes. L'insistance des répétitions (v. 1; v.4; v.6; IV, 10; Tt 2, 11) est extraordinaire; on soupçonnait cette extension depuis Ez 18, 23; 33, 11; Rm 5, 18; 11, 32; 2 Co 5, 19; mais elle ne s'explique que par Jo 3, 16; 1 Jo 4, 10.14" (Saint Paul: les Épîtres pastorales, Paris, Gabalda, 1969, p. 364).

³⁸ J.N.D. Kelly, The Pastoral Epistles, London, Adam & Charles Black, 1963, p. 62-63.

S. Paul s'opposait ainsi tout autant à la limitation du salut aux hommes justes qu'à la limitation du salut aux "connaissants". Ce contexte diffère évidemment du nôtre, mais il permet toutefois un certain parallèle. De plus, il semble même que s. Paul ait envisagé la question du salut des païens, si l'on croit Spicq :

Sans doute, ces secours (l'Église, les sacrements de grâce et le pardon) sont surtout destinés aux croyants, mais les païens ne sont pas exclus; non seulement ils vont être immédiatement mentionnés (v. 7), mais ils semblent jouir d'une économie propre -sur laquelle l'Apôtre n'a pas à insister-, puisqu'il précise que Dieu est sauveur de tous les hommes, principalement des croyants (IV, 10), ou que la grâce sauve tous les hommes, mais n'éduque que les croyants (Tit. II, 11-12).³⁹

L'interprétation et l'utilisation que fait Lonergan de 1 Tm 2, 4 respecte donc la pensée paulinienne. Car même si le contexte actuel diffère de celui que s. Paul, l'affirmation de 1 Tm 2, 4 peut s'y insérer pour continuer son refus de limiter le salut à un groupe particulier.

Identifier la grâce suffisante à l'amour et affirmer que c'est l'amour qui sauve posent des difficultés. Car on affirme communément que, pour s. Paul, c'est par la foi en Jésus Christ que l'homme est justifié⁴⁰. Aussi certains ont reproché à Lonergan de ne pas respecter la pensée paulinienne sur ce point⁴¹. Qu'en penser? Notons immédiatement que l'insistance de Lonergan en ce qui concerne le salut ne porte pas sur les oeuvres, les actes de charité, mais sur ce qui est antérieur aux actes, sur l'être-en-amour, et cet être-en-amour est une transformation opérée par l'Esprit Saint. Ce point de vue suit les grandes lignes de la pensée paulinienne, comme en témoigne cette phrase tirée du Vocabulaire de théologie biblique: "Dieu les (les hommes) sauve par pure miséricorde, sans considérer leurs oeuvres (2 Tm 1, 9; Tt 3, 5), par grâce (Ép 2, 5.8), en leur donnant l'Esprit-Saint (2 Th 2, 13; Ép 1, 13; Tt 3,5s)."⁴² De plus, l'interprétation que fait Lonergan de 1 C 13 - la charité est nécessaire au salut - peut trouver certains appuis exégétiques. Par exemple, dans un ouvrage consacré à l'étude de l'agapè, Spicq écrit:

On n'est plus surpris que la vie chrétienne ici-bas se définisse par la charité, puisque cette vie n'a de sens qu'en fonction de son terme: l'union à Dieu par l'amour filial et reconnaissant. Avant même le premier appel à la foi, Dieu propose à chaque homme un don qui lui permettra de faire bon accueil à sa vocation; ce don ne peut être que celui d'un amour, l'ἀγαπή ἀληθείας... εἰς τὸ σωθῆναι αὐτοὺς (II Thess. ii, 10). Ceux-là seuls s'engageront sur la route du salut qui sont aptes à aimer, c'est-à-dire ont leur coeur bien disposé, prêt à se donner et à être fidèle, à adhérer à la vérité quelle qu'elle soit, sous quelque forme qu'elle se présente, et malgré ses exigences les plus coûteuses.⁴³

D'après Spicq, il serait conforme à la pensée paulinienne de penser que c'est l'amour qui, étant antérieur à la foi, permet de faire bon accueil à sa vocation, tout comme c'est l'amour qui définit la vie chrétienne. Mais l'exégète va encore plus loin lorsqu'il écrit:

Une étude objective de l'ἀγαπή - qui manquait encore à l'époque de la Réforme - ne peut aboutir qu'à cette conclusion, bien exprimée par W. Lütgert: "Le jugement dernier, selon

³⁹ C. Spicq, op. cit., p. 366.

⁴⁰ Voir le Vocabulaire de théologie biblique, col. 526.

⁴¹ Voir Philosophy of God..., p. 18-19.

⁴² Vocabulaire de théologie biblique, "Salut".

⁴³ C. Spicq, Agapè, t. 2, p. 273-274.

saint Paul, est un jugement selon les oeuvres, et non selon la foi... Le jugement selon les oeuvres est un jugement selon l'amour" (Die Liebe im Neuen Testament, Leipzig, 1905, p. 213).⁴⁴

L'amour fournit donc le critère du jugement final, de telle sorte qu' "en vérité, c'est la charité qui sauve"⁴⁵. Tout cela nous convainc que Lonergan respecte assez bien la pensée de s. Paul. D'une part, lorsqu'il parle de l'amour, il ne se réfère pas avant tout à des actes d'amour particuliers et encore moins à un effort de l'homme pour faire le bien, mais à un être-en-amour, qui est antérieur à tout acte d'amour et qui est l'oeuvre de l'Esprit Saint; il n'encourt nullement par là le reproche de s. Paul aux tenants du salut par l'observance de la loi. D'autre part, en accordant une place fondamentale à l'amour, Lonergan peut se réclamer à bon droit de s. Paul, en particulier de 1 C 13. Mais malgré cela, une telle position peut ne pas susciter l'unanimité dans les milieux exégétiques. Dans ce cas nous laissons le soin de conclure à Lonergan lui-même. En effet, à quelqu'un qui lui rétorquait que, selon s. Paul, c'est la foi qui sauve, il répondit:

Peut-être pour "Paul". C'est une question exégétique. Je ne faisais que suggérer une ligne de pensée. Je ne fait pas d'exégèse détaillée. Les théologiens s'entendent pour admettre qu'il y a chez Dieu une volonté antécédente de sauver tous les hommes, et en 1 Co 12, 3 Paul associe la foi en Jésus avec le don de l'Esprit et l'absence de l'Esprit avec le rejet de Jésus.⁴⁶

⁴⁴ C. Spicq, op. cit., p. 275, note 2.

⁴⁵ Ibid., p. 275.

⁴⁶ Philosophy of God..., p. 19.

Chapitre troisième: la conversion religieuse

Nous possédons maintenant tous les matériaux pour comprendre la conversion religieuse. Dans un premier chapitre nous avons vu les éléments fondamentaux de l'anthropologie de Lonergan, et ceci nous a permis d'esquisser la structure de l'option pour l'authenticité humaine ainsi que de spécifier les changements provoqués au plan de l'être et de l'horizon d'une personne. Au cours de notre deuxième chapitre, nous avons complété la dimension humaine par une dimension religieuse qui se résumait à l'amour de Dieu répandu dans le coeur d'une personne par le don de l'Esprit Saint. Il nous reste maintenant à intégrer ces deux dimensions. Pour ce faire, nous aurons recours à la même approche que celle utilisée dans l'explicitation de la conversion intellectuelle et de la conversion morale: nous verrons d'abord d'une manière générale ce qu'est la conversion religieuse; puis nous préciserons le processus de cette conversion en appliquant la structure du choix responsable, et, comme toute conversion change une personne, nous continuerons en examinant l'impact de la conversion religieuse sur le dépassement de soi et sur l'horizon; enfin nous terminerons par quelques remarques sur certains aspects de la conversion.

1- Ce qu'est la conversion religieuse

Qu'est-ce que la conversion religieuse? Lisons d'abord le texte principal sur le sujet qu'on trouve dans Method in Theology:

La conversion religieuse est le fait d'être saisi par la préoccupation ultime. Elle consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain (other-worldly falling in love), à s'abandonner d'une manière totale et permanente, sans condition, sans restriction et sans réserve. Cet abandon n'est pas, à proprement parler, un acte, mais plutôt un état dynamique qui est antécédant et principe par rapport à des actes subséquents. La conversion se révèle, après coup, comme un courant de fond de la conscience existentielle, comme l'acceptation inévitable d'une vocation à la sainteté, comme, peut-être, une simplicité et une passivité croissantes dans la prière. On l'interprète différemment selon les divers contextes des traditions religieuses. Pour les chrétiens, c'est l'amour de Dieu répandu dans nos coeurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné. C'est un don de la grâce. Et depuis le temps d'Augustin, on fait une distinction entre grâce opérante et grâce coopérante. La grâce opérante a pour effet de remplacer notre coeur de pierre par un coeur de chair et ce remplacement dépasse l'horizon de notre coeur de pierre. La grâce coopérante, c'est notre coeur de chair qui devient fécond en bonnes oeuvres moyennant l'exercice de la liberté humaine. La grâce opérante, c'est la conversion religieuse; et la grâce coopérante, c'est la conversion qui se traduit en actes, c'est-à-dire le mouvement graduel vers une pleine et complète transformation de toute notre façon de vivre et de sentir, de toutes nos pensées, paroles, actions et omissions.¹

¹ Method..., p. 240-241: "Religious conversion is being grasped by ultimate concern. It is other-worldly falling in love. It is total and permanent self-surrender without conditions, qualification, reservations. But it is such a surrender, not as an act, but as a dynamic state that is prior to and principle of subsequent acts. It is revealed in retrospect as an under-tow of existential consciousness, as a fated acceptance of a vocation to holiness, as perhaps an increasing simplicity in prayer. It is interpreted differently in the context of different religious traditions. For Christians it is God's love flooding our hearts through the Holy Spirit given to us. It is the gift of grace, and since the days of Augustine, a distinction has been drawn between operative and cooperative

Comment aborder ce texte? Il nous est difficile d'y voir un plan ferme. Nous remarquons d'abord deux façons de définir ce qu'est la conversion religieuse: la première est exprimée par la phrase initiale, la seconde par la deuxième phrase que complètent les deux phrases suivantes. Puis Lonergan fait mention de la façon dont cette conversion se révèle phénoménologiquement chez une personne. Enfin nous voyons comment cette conversion est interprétée dans le contexte religieux chrétien.

"La conversion religieuse, nous dit Lonergan, est le fait d'être saisi par la préoccupation ultime". Cette affirmation peut nous surprendre, car l'expression préoccupation ultime ne fait pas partie du vocabulaire courant de Lonergan. Dans Method in Theology, Philosophy of God, and Theology et A Second Collection nous n'avons relevé qu'à six reprises son utilisation. De fait, nous reconnaissons ici un emprunt à Paul Tillich. Quel sens Lonergan donne-t-il à cette expression? Nous pouvons émettre une première remarque à propos du mot préoccupation. Car, en tenant compte de l'anthropologie de Lonergan, nous savons que parler de préoccupation, de souci ou d'intérêt, c'est parler de cette classe de sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs. Ceci signifie que la conversion religieuse coïncide avec la perception d'une valeur. De plus, cette préoccupation est qualifiée d'ultime. Nous pouvons alors affirmer que cette valeur émerge au-dessus des autres valeurs et en constitue le sommet. Ceci comporte une énorme conséquence. Car nous avons vu que les dispositions affectives concernaient non seulement un objet, mais également un sujet dont elles révélaient l'orientation de vie. Aussi la perception de la valeur ultime implique une orientation fondamentale de la vie vers ce qui est ultime, une orientation qui transcende et assume les autres orientations. Ceci dit, une dernière question demeure: pourquoi Lonergan commence-t-il ainsi sa définition de la conversion religieuse? En effet cette formule est d'autant plus surprenante qu'elle ne représente pas sa façon la plus habituelle de parler de la conversion religieuse. Considérons donc quelques textes où il utilise l'expression:

En elle-même et dans la mesure où on exclue les contextes religieux particuliers au sein desquel on l'interprète, l'expérience du don de l'amour de Dieu est une expérience du saint, du mysterium tremendum et fascinans décrit par Rudolf Otto. De même, c'est ce que Paul Tillich appelle: être saisi par une préoccupation ultime. Ou encore, cette expérience correspond à la consolation sans cause de saint Ignace de Loyola, telle qu'interprétée par Karl Rahner, i.e. une expérience qui a un contenu mais sans que soit perçu son objet.²

De même:

Certains ont découvert que, ce qui est à la base des multiples formes et des nombreuses aberrations qu'elle (l'expérience religieuse) peut connaître, se trouve un amour sans restriction, un mystère d'amour et de crainte, le fait d'être saisi par une préoccupation ultime, une joie qui possède un contenu déterminé mais sans que son objet soit intellectuellement perçu. Ces gens demanderont: Avec qui suis-je en amour?³

grace. Operative grace is the replacement of the heart of stone by a heart of flesh, a replacement beyond the horizon of the heart of stone. Cooperative grace is the effectiveness of conversion, the gradual movement towards a full and complete transformation of the whole of one's living and feeling, one's thoughts, words, deeds, and omission".

² A Second..., p. 173.

³ Philosophy of God..., p. 54.

Ces deux textes explicitent le contexte dans lequel il faut situer le langage de la préoccupation ultime. Si nous portons attention à chacune des phrases initiales qui les introduit, nous remarquons que Lonergan entend désigner la conversion religieuse en-deça de toute interprétation par une tradition religieuse, en-deça des diverses formes qu'elle peut prendre et en-deça des diverses aberrations qu'elle peut connaître. Deuxièmement, Lonergan met en parallèle expérience du saint, mysterium tremendum et fascinans, préoccupation ultime, consolation sans cause, amour sans restriction. Tout ceci se réfère à une expérience dont une personne a conscience mais dont elle ne connaît pas clairement l'objet; le terme de son orientation n'est pas clairement spécifié. Voilà pourquoi Lonergan hésite à utiliser le mot Dieu, qui suggère trop la spécification de l'objet de la conversion religieuse; il parle plutôt de mystère, de préoccupation ultime. La formule de Tillich lui offre peut-être la définition la plus générale.

La conversion religieuse, nous dit encore Lonergan, "consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain". Cette définition comporte quelque chose de plus précis que la précédente. Elle ne se contente pas d'une présentation de la situation fondamentale du sujet dans la conversion religieuse, mais se réfère au principe à l'origine de la préoccupation ultime ou de la conversion, i.e. l'amour. Nous avons vu que dans la mesure où une personne devient amoureuse, elle voit l'amour envahir son quatrième niveau de conscience et diriger l'ensemble de ses jugements de valeur et de ses décisions. Cette deuxième définition situe la conversion religieuse dans un contexte anthropologique précis et constitue en quelque sorte son interprétation philosophique. Nous pouvons y voir une définition plus proprement lonerganienne. Elle se rapproche cependant de la précédente, car le terme de cet amour n'est pas spécifié. Lonergan utilise à dessein le qualificatif transmondain. D'une part, la personne qui vit une expérience religieuse ne connaît pas l'objet vers lequel tend l'amour qui l'habite. D'autre part, l'objet de cet amour ne peut être une personne humaine, car il s'agit d'un amour sans condition, sans restriction et sans réserve et ce serait pure idolâtrie qu'un tel amour s'adresse à une personne. La conversion religieuse est alors la source d'une orientation "vers ce qui est transcendant dans la bonté (lovableness)"⁴. Et comme tout amour implique un abandon de soi, la conversion religieuse signifie qu'une personne laisse cet amour illimité, ou cette orientation vers le mystère transcendant, dominer ou intégrer l'ensemble de sa vie.

Après avoir esquissé ces deux définitions de la conversion religieuse, Lonergan continue ainsi son analyse: "la conversion se révèle, après coup, comme un courant de fond de la conscience existentielle, comme l'acceptation inévitable d'une vocation à la sainteté, comme, peut-être, une simplicité et une passivité croissantes dans la prière". Comment interpréter cette nouvelle façon de présenter la conversion? Considérons un texte parallèle:

Ordinairement, l'expérience du mystère d'amour et d'effroi n'est pas objectivée. Elle demeure enfouie dans la subjectivité comme un vecteur, un courant de fond, un appel inéluctable à une sainteté redoutable.⁵

⁴ Method..., p. 303.

⁵ Ibid., p. 113.

L'expression courant de fond se réfère donc à la conversion religieuse dans la mesure où elle n'est pas objectivée: lorsqu'une personne porte un regard rétrospectif sur l'ensemble de sa vie, elle remarque qu'une certaine orientation ou direction se fait discrètement sentir à travers ses intérêts et ses choix, i.e. sa conscience existentielle. Une telle présentation de la conversion n'est que descriptive et se distingue des deux définitions antérieures qui présupposaient un travail d'objectivation. Il en est de même de l'appel à la sainteté: une personne perçoit après coup, dans ses choix, une certaine réponse à l'appel du dépassement de soi radical et de l'amour incondtionné. Enfin, quand l'amour domine et unifie toute sa vie, quand son affectivité est unifiée⁶, elle remarque alors dans sa prière une simplicité et une passivité croissante.

La présentation philosophique et descriptive de la conversion étant faite, Lonergan se tourne vers l'interprétation qu'en donnent les traditions religieuses: "On l'interprète différemment selon les divers contextes des traditions religieuses". En fait, il se contente de mentionner l'interprétation donnée par la tradition chrétienne. Et de cette interprétation, il souligne deux contextes. Une phrase de s. Paul marque le premier contexte: "L'amour de Dieu a été répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné" (Rm 5, 5). À ce contexte néo-testamentaire où se conjuguent les domaines de la transcendance et du sens commun fait suite un nouveau contexte où domine le domaine de la théorie. Lonergan fait de s. Augustin l'initiateur de cette pensée systématique sur le don de Dieu, et de s. Thomas le sommet⁷. Dès lors on définit la conversion religieuse comme une grâce opérante par laquelle Dieu change un coeur de pierre en coeur de chair: "Dieu est son (la volonté) moteur, surtout lorsqu'elle commence à vouloir le bien, après s'être tournée jusque là vers le mal"⁸. Quant aux actions subséquentes qui sont le fruit de cette conversion, elles sont interprétées comme l'oeuvre de la grâce coopérante, i.e. l'oeuvre conjuguée de la grâce de Dieu et de la liberté humaine coopérant à cette grâce.

Bref, au plan phénoménologique, la conversion religieuse apparaît comme un courant de fond ou une orientation qui se fait discrètement sentir dans les intérêts et dans les choix d'une personne. Au plan philosophique, on l'objective soit comme le fait d'être saisi par une préoccupation ultime soit plus précisément comme le fait de se mettre à aimer d'un amour transmondain. La tradition chrétienne l'a interprétée tantôt comme l'amour de Dieu répandu dans notre coeur par l'Esprit Saint qui nous a été donné, tantôt comme une grâce opérante.

La conversion religieuse représente le troisième type de conversion que nous étudions. Il nous semble alors important de nous demander: comment pouvons-nous la situer par rapport à la conversion intellectuelle et à la conversion morale? A ce sujet Lonergan écrit:

Comme la conversion intellectuelle et morale, la conversion religieuse est une manière de se dépasser. La conversion intellectuelle se vit à l'égard de la vérité atteinte quand le sujet se dépasse dans l'ordre de la connaissance. La conversion morale se vit à l'égard des valeurs perçues, affirmées et réalisées quand le sujet se dépasse dans la réalité. La

⁶ Method..., p. 39.

⁷ Voir B. Lonergan, Grace and Freedom, London, Darton, Longman & Todd, 1971.

⁸ S. Thomas, Somme théologique, 1-2, q. 111, a. 2. Voir Grace and Freedom, p. 123.

conversion religieuse se vit à l'égard du fait d'être en amour sans réserve, fondement efficace de tout dépassement de soi, que ce soit dans la poursuite de la vérité, dans la réalisation des valeurs humaines ou dans l'orientation que l'homme adopte par rapport à l'univers, à son fondement et à son but.⁹

Le texte souligne d'abord la similitude qui existe entre les différents types de conversion: ils réfèrent tous à une façon de se dépasser; en s'orientant vers la vérité, dans la conversion intellectuelle, un sujet opte pour le dépassement cognitif de soi; en s'orientant vers les valeurs, dans la conversion morale, un sujet opte pour le dépassement réel de soi; en s'orientant vers l'amour illimité, dans la conversion religieuse, un sujet opte pour un dépassement de soi en toutes choses, tant en ce qui concerne le fondement et le but de l'univers (l'homme n'en est plus le centre) qu'en ce qui concerne la vérité et les valeurs. La fidélité aux exigences de l'intentionnalité consciente et à l'amour a pour conséquence une décentration du sujet au profit d'un objet, que cet objet soit la vérité, les valeurs humaines ou la valeur de l'univers entier; l'objet devient l'intégrateur de l'ensemble de l'activité humaine.

Mais cet élément de similitude ne doit pas cacher ce qui distingue les trois types de conversion. Nous savons que la conversion intellectuelle se réfère à un dépassement au niveau cognitif, tandis que la conversion morale se réfère à un dépassement au niveau moral ou existentiel. À un dépassement de quel niveau se réfère la conversion religieuse? Lonergan nous dit ceci:

Ainsi, dans notre chapitre portant sur la religion, nous avons fait remarquer que le sujet humain se dépasse au plan intellectuel quand il parvient à connaître, qu'il se dépasse au plan moral dans la mesure où il recherche ce qui est valable, ce qui est vraiment bien, devenant ainsi principe de bienveillance et de bienfaisance, et qu'il se dépasse au plan affectif quand il se met à aimer, quand il sort de son isolement et quand il agit spontanément non pas uniquement pour lui-même, mais également pour les autres. Nous avons ensuite distingué différentes sortes d'amour: l'amour d'intimité, qui se réalise entre mari et femme, ou entre parents et enfants; l'amour de l'humanité, qui se consacre à la poursuite du bien-être de l'homme au plan local, national ou universel; et l'amour qu'on appelle transmondain parce qu'il exclut toute condition, toute réticence, toute restriction et toute réserve.¹⁰

Lonergan affirme donc que le dépassement de soi impliqué dans la conversion religieuse est un cas de dépassement de soi affectif. Notons qu'à chaque fois qu'une personne se met à aimer une autre personne ou une communauté, il se produit toujours un dépassement de soi affectif: elle ne vit plus seulement pour elle-même mais pour les autres. Ce qui distingue la conversion religieuse des autres cas de dépassement affectif, c'est le fait qu'elle se réfère à un amour illimité. Ainsi nous découvrons un point important: alors que la conversion intellectuelle et morale fait appel à l'intentionnalité consciente, à ses exigences et à son objet, la conversion religieuse fait appel à un autre facteur, l'être-en-amour illimité. Cet être-en-amour, même s'il agit au niveau du sujet responsable ou moral, met en jeu le niveau affectif. Ceci a des conséquences. Alors que la conversion morale se distinguait de la conversion intellectuelle par l'orientation vers un nouvel objet, la conversion religieuse ne se distingue pas de la conversion morale par l'orientation vers un nouvel objet. Car l'objet se réfère à ce qui est visé par les notions transcendantales. Or la conversion

⁹ *Method...*, p. 241.

¹⁰ *Ibid.*, p. 283.

religieuse, avons-nous dit, ne fait pas appel à la visée des notions transcendantales mais à cet autre principe qu'est l'amour. De plus, nous savons que la visée des notions transcendantales est illimitée et, par conséquent, inclut l'être. Or à part l'être il n'existe rien. La conversion religieuse n'introduit pas à strictement parler un nouvel objet, un objet différent de l'être visé par l'intentionnalité consciente; il ne se réfère pas à une notion transcendante mais à un sentiment, l'amour.

Cette distinction étant faite, nous pouvons nous demander: comment se situe la conversion religieuse par rapport à la conversion morale? Un texte de Method in Theology est explicite sur le sujet:

De même, la conversion religieuse va au-delà de la conversion morale. Les questions relevant de la compréhension, de la réflexion et de la délibération trahissent l'éros de l'esprit humain, avec sa capacité et son désir de se dépasser. Mais cette capacité atteint sa plénitude et ce désir tourne à la joie quand la conversion religieuse transforme le sujet existentiel pour en faire un sujet en amour, un sujet saisi, captivé, envouté et possédé par un amour total et donc transmondain. On trouve alors une nouvelle base pour évaluer et faire le bien. Les fruits de la conversion intellectuelle ou morale n'en sont aucunement diminués ou niés. Au contraire, toute quête humaine du vrai et du bien se voit incluse et favorisée dans un contexte et un dessein cosmiques, tandis que s'accroît chez l'homme la puissance de l'amour qui le rend capable d'accepter la souffrance que comporte l'effort entrepris pour éliminer les effets du déclin.¹¹

Lonergan affirme que la conversion religieuse transforme le sujet moral. Qu'est-ce à dire? Les notions transcendantales ne fournissent qu'une capacité de se dépasser soi-même. Car si l'homme peut se dépasser, s'il peut connaître ce qui est vrai et ce qui est bien, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il se dépasse de fait. Au contraire, l'histoire humaine témoigne des vicissitudes de ce dépassement. C'est ainsi que Lonergan affirme:

Personne ne croit que la philosophie convertira le monde. D'après ce que nous livre le langage scripturaire et la philosophie courante, l'homme est blessé. Il faut alors que son ouverture (vers l'autre)¹² provienne d'un don, qu'elle soit l'effet d'une grâce, où par grâce on entend gratia sanans.

La conversion religieuse se trouve à actualiser la capacité qu'a l'homme de se dépasser, à assurer l'authenticité morale. Car l'amour que donne Dieu est assez puissant pour mouvoir vers les valeurs et pour contrer l'égoïsme ainsi que tout ce qui s'oppose à la recherche de la valeur et à l'action vraiment bonne. Aussi cet amour n'introduit pas un nouvel objet, mais il constitue une nouvelle base pour atteindre l'objet de la conversion morale: il rend efficace l'intentionnalité consciente. En ce sens le don de l'amour de Dieu est une gratia sanans, car il promeut l'authenticité morale en donnant la force de contrer les désirs égoïstes et de désirer le bien de l'être aimé. C'est ce rôle qu'explique un texte de Healing and Creating in History:

Alors que la haine voit seulement le mal, l'amour révèle les valeurs. Il commande aussitôt l'engagement et le conduit joyeusement à terme, peu importe les sacrifices exigés. Alors que la haine accentue les déviations, l'amour les élimine, qu'il s'agisse des déviations issues de motivations inconscientes, de l'égoïsme individuel ou collectif, ou encore du sens com-

¹¹ Method . . . , p. 242.

¹² Collection, p. 200.

mun qui se croit compétent en tout mais a la vue courte. Alors que la haine se démène dans des cercles vicieux toujours plus étroits, l'amour brise les chaînes du déterminisme psychologique et social avec l'assurance de la foi et la force de l'espérance.¹³

Affirmer qu'en transformant le sujet moral ou existentiel en sujet amoureux, la conversion religieuse constitue une base efficace de l'authenticité morale, soulève toutefois certaines difficultés: la conversion religieuse se réduit-elle à une conversion morale? C'est l'objection que certains ont fait à Lonergan. Laissons donc à celui-ci le soin de répondre à la difficulté:

Il ne faut pas penser, toutefois, que la conversion religieuse ne représente rien de plus qu'un fondement nouveau et plus efficace pour la poursuite de fins intellectuelles et morales. L'amour religieux est sans condition, sans restriction et sans réserve; il se vit avec tout son cœur, toute son âme, toute sa pensée et toute sa force. Cette absence de limites, bien qu'elle corresponde au caractère sans restriction du questionnement humain, n'appartient pas à ce monde. La sainteté abonde en vérité et en bonté, mais elle a une dimension qui lui est propre. Elle est plénitude, joie, paix, béatitude transmondaines. Dans l'expérience chrétienne, ces sentiments proviennent du fait que nous sommes en amour avec un Dieu mystérieux et insaisissable. Le fait d'être pécheur est pareillement distinct du mal moral; il consiste en une privation d'amour total et il constitue une dimension radicale du non-amour (lovelessness).¹⁴

Lonergan affirme que la conversion religieuse ne se réduit pas à la conversion morale, car elle apporte quelque chose de plus. Et ce quelque chose de plus consiste dans un amour sans condition, sans restriction et sans réserve. Qu'est-ce à dire? Nous savons que, normalement, l'amour suit la connaissance; il est un sentiment qui répond à la valeur perçue. Or un amour illimité ne peut faire suite qu'à une connaissance infinie, i.e. une connaissance qui embrasse l'être dans sa totalité, l'universel concret. Or, même si l'homme peut viser la totalité de l'être par son questionnement, il ne possède pas la capacité de trouver les réponses adéquates à toutes ses questions, il ne peut connaître l'être qu'il cherche. Un texte témoigne de cet aspect de la pensée de Lonergan:

L'être représente l'inconnu que nous cherchons par nos questions, que nous révélons partiellement par nos réponses, que nous voulons connaître davantage par l'insistance de nos nouvelles questions. La notion d'être est donc une notion essentiellement dynamique et proleptique, elle constitue une anticipation de la totalité, de l'universel concret, de ce que nous cherchons constamment sans toutefois pouvoir l'atteindre en raison de la finitude de notre savoir.¹⁵

Puisque la connaissance infinie est en dehors des possibilités de l'homme, il s'ensuit que l'amour illimité est également en dehors des possibilités de l'homme, même de celui qui serait un homme authentique, toujours fidèle au dépassement de lui-même. Dès lors le don de l'amour illimité, accordé par Dieu, constitue un don qui transforme et élève les possibilités humaines; c'est une gratia elevans. Car la personne bénéficie alors d'un amour qui est à la dimension d'une connaissance infinie, même si elle ne possède pas cette connaissance infinie. Dieu fait le don d'un amour illimité avant de faire le don d'une connaissance infinie. C'est pourquoi l'authenticité religieuse, ou si l'on veut, la sainteté

¹³ Thomas More Institute Papers/ 75, p. 63.

¹⁴ Method..., p. 242-243.

¹⁵ A Second..., p. 75.

possède des traits uniques qui la distingue radicalement de l'authenticité morale: une personne habitée par l'amour de Dieu porte sur toute personne et sur toute chose le regard même de Dieu, elle ne se contente pas de rendre à chacun ce qui lui est dû, mais donne sa vie par amour¹⁶. De même, le péché possède des traits propres qui le distingue du mal moral: il se révèle dans tout refus d'être fidèle à l'amour sans limite, sans restriction, sans condition, sans réserve.¹⁷

Comment situer la conversion religieuse par rapport à la conversion morale et à la conversion intellectuelle? avions-nous demandé. Nous sommes maintenant en mesure de répondre, d'une part, que la conversion religieuse, loin de s'opposer aux deux autres types de conversion, les préserve. Elle n'empêche nullement le dépassement de soi au plan cognitif ou au plan moral. Au contraire, l'un de ses rôles n'est pas d'introduire un objet nouveau par rapport à l'horizon de l'intentionnalité consciente, mais de fournir une base nouvelle et plus solide au dépassement de soi moral. De même, la conversion religieuse intègre les deux autres types de conversion: l'amour a besoin de connaître ce qui existe vraiment et ce qui est vraiment possible tout comme elle a besoin de connaître ce qui est vraiment bien. Mais d'autre part, la conversion religieuse va au-delà des deux autres types de conversion: elle introduit dans l'homme une capacité qui transcende radicalement les potentialités humaines. Dès lors la conversion intellectuelle et la conversion morale se voient intégrées dans un contexte tout à fait nouveau, celui d'un amour sans limite¹⁸.

Après avoir précisé ce qu'est la conversion religieuse, nous pouvons essayer maintenant d'esquisser son processus. Car nous avons déjà établi la structure du choix responsable, une structure qui s'applique à l'option fondamentale. Or on a toujours admis que la grâce respecte la nature. Nous sommes en droit de penser que la structure du choix responsable s'applique à la conversion religieuse.

2- La conversion religieuse et le sujet existentiel

Le choix responsable présuppose d'abord une connaissance de la réalité. Nous pouvons nous demander: quelle connaissance de la réalité exige la conversion religieuse? La réponse a déjà été donnée. Lisons néanmoins ce que nous en dit Lonergan:

¹⁶ Voir par contraste la façon dont Aristote conçoit l'amitié: elle se fonde sur le caractère aimable de l'homme, sur la qualité morale de l'autre. À ce sujet il écrit: "L' amitié parfaite, c'est l'amitié des bons, c'est-à-dire de ceux qui se ressemblent en vertu. Car eux, c'est de la même manière qu'ils se souhaitent du bien l'un à l'autre: en tant que bons. Or, bons, ils le sont en eux-mêmes" (*Éthique à Nicomache*, VIII, 4). Au contraire, l'amour de Dieu va au-delà de la qualité morale de l'autre, il est un amour qui se fonde sur Dieu lui-même, un amour qui rend le bien pour le mal, un amour qui sauve.

¹⁷ Nous pouvons nous demander: où se situe dans tout cela la conversion provoquée par un amour humain, i.e. l'amour des conjoints et l'amour des enfants, ou encore l'amour de l'humanité? Lonergan n'en parle pas directement. À notre avis, cette conversion se réduit à une conversion morale, car elle ne comporte pas de différence réelle par rapport à cette dernière: le fait de devenir amoureux d'une personne ou d'une communauté, de découvrir une valeur, peut être l'occasion d'une découverte des valeurs et entraîner une vie orientée vers les valeurs.

¹⁸ Voir *Method...*, p. 241-242.

S'il est vrai que tout autre genre d'amour présuppose une connaissance - nihil amatum nisi praecognitum - le don que Dieu fait de son amour, lui, reste libre. Il n'est pas conditionné par la connaissance humaine; il est, au contraire, le facteur qui pousse l'homme dans la recherche de Dieu. Loin de se limiter à une phase ou à une portion de la culture humaine, il constitue le principe qui introduit la dimension transmondaine dans n'importe quelle culture.¹⁹

Contrairement aux autres types de conversion, contrairement aux décisions de la vie ordinaire, la conversion religieuse ne présuppose aucune connaissance déterminée de la réalité. Ceci signifie que cette conversion ne s'appuie sur aucun développement culturel ni n'est restreinte à quelque culture que ce soit. Or nous savons que la culture se définit chez Lonergan par un ensemble de significations et de valeurs qui animent une communauté donnée. Dès lors nous pouvons affirmer que la conversion religieuse n'est liée à aucun domaine de signification, que ce soit le domaine du sens commun, de la théorie ou de l'intériorité. De même, nous pouvons affirmer qu'elle n'est liée à aucun développement moral, à aucune perception précise des valeurs humaines. Car la conversion religieuse est en quelque sorte transculturelle. Dans un autre texte de Method in Theology Lonergan reprend ainsi la même idée:

De même, le don que Dieu fait de son amour (Rm 5,5) comporte un élément transculturel. Offert à tous les hommes, ce don se manifeste avec plus ou moins d'authenticité dans les multiples et diverses religions de l'humanité et il est perçu de façons aussi différentes qu'il existe de cultures différentes. En tant que distinct de ses manifestations, ce don n'en reste pas moins transculturel.²⁰

Dans la même ligne nous pouvons dire que la conversion religieuse ne s'appuie ni sur une certaine quête de sens ni sur une perception de Dieu, que cette perception soit vraie ou fausse²¹. Dans Philosophy of God, and Theology Lonergan écrit:

Notons que le fait d'être en amour ne présuppose pas une appréhension de Dieu ni n'en dépend. Il relève d'un don gratuit de Dieu. Celui-ci nous fait ce don, non pas parce que nous l'avons cherché, lui, et que nous l'avons trouvé, mais, au contraire, pour nous amener à le chercher et à le trouver. Selon les mots mêmes de Pascal: tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé.

On pourrait objecter que nous ne pouvons pas aimer ce que nous ne connaissons pas, et je concède que c'est généralement le cas. Les activités du quatrième niveau de conscience présupposent celles des trois premiers niveaux. Mais le don de Dieu ne constitue pas quelque chose que nous pouvons produire; c'est quelque chose que nous recevons; c'est l'achèvement et l'accomplissement par en haut de notre être.²²

¹⁹ Method..., p. 283.

²⁰ Ibid..., p. 282.

²¹ On ne peut nier le fait que la conversion religieuse puisse avoir lieu dans le contexte d'une tradition religieuse qui constitue un réponse à la quête du sens profond de la vie; dans ce cas on voit le rôle de l'Esprit Saint comme celui qui aide à intérioriser et à pénétrer la révélation historique. Il reste néanmoins que faire de la structure du processus existentiel de l'acte de foi telle que présentée par André Charron ("L'agent de la seconde évangélisation et les niveaux de son intervention", Études pastorales '75, Montréal, Université de Montréal, 1975-1976, p. 6-68) - où la conversion est précédée par la quête de sens et la proposition du sens en Jésus Christ - la structure normale et nécessaire de la conversion, nous semble incompatible avec la position de Lonergan.

²² Philosophy of God..., p. 36.

La conversion religieuse ne présuppose donc aucune connaissance déterminée de la réalité. S'il en est ainsi, c'est que l'amour de Dieu est un don gratuit, un commencement absolu, un premier principe. La conversion religieuse constitue donc une exception en regard de l'un des éléments de la structure du choix responsable.

Le deuxième élément qui fait partie de cette structure, c'est la perception de la valeur. Nous avons vu que, dans la conversion intellectuelle, la personne perçoit la valeur de la vérité tandis que, dans la conversion morale, elle perçoit la valeur personnelle. Quelle valeur est alors perçue dans la conversion religieuse? Dans le chapitre de Method in Theology, consacré à la religion, Lonergan écrit:

À la perception que nous avons des valeurs vitales, sociales, culturelles et personnelles, s'ajoute une perception de la valeur transcendante. Elle consiste à expérimenter que l'élan illimité qui nous pousse à nous dépasser nous-mêmes est comblé; elle consiste à actualiser notre orientation vers le mystère d'amour et d'effroi.²³

Il existe donc une valeur qui est perçue dans la conversion religieuse, la valeur transcendante. Nous pouvons comprendre une telle affirmation, si nous nous rappelons que la perception des valeurs se fait dans les sentiments. Dans le cas de la conversion religieuse, l'amour qui est donné révèle une valeur transcendante. Car, comme tous les sentiments qui sont une réponse intentionnelle aux valeurs, l'amour possède une signification, en ce sens qu'il se réfère à autre chose que lui-même, à un objet. Et l'objet, auquel se réfère un amour sans limite, ne peut être qu'un objet infini, et donc une valeur transcendante. Dès lors, puisque cet objet infini est ce que vise fondamentalement l'intentionnalité consciente, nous expérimentons dans la conversion religieuse "que l'élan illimité qui nous pousse à nous dépasser nous-mêmes est comblé"; le désir tourne à la joie. De plus, puisque les sentiments ne se réfèrent pas seulement à un objet mais également à un sujet, constituant les dispositions affectives qui donnent la force d'impulsion et l'orientation de vie, l'amour sans limite actualise "notre orientation vers le mystère d'amour et d'effroi".

L'affirmation de la perception d'une valeur transcendante n'est pourtant pas sans créer un certain malaise. En effet, dans la vie courante, la perception d'une valeur présuppose une connaissance de la réalité; la valeur que je discerne, c'est la valeur de telle ou telle chose que j'affirme bien connaître. Comment puis-je, par exemple, percevoir la valeur d'un livre, si je ne l'ai pas lu. Or affirmer, comme le fait Lonergan, qu'il y a perception d'une valeur transcendante sans qu'il y ait au préalable une connaissance de la réalité, c'est affirmer que le sujet religieux reconnaît la valeur d'une réalité transcendante sans savoir de qui il s'agit; la valeur qu'il perçoit est la valeur d'un inconnu. Nous avons une confirmation de ce point de vue dans le texte suivant:

Il est, semble-t-il, plus probable que ce don puisse précéder notre connaissance de Dieu et même nous pousser à rechercher cette connaissance. Dans ce cas, le don est en lui-même une orientation vers un inconnu. Et pourtant, le but de cette orientation se révèle dans le caractère absolu de cette orientation qui engage, chez une personne, tout son coeur, toute son âme, toute sa pensée et toute sa force. C'est donc une orientation vers ce qui est trans-

²³ Method..., p. 115.

pendant dans la bonté et, lorsque ce but est inconnu, c'est une orientation vers le mystère transcendant.²⁴

Lonergan distingue ici deux situations dans la perception de la valeur transcendante. Dans la première, la valeur transcendante n'est pas objectivée, le but de l'orientation fondamentale demeure inconnu; la personne se sent attirée vers un mystère transcendant. Pour exprimer cette situation, Lonergan a recours au vocabulaire de Rudolf Otto: la personne fait l'expérience du mysterium fascinans et tremendum, car le mystère d'amour l'attire, le fascine tout en provoquant l'effroi. Par contre, il peut arriver que cette orientation vers le mystère transcendant soit objectivée, car la poussée vers le dépassement de soi est comblée. C'est cette deuxième situation que Lonergan nous présente dans le texte suivant:

Puisque cet élan (vers le dépassement de soi) est celui de l'intelligence vers l'intelligible, de la raison vers le vrai et le réel, de la liberté et de la responsabilité vers le vrai bien, l'expérience que cet élan est comblé, avec l'absence de restriction qui le caractérise, peut être objectivée comme la manifestation voilée d'une intelligence et d'une intelligibilité absolues, d'une vérité et d'une réalité, d'une bonté et d'une sainteté également absolues.²⁵

L'objectivation de l'orientation vers le mystère transcendant conduit donc à la perception voilée d'une réalité et d'une bonté absolue.

Il reste un point extrêmement important à signaler. La perception d'une valeur transcendante (que cette valeur soit objectivée ou non) se réfère précisément à ce que Lonergan entend par le mot foi. Lisons ce qu'il écrit à ce propos:

La foi est la connaissance née de l'amour religieux.

Premièrement, donc, il y a une connaissance qui naît de l'amour. C'est d'elle que parlait Pascal lorsqu'il remarquait que le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas. Pour ma part, j'entendrais par raison l'ensemble des activités de connaissance qui se déroulent aux trois premiers niveaux de la conscience, c'est-à-dire l'expérience, la compréhension et le jugement. Par raisons du coeur, j'entendrais les sentiments qui sont des réponses intentionnelles aux valeurs; et je rappellerais les deux aspects de ces réponses: l'aspect absolu, qui est une reconnaissance de valeur, et l'aspect relatif, qui consiste à préférer une valeur à une autre. Enfin, par coeur, j'entendrais le sujet qui fonctionne au quatrième niveau de la conscience intentionnelle, au niveau existentiel, et qui se trouve dans l'état dynamique d'être en amour. Le sens de la remarque de Pascal serait donc qu'à côté de la connaissance des faits qu'on atteint par l'expérience, la compréhension et la vérification, il y a une autre sorte de connaissance à laquelle parvient une personne en amour qui discerne des valeurs et pose des jugements de valeur.²⁶

Lonergan définit la foi comme une connaissance. Nous retrouvons ici le paradoxe que nous avons signalé dans les paragraphes précédents: l'amour que Dieu donne ne découle d'aucune connaissance de la réalité, mais c'est lui au contraire qui engendre une connaissance. Si l'amour engendre une connaissance, c'est qu'il a une signification, c'est qu'il se réfère un objet et y oriente toute la personne. La foi est précisément cette connaissance provenant de l'appréciation de la valeur transcendante, de la révélation de la valeur d'une

²⁴ Method..., p. 340-341.

²⁵ Ibid..., p. 115-116.

²⁶ Ibid..., p. 115.

réalité transmondaine, opérée par l'amour. Lonergan fait remarquer qu'il existe un aspect absolu et un aspect relatif dans la perception de la valeur. D'une part, il se produit un discernement de la valeur transcendante. D'autre part, le discernement de cette valeur provoque une transvaluation. En effet, il existait jusque là une certaine échelle de valeurs chez une personne. La découverte de la valeur transcendante détruit l'équilibre ancien des valeurs et fait place à un nouvel équilibre. Dans ce cas la valeur transcendante, qui occupe le rang de valeur ultime, place toutes les autres valeurs (les valeurs vitales, sociales, culturelles et personnelles) sous son ombre, i.e. à un rang subordonné, mais également dans sa lumière, en les transformant, en les magnifiant, en les glorifiant²⁷. Dès lors le croyant voit et aime toute chose comme étant l'oeuvre de la réalité transmondaine, comme portant la marque de son visage. Nous comprenons ainsi comment la foi est véritablement une connaissance, non pas d'abord une connaissance de la réalité découlant d'un jugement de fait (comme c'est le cas, par exemple, lorsque j'affirme qu'il est à peu près certain que l'atmosphère martien est composé à 96% de gaz carbonique), mais une connaissance de type moral découlant d'une perception de valeur (comme c'est le cas quand je perçois la valeur de la santé), ou encore d'un jugement de valeur (comme c'est le cas lorsque j'affirme qu'il est vraiment bien que je me repose aujourd'hui). Cette connaissance de la foi est engendrée par l'amour sans limite accordé par Dieu. Notons à ce sujet que Lonergan, au lieu d'utiliser le mot foi, se sert parfois de l'expression les yeux de l'amour pour désigner la même réalité, la connaissance issue de l'amour de Dieu²⁸.

Le troisième élément qui intervient dans la structure du choix responsable, c'est la notion transcendantale de valeur. Celle-ci est une exigence intérieure qui se manifeste par la question est-ce vraiment bien? est-ce valable? Elle met en branle la délibération et trouve un certain apaisement avec la réponse du jugement de valeur. Or la perception de la valeur transcendante entraîne la perception d'un nouvel horizon et ce nouvel horizon s'oppose radicalement à l'horizon ancien. L'horizon de la foi fait appel à l'exercice vertical de la liberté. Nous pouvons alors nous demander: comment peut se formuler la question issue de la notion transcendantale de valeur? Il nous semble que Lonergan nous donne une réponse dans ce texte de Method in Theology:

A la faveur de cette objectivation (de la poussée vers le dépassement de soi qui est comblée), la question de Dieu réapparaît sous une forme nouvelle. À cette étape, en effet, c'est d'abord une question de décision: Vais-je l'aimer en retour, ou vais-je reculer, me détourner, m'esquiver? Ce n'est qu'en second lieu que se posent les questions de l'existence et de la nature de Dieu, et ce sont alors les questions de l'amant qui cherche à le connaître ou de

²⁷ Voir Method. ..., p. 116.

²⁸ C'est dans le contexte d'une connaissance de type moral qu'il nous semble possible de comprendre la signification première de l'illumination dont parlent plusieurs convertis. En effet ceux-ci font parfois remonter l'origine de leur brusque changement de vie à une illumination qu'ils ont eu dans une église ou ailleurs. Or, quand on essaie de préciser le contenu de cette illumination, on arrive à des choses très floues du point de vue intellectuel. Il serait plus éclairant de considérer cette illumination d'après le modèle d'une perception de valeur, et donc comme la découverte d'une valeur transcendante. Cette connaissance est de type moral, en ce sens qu'elle se produit au quatrième niveau de la conscience. Nous ne voulons pas nier par là que cette illumination contienne également la certitude de l'existence de Dieu et de sa présence amoureuse. Mais il nous semble que, d'après la pensée de Lonergan, l'affirmation de l'existence de Dieu est seconde par rapport à la perception de la valeur et s'appuie sur elle.

l'incroyant qui cherche à lui échapper. Telle est l'option fondamentale devant laquelle se trouve le sujet existentiel, une fois appelé par Dieu.²⁹

"Est-il vraiment bien de vivre le don de cet amour? Vaut-il mieux accueillir cet horizon marqué par un amour sans limite, m'abandonner à cette valeur transcendante que de rester accroché à mon horizon ancien, à mes valeurs anciennes?" Voilà la question que se pose celui qui doit prendre position au plan religieux. Il s'ensuit une délibération assez pénible, car elle met en jeu ce qui avait constitué jusque là la vision du monde d'une personne, ses appuis pour penser et agir. De plus, la décision de croire implique pour elle un nouveau départ, une nouvelle façon d'être et une reconstruction complète de sa vision du monde³⁰. Et cette nouvelle voie fait d'autant plus peur que personne ne sait jusqu'où conduit l'amour sans limite.

Au sujet de cette question fondamentale et de la délibération qui s'ensuit, nous aimerions faire deux remarques. En premier lieu, une telle question présuppose, selon Lonergan, une certaine objectivation de l'orientation vers le mystère transcendant. Le texte cité le mentionnait explicitement. De plus, à l'occasion de notre analyse de la conversion morale, nous avons dit que la question fondamentale présupposait un exercice explicite de la liberté verticale; qu'on nous permette de citer à nouveau ce passage:

Cette liberté verticale s'exerce implicitement lorsqu'on répond positivement aux motifs qui acheminent vers une authenticité toujours plus grande, ou lorsqu'on méconnaît, au contraire, ces motifs et qu'on se laisse glisser vers une identité de moins en moins authentique. Et cette même liberté verticale s'exerce explicitement lorsqu'on répond à la notion transcendante de valeur en déterminant ce qu'il serait valable et approprié de faire pour soi-même et ce qu'il serait valable et approprié de faire pour son prochain.³¹

Ceci signifie que le don de l'amour de Dieu peut être fait dès le début de la vie humaine mais demeure simplement une force qui oriente la vie d'un individu; elle ne contribue qu'à révéler un mystère transcendant. Pour que l'horizon religieux puisse être l'objet d'un choix explicite, il faut un travail d'objectivation du mystère d'amour. Nous pouvons alors nous demander comme nous l'avons fait à l'occasion de la conversion morale: y a-t-il un moment où un tel choix explicite peut avoir lieu? A ce propos nous trouvons une remarque intéressante de Lonergan:

Si la loi civile fixe la responsabilité adulte à l'âge de vingt-et-un ans, le professeur de psychologie religieuse à Louvain, lui, soutient que "l'homme n'atteint à la véritable foi religieuse, personnelle et reconnue dans sa finalité transcendante, que vers l'âge de 30 ans".³²

Lonergan nous renvoie ici à Psychologie religieuse d'Antoine Vergote: un choix explicite de l'horizon religieux ne peut avoir lieu que vers l'âge de trente ans.

Notre deuxième remarque touche à la relation entre la perception de la valeur et la notion transcendante de valeur. En effet, lorsque nous avons abordé cette question dans notre section sur le sujet existentiel, nous avons dit que la perception de la valeur consti-

²⁹ Method..., p. 116.

³⁰ Voir Method..., p. 221.

³¹ Method..., p. 40.

³² Ibid., p. 289-290.

tuait l'horizon dans lequel se situait la notion transcendante. Ceci est lourd de conséquence dans le contexte de l'option religieuse. Car nous avons d'abord défini la foi comme étant la perception de la valeur transcendante. Or, si le don de l'amour est fait à tous les hommes, et par là, les yeux de l'amour sont donnés à tous les hommes, il s'ensuit que la délibération face à l'option religieuse se situe toujours dans un contexte d'amorce de foi, même si elle conduit à un jugement négatif et à un refus³³. À tous est donné ce regard de foi permettant un choix religieux responsable. Lonergan touche à cette question dans Philosophy of God, and Theology. À quelqu'un qui lui demandait si on peut demeurer avec un cœur de pierre quand Dieu l'extirpe, il lui répondit:

Pas à ce moment précis, non - si cela s'est produit. Mais Dieu peut opérer ce changement et l'homme peut le refuser. On assiste alors à la montée de l'irrationalité du péché.³⁴

Dieu peut proposer l'horizon de foi et l'homme peut le refuser. Notons qu'à ce moment-ci l'homme n'est pas complètement un être nouveau, car l'amour de Dieu et l'horizon de foi demeurent à l'état d'appel.

Le jugement de valeur suit la délibération. C'est ce jugement de valeur qui guide la décision libre. Dans la mesure où une personne est fidèle au dynamisme de l'intentionnalité consciente, et par là, dans la mesure où elle est objective, elle affirme qu'il est vraiment bien d'accueillir l'horizon nouveau, qu'il vaut mieux s'abandonner à l'amour sans limite et à la valeur transcendante que de rester accroché à l'horizon ancien, même si cela entraîne la mort à soi-même, à ses désirs, à sa vision du monde. Cependant il peut arriver que ce dynamisme de l'intentionnalité consciente soit biaisé par certains désirs et par la résistance au changement. Surtout, nous avons vu que la décision peut intervenir dans le jugement de valeur. Dans ce cas, celui qui a décidé de refuser l'amour de Dieu niera qu'il soit vraiment bien de se convertir, déformant ainsi son être moral³⁵. Nous sommes alors en face de quelque chose qui ressemble à la faute contre l'Esprit Saint³⁶.

La décision représente le dernier élément de la structure du choix responsable. Dans la mesure où cette décision est responsable, elle est en accord avec ce qu'indique le jugement de valeur. Un écart entre la connaissance morale et le choix libre serait le signe de l'irresponsabilité. Il en est ainsi dans l'option religieuse. C'est pourquoi il nous semble inadmissible de concevoir la décision de croire sous la forme d'un pari: ce serait faire place à l'irresponsabilité. La décision ne peut se faire qu'en face de la perception de l'horizon de foi et d'un jugement de valeur favorable. De même, il nous semble inadmissible de concevoir la décision de croire comme un saut arbitraire. La lumière des yeux de l'amour est suffisante pour illuminer le jugement de valeur et la décision. Au contraire, c'est le refus d'accueillir l'horizon marqué par la valeur transcendante qui constitue un geste

³³ S'il n'y avait pas ce minimum de foi, s'il n'y avait pas une certaine perception de la valeur transcendante, celui qui refusait l'horizon religieux serait sans péché.

³⁴ Philosophy of God..., p. 37.

³⁵ Voir Method..., p. 37.

³⁶ Au cours de ses écrits Lonergan apporte ses propres suggestions sur la faute contre l'Esprit Saint. Nous n'avons malheureusement pas pu localiser ces passages.

arbitraire, irresponsable, absurde³⁷. Ce refus nous met en face du mystère d'une liberté humaine qui se montre inconséquente, qui opte pour la situation de péché mortel. "Si vous ne voulez pas aimer en retour, écrit Lonergan, ceci met pour l'instant un terme à l'initiative de la part de Dieu"³⁸. Ainsi, une décision, ou encore des actions qui s'opposent radicalement à la conversion, non seulement empêchent la croissance de l'amour, mais contribuent à son tarissement, et par là, à la perte de la foi. Lonergan écrit:

Les hommes peuvent être ou n'être pas convertis intellectuellement, moralement ou religieusement. S'ils ne le sont pas et si l'absence de conversion est consciente et totale, elle conduit à la perte de la foi.³⁹

3- La conversion religieuse et le dépassement de soi

Celui qui se convertit devient un être nouveau: en lui se développe un principe nouveau, l'amour sans limite. L'authenticité religieuse consiste alors à être fidèle aux exigences de cet amour. C'est pourquoi aux quatre préceptes qui marquent l'authenticité humaine, i.e. sois attentif! sois intelligent! sois rationnel! sois responsable! Lonergan ajoute un cinquième: sois amoureux! Dans la mesure où cette fidélité se maintient, la conversion religieuse porte tous ses fruits. Un passage de A Second Collection mentionne ces fruits:

Avant tout, le don de Dieu de son amour surabondant se déverse dans l'amour du prochain. De même que Dieu lui-même est amour (1 Jn 4, 8.16) et que le trop-plein de son amour l'a conduit à créer, à soutenir et à promouvoir cet univers effervescent de masse et d'énergie, de processus chimiques, de plantes en variétés infinies et de vie animale, d'intelligence et d'amour humains, ainsi l'amour surabondant que Dieu nous donne se déverse dans l'amour de tout ce que Dieu a créé et, plus spécialement, de toutes les personnes que Dieu veut aimer. C'est cet amour qui permet à un mari d'aimer sa femme avec toute la tendresse qu'il a pour son propre corps (Ep 5, 28). C'est cet amour qui conduit le bon Samaritain à s'arrêter et à prendre soin du voyageur attaqué par les voleurs. C'est cet amour qui ne connaît pas de frontière, car il recherche le Règne de Dieu, la règle de Dieu sur terre, et cette règle est universelle.⁴⁰

Le don de l'amour de Dieu se trouve à actualiser l'orientation vers la valeur infinie. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu, d'une nouvelle orientation par rapport à l'orientation naturelle de l'homme, car la visée de l'intentionnalité consciente est illimitée⁴¹. C'est pourquoi l'expérience de la conversion religieuse devient l'expérience du comblement de l'aspiration la plus profonde et la plus fondamentale chez l'homme, i.e. la recherche spontanée

³⁷ Voir Philosophy of God..., p. 37. Dans Insight Lonergan affirme que le péché, s'il peut faire appel à certaines circonstances atténuantes, n'a pas de cause, car on ne peut lui trouver une justification. Le péché se définit comme une absence de bien, une irrationalité qui n'a pas d'explication. Voir p. 666-668.

³⁸ Philosophy of God..., p. 37.

³⁹ Method..., p. 298.

⁴⁰ A Second..., p. 154.

⁴¹ Qu'on nous comprenne bien. De fait, pour Lonergan l'homme est blessé, et sa situation concrète est celle de l'infidélité à l'orientation de l'intentionnalité consciente. Aussi l'orientation vers Dieu est concrètement l'oeuvre de l'amour de Dieu. Mais le don de Dieu se trouve alors à redonner l'intégrité de l'homme, son orientation naturelle vers l'Être; il joue dans ce cas le rôle de gratia sanans.

de l'esprit humain de la vérité et de la valeur absolues. Lisons ce qu'écrit Lonergan sur le sujet:

Mais l'amour de Dieu possède un caractère propre: il représente une réalité personnelle, intime et extrêmement ajustée aux aspirations les plus profondes du coeur humain. Il constitue l'accomplissement fondamental de l'être de l'homme. Et parce qu'il est cet accomplissement, il devient la source d'une grande paix, cette paix que le monde ne peut donner. Il est une fontaine de joie qui perdure malgré l'affliction causée par l'échec, l'humiliation, la privation, la douleur et l'abandon. De même, parce qu'il est cet accomplissement, il écarte la tentation de tout ce qui est superficiel, vide et dégradant, sans livrer l'homme au fanatisme qui apparaît chez ceux dont la capacité de Dieu est employée à des buts finis.⁴²

Le don de l'amour de Dieu constitue donc l'accomplissement fondamental de l'être humain. Nous avons vu que l'être de l'homme se définit par la capacité de se dépasser lui-même; il tend vers un objet absolu, la valeur parfaite et l'action conséquente. Par son amour illimité, Dieu donne de manière voilée cet objet vers lequel il tend: l'amour illimité ne peut que renvoyer à une valeur absolue, et par là révèle la présence de celle-ci, indique le chemin vers elle. C'est pourquoi nous pouvons dire d'une certaine façon que, dans l'expérience religieuse, une personne a trouvé ce qu'elle cherchait. Et parce qu'elle a trouvé ce qu'elle cherchait, parce que la visée fondamentale de son questionnement est apaisée, il s'ensuit une joie et une paix profonde. Car tant qu'un objet représente ce qui est cherché, il suscite le désir. Mais le désir fait place à la joie et à la paix quand l'intentionnalité consciente trouve ce qu'elle cherchait, quand l'activité de l'esprit humain atteint son terme. De plus, puisque le comblement des aspirations fondamentales de l'homme ne fait pas partie de ses capacités naturelles, la paix et la joie profondes qui en découlent se définissent comme une joie et une paix que le monde ne peut ni donner ni enlever.

Mais le don de Dieu n'est pas seulement gratia elevans mais également gratia sanans: il se situe en dehors des possibilités humaines tout en actualisant le dépassement de soi. Comment se représenter ces deux facettes de la conversion religieuse? Comment une gratia elevans fait-elle oeuvre de gratia sanans? A ce sujet Lonergan fait valoir un point de vue intéressant:

Bien que la conversion morale élève la conversion intellectuelle, on ne doit pas inférer pour autant que celle-ci vient en premier, suivie de la conversion morale et enfin de la conversion religieuse. Au contraire, d'un point de vue causal, on pourrait dire que Dieu fait d'abord le don de son amour. Cet amour rend possible un regard neuf qui découvre les valeurs dans toute leur splendeur, tandis que la force de cet amour provoque leur réalisation, et c'est en cela que consiste la conversion morale. Enfin, parmi les valeurs discernées par le regard de l'amour, se range la valeur de la croyance dans les vérités enseignées par la tradition religieuse et c'est dans cette tradition et cette croyance que se trouvent les germes de la conversion intellectuelle. Car la parole, tout en étant le produit des quatre niveaux de la conscience intentionnelle, les pénètre tous les quatre, une fois qu'elle est proclamée et entendue. Son contenu n'est pas simplement un contenu d'expérience, mais un contenu fait à la fois d'expérience, de compréhension, de jugement et de décision. Alors que l'analogie de la vie fait dévier la connaissance vers le mythe, la fidélité à la parole, au contraire, engage tout l'homme.⁴³

⁴² A Second..., p. 145-146.

⁴³ Method..., p. 243.

Lonergan affirme que, d'un point de vue causal, la conversion religieuse serait la source des deux autres types de conversion. Car c'est le propre de l'amour de révéler les valeurs. Or, en révélant la valeur transcendante, l'amour sans limite révèle la valeur de l'univers et de tout ce qui est action d'amour. De plus, il donne la force pour actualiser le dépassement de soi. En cela il est la source de la conversion morale. En ce qui concerne l'impact de la conversion religieuse sur la conversion intellectuelle, il est moins direct: il se fait par l'intermédiaire de la tradition religieuse. Car les yeux de l'amour discernent la valeur de croire à la parole de la tradition religieuse. Or, dans la mesure où il est authentique, le contenu de cette parole ne se réfère pas seulement à ce qui est sensible mais également à ce qui est intelligible et rationnel. La vision du monde qui s'y trouve met radicalement en question toute vision étriquée de la réalité, conteste toute réduction de la connaissance à ce qui peut être vu, et par là constitue les germes de la conversion intellectuelle. Par exemple, comment quelqu'un, qui n'admet que le dépassement sensible de soi, pourra-t-il croire en un Dieu qui ne peut être ni vu ni touché. C'est pourquoi, si l'homme est de jure capable de dépassement, de facto il y arrive difficilement, de telle sorte que le dépassement de soi au plan intellectuel et moral prend normalement sa source dans la conversion religieuse⁴⁴. Et comme l'absence de dépassement de soi engendre le déclin et la désintégration d'une communauté, Lonergan voit dans la conversion religieuse la condition de facto du salut et du progrès de la société et de l'histoire. Il revient à plusieurs reprises sur ce sujet dans ses écrits et ses affirmations comportent quelque chose de pathétique, comme le laisse deviner ce passage de Method in Theology:

Ainsi, la foi est liée au progrès humain et elle doit affronter le défi humain. La foi et le progrès, en effet, prennent tous deux racine dans le dépassement de soi que l'homme réalise dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre moral. Promouvoir la foi, c'est favoriser indirectement le progrès et vice versa. La foi situe les efforts humains dans un univers amical; elle révèle l'importance ultime des réalisations humaines; elle renforce la confiance que l'on met dans de nouvelles entreprises. Inversement, le progrès réalise les capacités de l'homme et de la nature; il révèle que l'homme existe pour instaurer, en ce monde, une perfection toujours plus complète; et parce que cette perfection constitue le bien de l'homme, elle procure aussi la gloire de Dieu. Par-dessus tout, la foi a le pouvoir de renverser le processus du déclin. Celui-ci déchire une culture en y faisant naître le conflit des idéologies. Il fait subir aux individus des pressions sociales, économiques et psychologiques qui, pour la fragilité humaine, équivalent au déterminisme. Il multiplie et entasse les abus et les absurdités qui engendrent le ressentiment, la haine, la colère, la violence. Or ce n'est ni la propagande ni la discussion mais la foi religieuse qui libérera la rationalité humaine de ses prisons idéologiques. Ce ne sont pas les promesses des hommes mais l'espérance religieuse qui peut rendre l'homme capable de résister aux énormes pressions du dépérissement social. Si les passions doivent se calmer, si les maux ne doivent être ni exacerbés, ni ignorés ni seulement enrayés, mais reconnus et enlevés, il faut que l'orgueil de l'homme et son désir de posséder laissent place à la charité religieuse, à la charité du serviteur souffrant, à l'amour de celui qui se sacrifie lui-même.⁴⁵

⁴⁴ Voir Bernard Tyrrel, Bernard Lonergan's Philosophy of God, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974, p. 39-49.

⁴⁵ Method..., p. 117. La primauté de la conversion religieuse jette une lumière nouvelle sur le travail de libération sociale. Car l'authenticité morale, la promotion de la justice, de la paix, de la fraternité prend sa source dans l'amour que Dieu donne et devient donc le signe de l'action du Règne de Dieu.

4- La conversion religieuse et l'horizon

Un changement dans le pôle subjectif de l'horizon entraîne un changement dans le pôle objectif: quand l'être d'une personne change, sa compréhension d'elle-même change, et par là sa vision du monde change. C'est ce qui se produit dans la conversion religieuse. Le don de l'amour de Dieu devient un nouveau facteur fondamental dans la vie d'une personne et transforme ainsi le pôle subjectif de son horizon. Dès lors, puisque cette personne possède en elle un nouveau point de référence pour interpréter le réel, sa vision du monde change. Lonergan explicite ainsi cette transformation:

D'après une expression courante, la conversion est ontique. Le converti appréhende différemment, évalue différemment, se situe de manière différente, car il est devenu un être différent. Le nouvelle appréhension ne se présente pas tant comme un nouvel énoncé ou un nouvel ensemble d'énoncés que comme de nouvelles significations qui s'attachent à tout énoncé. Elle ne se présente pas tant comme une nouvelle valeur que comme une transvaluation des valeurs. Selon le langage paulinien, "si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle: l'être ancien a disparu, un être nouveau est apparu (2 C 5, 17)."⁴⁶

Nous avons défini l'horizon comme la limite de nos connaissances et de nos intérêts. Avec la transformation du quatrième niveau de conscience, cette limite se déplace, ouvrant un nouveau champ de réalité: ce qui était passé inaperçu ou semblait insignifiant devient maintenant manifeste et clair, ce qui ne représentait aucun intérêt revêt maintenant la plus haute importance. Le lieu le plus évident de ce changement concerne la question de Dieu:

La conversion religieuse constitue un fondement dans la mesure où elle vous donne un nouvel horizon. Car elle vous donne l'horizon dans lequel les questions sur Dieu s'avèrent importantes. Il existe des gens à qui vous pouvez parler de Dieu et ils écoutent avec passion. Il y en a d'autres qui se contentent de répliquer: "Mais de quoi veut-il donc parler? Comment pourrais-je m'intéresser à ce qu'il dit?"⁴⁷

Cet intérêt pour Dieu provient de la perception de la valeur transcendante, et cette perception est l'oeuvre de l'amour de Dieu en nous. De même, l'amour de Dieu ne révèle pas simplement la valeur transcendante, mais également la valeur de ce qui est lié à la valeur transcendante. Une personne qui aime Dieu est vivement intéressée à le connaître, et ainsi apprécie tout ce qui parle de lui, tout ce qui contribue à révéler son visage; elle discerne alors la valeur d'accueillir une tradition religieuse. Ou encore, comme elle est intéressée à maintenir une relation personnelle avec Dieu, à s'unir toujours davantage à lui, elle discerne alors la valeur de la prière et de l'adoration. Inversement, elle déplore tout ce qui l'éloigne de lui, regrette tout refus d'aimer, et discerne ainsi la valeur du repentir. C'est ce que nous dit Lonergan de façon concise lorsqu'il écrit: "Notre amour nous fait discerner des valeurs que nous n'avions pas appréciées, des valeurs de prière et d'adoration, ou de repentir et de croyance"⁴⁸.

⁴⁶ A Second..., p. 66.

⁴⁷ Philosophy of God..., p. 17.

⁴⁸ Method..., p. 122.

Le changement d'horizon ne se manifeste pas seulement par une transvaluation mais également par un changement au plan de la signification. Et bien sûr, le premier mot à revêtir une signification, c'est le mot Dieu, Lonergan écrit:

Selon ce que j'ai appelé la signification première et fondamentale du mot Dieu, Celui-ci n'est pas un objet. Car cette signification est le terme d'une orientation vers le mystère transcendant. Tout en constituant le sommet de ce dépassement de soi qu'est le questionnement, cette orientation ne se réduit pas à poser et à résoudre des questions.⁴⁹

Le mot Dieu, nous dit Lonergan, renvoie d'abord à l'orientation vers le mystère transcendant. Il faut noter que le sens premier ne désigne pas un objet, car Dieu n'est pas d'abord ce que vise l'intentionnalité consciente; préalablement à toute question, se trouve un amour. Inversement, celui qui refuse l'amour de Dieu se voit privé du référent fondamental pour comprendre le mot Dieu; celui-ci ne se réfère alors à rien, ou encore se réfère à une fabrication de l'imagination, ou encore se réfère à un désir de puissance. De même, l'amour de Dieu constitue le référent qui permet de reconnaître Dieu dans la nature, ou dans la tradition religieuse, ou dans le message révélé. "C'est l'oeil de la foi, écrit Lonergan, qui discerne la main de Dieu dans la nature et son message dans la révélation"⁵⁰. Il existe comme une loi de connaturalité: l'expérience intérieure de Dieu sert de mesure ou de critère pour juger si ce que dit une personne ou ce que dit un message se réfère vraiment à Dieu; sa propre expérience religieuse sert de base pour saisir et juger l'expérience religieuse des autres⁵¹. Dans la mesure où cette expérience est authentique, la saisie de l'expérience d'autrui et le jugement porté sur elle sont objectifs⁵². Inversement, l'inauthenticité religieuse, et donc l'absence de ce référent qu'est l'amour de Dieu entraîne l'impossibilité radicale de comprendre toute parole ou toute action qui renvoie à cette expérience amoureuse. C'est ainsi qu'une tradition religieuse est incomprise et biaisée, que ses gestes et ses paroles sont vidés de leur signification. Method in Theology nous offre un texte intéressant sur le sujet:

Mais les non-convertis peuvent n'avoir aucune appréhension réelle de ce que c'est que d'être converti. Sociologiquement, ils sont catholiques ou protestants, mais ils s'éloignent, sur plus d'un point, des normes du christianisme. S'il leur manque également un langage approprié pour exprimer ce qu'ils sont réellement, ils utilisent alors le langage du groupe auquel ils s'identifient socialement. Il s'ensuit une inflation, ou une dévaluation, tant de ce langage que de la doctrine qu'il véhicule. Des termes qui désignent ce que le non-converti n'est justement pas, vont recevoir une extension indue pour servir à désigner ce qu'il est. On ne mentionnera pas, en bonne société, les doctrines qui apparaissent embarrassantes et on ne tirera pas les conclusions qui semblent inacceptables. Une telle inauthenticité peut s'étendre; elle peut devenir tradition. À tel point que des gens élevées dans une tradition

⁴⁹ Method..., p. 342.

⁵⁰ A Second..., p. 129.

⁵¹ Seule la conversion religieuse, et donc la présence de ce référent qu'est l'amour de Dieu, permet de discerner dans une personne un envoyé de Dieu, ou dans une parole une parole de Dieu. Si, par exemple, les autorités juives ont refusé Jésus comme envoyé, c'est sans doute que ce à quoi renvoyait le mot Yahvé chez eux ne correspondait pas à ce que Jésus montrait de lui-même et de son Père par ses paroles et ses actions. Seule une véritable expérience de l'amour sans limite, sans condition, sans restriction permet de voir dans ses gestes de pardon et de guérison, dans sa solidarité avec les pauvres et les pécheurs, le signe de Dieu; car cette expérience conduit la personne à affirmer: "C'est bien Lui... ça lui ressemble!"

⁵² Pour Lonergan la véritable objectivité est le fruit d'une subjectivité authentique. Voir Method..., p. 292.

inauthentique ne peuvent devenir des êtres humains authentiques qu'en purifiant leur tradition.⁵³

Ainsi, la garantie ou la source de l'authenticité religieuse ne consiste pas dans des formules ou dans des mots⁵⁴. Car selon que la personne est ou n'est pas convertie, ces mêmes formules et ces mêmes mots se réfèrent à des réalités différentes. C'est ainsi qu'un mot comme charité en vient à ne plus se référer à un amour sans borne jaillissant du fond du coeur mais à un vague mouvement de pitié ou à un sentiment de devoir. Il en est de même au plan des valeurs. "Sans la foi, nous dit Lonergan, la valeur originare est l'homme, et la valeur terminale le bien humain que l'homme réalise"⁵⁵. Seul un horizon marqué par l'amour de Dieu, orienté vers le mystère transcendant, peut comprendre un autre horizon religieux. Terminons avec un exemple d'incompréhension d'attitudes religieuses que nous donne Lonergan:

Ce qui s'applique aux questions de fait, s'applique aussi aux questions d'interprétation. Par exemple, bien que la religion continue d'exister au vingtième siècle, elle ne permet toutefois plus d'expliquer l'ascétisme médiéval. En conséquence, on associe aujourd'hui les monastères moins avec le salut des âmes qu'avec l'hospitalité offerte aux voyageurs et avec l'assèchement des marécages. De même, un saint Siméon Stylite n'apparatt pas une impossibilité au point de vue physique; à l'instar des monstres borgnes et des chevaliers errants, il peut très bien cadrer avec le monde de l'enfant; mais sa motivation échappe à l'expérience courante d'un adulte et c'est pourquoi, de la façon la plus commode, on la qualifie de pathologique.⁵⁶

5- Quelques remarques

Affirmer ce qu'est la conversion religieuse et expliciter son processus ne nous permet pas de toucher à tous ses aspects. Il nous semble néanmoins important de souligner certains points afin de donner une vision plus adéquate de la conversion, en particulier de son caractère conscient, dialectique, social et historique.

A. Le caractère conscient de la conversion religieuse

Que la conversion religieuse soit, pour Lonergan, un événement conscient, cela ne fait pas de doute. Tout le travail d'objectivation qu'il a accompli le présuppose. Nous pouvons néanmoins nous appuyer sur ses propres paroles:

Même si on a débattu la question de diverses façons, le don de Dieu de sa grâce, du moins selon mon opinion, ne se produit pas de manière inconsciente. Il ne se confine pas à un domaine métaphysique quelconque de telle sorte qu'il serait impossible d'en faire l'expérience. Il peut survenir comme un coup de tonnerre lorsque Dieu, selon les mots du prophète Ezéchiel, extirpe de l'homme son coeur de pierre et le remplace par un coeur de chair. Mais de façon plus habituelle, il survient si silencieusement et si doucement que, même s'il est

⁵³ Method..., p. 298-299.

⁵⁴ Pour Lonergan ce ne sont pas les formules qui constituent la source d'unité des croyants mais le fait d'aimer véritablement Dieu, de vivre l'expérience décrite par Rm 5, 5. Voir Method., p. 327.

⁵⁵ Method..., p. 116.

⁵⁶ Ibid., p. 222-223.

une expérience consciente, il n'est pas un objet auquel nous sommes attentif, que nous cherchons à comprendre et que nous saisissons, que nous identifions et nommons, que nous vérifions et affirmons. Car, comme vous le savez, être conscient est une chose, comprendre en est une autre.⁵⁷

Nous avons vu que le qualificatif conscient avait un sens très précis chez Lonergan: il désigne la transparence des opérations d'un sujet, le fait que celui-ci peut être présent non seulement à un objet, mais également et en même temps aux opérations par lesquelles il vise l'objet. Comme il y a quatre niveaux d'opérations chez un sujet, il y a également quatre niveaux de conscience. Or le niveau de conscience qui se trouve impliqué dans l'expérience religieuse c'est le quatrième niveau de conscience, le niveau du sujet existentiel:

La conscience dont il s'agit se situe au quatrième niveau de la conscience intentionnelle. Ce n'est pas la conscience qui accompagne les actes de voir, entendre, sentir, goûter, toucher. Ce n'est pas non plus la conscience qui accompagne les actes de chercher, saisir, formuler, parler. Ce n'est pas davantage la conscience qui accompagne les actes de réfléchir, arranger et soupeser les éléments de preuve, porter des jugements de réalité ou de possibilité. C'est le type de conscience qui délibère, porte des jugements de valeur, décide, agit de façon responsable et libre. Mais c'est cette conscience en tant que parvenue à une plénitude, en tant qu'elle a subi une conversion, qu'elle possède une base qui peut être élargie, approfondie, élevée, enrichie, mais non pas dépassée, en tant aussi qu'elle est prête à délibérer, juger, décider et agir avec la libre aisance de ceux qui font bien tout ce qu'ils entreprennent parce qu'ils sont en amour. Ainsi, le don de l'amour de Dieu occupe le terrain et la racine du quatrième et dernier niveau de la conscience intentionnelle de l'homme. Il atteint le sommet de l'âme, l'apex animae.⁵⁸

Ce qui distingue l'expérience religieuse de l'expérience ordinaire du quatrième niveau de conscience, c'est la présence à sa base de l'amour de Dieu qui actualise les opérations et les orientent vers le mystère transcendant. "Car l'amour de Dieu, écrit Lonergan, le fait d'être en amour avec Dieu peut être l'objet d'une expérience aussi pleine et aussi dominante, aussi envahissante et aussi durable que celle de l'amour humain"⁵⁹.

Affirmer que la conversion religieuse est consciente ne se ramène nullement à affirmer qu'elle est connue. Car la conscience n'est qu'une présence à des opérations, elle n'est qu'une expérience. Or la connaissance implique plus qu'une expérience: elle implique que cette expérience soit comprise de manière intelligente et affirmée de manière rationnelle. C'est ainsi que la conversion religieuse est objectivée quand une personne sait la signification de son expérience intérieure, quand elle sait à quoi se réfère l'amour qui l'habite. Rappelons ce que Lonergan dit à ce sujet:

Le contenu constitue un état dynamique d'être en amour, et d'être en amour sans restriction. Nous en sommes conscients mais nous ne le connaissons pas. Nous pouvons inférer l'objet auquel il se réfère dans la mesure où nous passons de la simple conscience au connaître. Dès lors, puisque l'amour est sans restriction, nous pouvons conclure qu'il se réfère à un être absolu. Mais le don lui-même n'inclut pas ces étapes ultérieures.⁶⁰

⁵⁷ A Second..., p. 245.

⁵⁸ Method..., p. 106-107.

⁵⁹ Collection, p. 250.

⁶⁰ Philosophy of God..., p. 38.

Puisque la conversion religieuse se présente d'abord sous forme d'expérience, puisque sa connaissance présuppose un travail de réflexion, elle n'est pas souvent objectivée. Aussi Lonergan fait remarquer qu'une personne religieuse peut ne pas se reconnaître dans une élaboration théorique de la conversion; il écrit:

Mais tout comme on peut être un grand scientifique sans avoir plus que des notions très vagues a propos de ses propres opérations intentionnelles et conscientes, de même une personne peut avoir de la maturité au plan religieux et devoir pourtant se rappeler sa vie passée et en examiner les événements et les traits religieux, pour parvenir a y discerner une direction, une orientation, un appel et un mouvement vers la dimension transmondaine. Même alors, les difficultés de cette personne ne sont pas finies: elle peut s'avérer incapable de rattacher un sens précis aux mots que je viens d'employer; elle peut être trop familière avec la réalité dont j'ai parlé pour être capable de la mettre en rapport avec ce que je dis; elle peut chercher à tort quelque chose d'identifiable au moyen d'une étiquette, au lieu d'essayer tout simplement d'atteindre à un degré de conscience plus élevé de la force qui s'exerce en elle et de porter attention à ses effets a long terme.⁶¹

Ainsi la conversion religieuse est un événement, sinon connu, du moins conscient. Affirmer ainsi le caractère conscient de la conversion, comme le fait Lonergan, implique qu'il existe des données religieuses, et donc une expérience religieuse à partir de laquelle peut s'élaborer réflexion.

B. Le caractère dialectique de la conversion religieuse

Cette deuxième caractéristique nous est suggérée par cette remarque de Lonergan:

...il faut établir une distinction entre 1) la manière dont on le (le fait d'être en amour avec Dieu) définit et 2) la manière dont on le réalise. Cet amour se définit comme l'actualisation habituelle de la capacité qu'a l'homme de se dépasser; il se définit comme la conversion religieuse, qui fonde la conversion tant morale qu'intellectuelle; il fournit le véritable critère qui sert à juger tout le reste; et en conséquence, on n'a qu'à expérimenter en soi-même ou a l'observer chez les autres pour pouvoir affirmer qu'il trouve en lui-même sa propre justification. D'autre part, si l'on considère cet amour en tant que présent chez un être humain particulier, on remarque qu'il se réalise de manière dialectique. L'authenticité recherchée consiste à abandonner l'inauthenticité, mais cet abandon n'est jamais total et demeure toujours précaire. Les plus grands saints n'ont pas que des bizarreries: ils ont également leurs défauts.⁶²

La conversion religieuse n'entraîne donc pas la perfection religieuse, elle n'est qu'un point de départ. Aussi le développement religieux est, pour Lonergan, un mouvement dialectique, i.e. un mouvement marqué par la confrontation de principes opposés. Car "si cet amour constitue le sommet du dépassement de soi, celui-ci reste, chez l'homme, toujours précaire"⁶³. En quoi consiste alors le conflit qui se déroule dans le sujet? "Ce n'est pas une lutte entre des opposés quelconques, répond Lonergan, mais une opposition bien définie entre l'authenticité et l'inauthenticité, entre le moi qui se dépasse et le moi que l'on dépasse"⁶⁴. À ce propos nous avons vu que le sujet intelligent dépassait le sujet empirique et

⁶¹ Method..., p. 290.

⁶² Ibid., p. 283-284.

⁶³ Ibid., p. 110.

⁶⁴ Method..., p. 111.

l'intégrait à la recherche de l'intelligible, que le sujet rationnel dépassait le sujet intelligent et l'intégrait à la recherche du vrai et du réel, que le sujet responsable dépassait le sujet rationnel et l'intégrait dans la recherche de la valeur, tout comme il dépassait les intérêts égoïstes au profit de ce qui est vraiment bien. Le conflit provient de la résistance du premier à se laisser intégrer par le deuxième. De plus, dans la conversion religieuse l'intégrateur suprême devient l'amour sans limite. Le mouvement dialectique vient alors de la résistance du sujet à se laisser intégré par cet amour, de l'opposition entre le coeur de pierre et le coeur de chair. C'est pourquoi les conflits religieux fondamentaux ne sont pas avant tout entre diverses propositions, ou encore entre diverses structures sociales, mais entre les différents "soi" qui se trouvent au centre de la réalité humaine⁶⁵.

Dans son chapitre sur la religion dans Method in Theology, Lonergan consacre une section sur le caractère dialectique du développement religieux⁶⁶. Il montre surtout comment les traits principaux de l'expérience religieuse peuvent être accompagnés de traits opposés. C'est ainsi que la trop grande insistance sur le mystère transcendant conduit à la négation de son existence, tout comme l'insistance sur son immanence conduit à des pratiques idolâtriques et magiques, ou encore au panthéisme; l'insistance sur l'amour, sans le mettre en relation avec le dépassement de soi, conduit à des pratiques érotiques, sexuelles et orgiaques; l'insistance sur le mystère terrifiant conduit à des pratiques démoniaques et destructives.

Au plan concret, la conversion religieuse est ainsi un mouvement dialectique: elle est un arrachement lent et continu à l'inauthenticité. C'est pourquoi les hommes "ont à apprendre avec humilité que le développement religieux est dialectique, que la tâche de se repentir et de se convertir est l'oeuvre de toute une vie"⁶⁷. Et parce que la conversion religieuse est un mouvement dialectique, parce qu'elle ne suit pas de loi nécessaire et immuable, ses traits concrets ne peuvent être établis a priori mais uniquement a posteriori⁶⁸.

C. Le caractère social et historique de la conversion religieuse

En plus du caractère conscient et dialectique de la conversion religieuse, il existe un autre aspect sur lequel Lonergan attire notre attention:

Si personnelle et intime que soit l'expérience religieuse, elle n'est pas solitaire. Le m~e don peut être fait à plusieurs, qui peuvent se reconnaître une orientation commune dans leur vie et leurs sentiments, dans leurs critères et leurs buts. Une même union à Dieu fait éclore une communauté religieuse.⁶⁹

Du fait que Dieu donne à tous son amour et qu'un certain nombre d'hommes accueillent ce don, la conversion religieuse possède une dimension sociale ou communautaire.

⁶⁵ Cette insistance sur la réalité humaine ne nie pas que des structures sociales peuvent être des situations de péché. Mais ces situations sociales ne font que refléter l'être de l'homme.

⁶⁶ Voir Method..., p. 110-112.

⁶⁷ Method..., p. 118.

⁶⁸ Ibid., p. 111.

⁶⁹ Ibid., p. 118.

Notons que, pour Lonergan, ce qui constitue une communauté, c'est une signification commune⁷⁰. Qu'est-ce qu'une signification commune? Il nous la présente ainsi:

Car la signification devient commune dans la mesure où existe et fonctionne une communauté, c'est-à-dire dans la mesure où l'on trouve un champ commun d'expérience, une compréhension commune et complémentaire, des jugements communs ou tout au moins l'acceptation des désaccords, et finalement des engagements communs et complémentaires.⁷¹

La signification commune constitue la communauté. Normalement, cette signification commune présuppose une expérience semblable et interprétée de la même façon ou du moins de façon complémentaire, sur laquelle on porte un jugement commun et qui conduit à un même engagement ou du moins à des engagements complémentaires. Or, comme nous l'avons vu, l'orientation religieuse ne s'appuie sur aucune connaissance de la réalité, mais vient du don de l'amour de Dieu. Aussi la signification commune, qui constitue la communauté, provient de cet amour sans limite répandu dans le cœur et que la tradition chrétienne lie au don de l'Esprit Saint.

Lonergan ne se contente pas de souligner que l'amour de Dieu constitue la communauté religieuse, mais il insiste également sur l'action réciproque de la communauté vis-à-vis du don, sur son rôle. Quel est ce rôle? Quelques passages de ses écrits nous informent sur le sujet:

Mais elle (la conversion) n'est pas si privée qu'on puisse la qualifier de solitaire. Elle peut se produire chez plusieurs et ceux-ci peuvent se convertir et former une communauté pour se soutenir les uns les autres dans cette transformation d'eux-mêmes et pour s'entraider dans leur réponse aux exigences et dans la réalisation des promesses de leur vie nouvelle.⁷²

De même, un autre texte précise le rôle de la communauté:

Normalement, le don de Dieu de son amour n'entraîne pas une transformation soudaine du caractère ou de la personnalité. Il ressemble à une graine semée dans un sol qu'il faut cultiver, ou à une pousse qui a besoin du soleil et de la pluie ainsi que d'être protégée contre des mauvaises herbes étouffantes, des insectes voraces et des animaux rodeurs. De même que Charlie Brown a besoin de tous les amis qu'il peut se faire, ainsi les chrétiens ont besoin de tout l'aide qu'ils peuvent obtenir. Les grands saints sont rares, et mêmes eux se considèrent comme des vases d'argile. Le besoin d'enseignement et de prédication, de rites et de culte communs, implique le besoin d'être les membres les uns des autres, de partager avec les autres ce qu'il y a de plus profond en nous-mêmes, de nous voir rappeler de nos égarements, d'être encouragés dans nos bonnes intentions.⁷³

La communauté vise donc à soutenir la conversion religieuse, à la protéger contre les forces contraires, à offrir un milieu qui en favorise la croissance. Car la conversion n'est qu'un point de départ, qu'une nouvelle orientation, qu'une nouvelle capacité. La connaissance des implications de cette nouvelle orientation, le déploiement des nouvelles capacités, exigent un long développement tant au plan des connaissances qu'au plan

⁷⁰ *Method...*, p. 79.

⁷¹ *Ibid.*, p. 178.

⁷² *Ibid.*, p. 130. Voir également *A Second...*, p. 66.

⁷³ *A Second...*, p. 157.

affectif. C'est pourquoi, comme il existe ce bien qu'est l'organisation (good of order) visant à combler les besoins des membres d'une société, de même ce bien qu'est l'organisation s'impose pour un groupe religieux afin de satisfaire leurs besoins⁷⁴. Et comme la tradition culturelle est l'ensemble des significations et des valeurs qui animent une société, de même la tradition religieuse, en revêtant une culture de sa signification et de sa valeur la plus haute, anime l'organisation religieuse, apporte sa collaboration dans l'explicitation et dans la croissance de la conversion⁷⁵.

La conversion religieuse ne s'étend pas seulement dans l'espace, mais également dans le temps. Et parce qu'elle s'étend dans le temps, elle possède un caractère historique. C'est ce qu'affirme Lonergan en ces termes:

Enfin, ce qui est devenu communautaire peut aussi devenir historique, c'est-à-dire se transmettre d'une génération à l'autre, se répandre d'un milieu culturel à l'autre, s'adapter à des circonstances qui évoluent, affronter de nouvelles situations, survivre au cours d'une période différente ou reflourir à une autre époque.⁷⁶

Un autre texte précise cette dimension historique:

Lorsque les communautés durent et que de nouveaux membres remplacent les anciens, l'expression devient traditionnelle. La religion devient historique en ce sens général qu'elle s'étend sur une longue période et qu'elle fournit les éléments de base d'un processus évolutif qui comprend le développement personnel, l'organisation sociale, les significations et les valeurs culturelles.⁷⁷

Le caractère historique ne concerne pas le don de Dieu lui-même mais la façon dont il est vécu et compris. Dans la mesure où la conversion s'exprime dans une communauté par des paroles, des gestes, des symboles, des comportements, des institutions, des rites, elle peut se continuer dans le temps de génération en génération. Et en raison de la diversité des milieux culturels et du développement des connaissances humaines, les significations et les valeurs qui s'expriment ainsi sont appelées à changer, même si elles se réfèrent toujours au même don et à la même orientation vers le mystère transcendant. Par son caractère historique, la tradition religieuse peut offrir un milieu actuel et toujours plus riche pour expliciter et vivre la conversion religieuse.

Résumons la démarche de ce chapitre. Nous avons commencé par analyser le texte principal sur la conversion religieuse. Ceci nous a aidé à voir que Lonergan définit ce courant de fond de la conscience existentielle comme le fait de se mettre à aimer Dieu d'un amour transmondain, alors qu'un Paul Tillich la définit comme le fait d'être saisi par une préoccupation ultime, que s. Paul interprète comme le don de l'amour de Dieu par l'Esprit Saint qui a été donné et que la tradition théologique ultérieure a objectivé en terme de grâce opérante. Pour mieux expliciter la conversion religieuse, nous l'avons situer par rapport aux deux autres types de conversion. Puis nous avons essayé d'esquisser son processus à l'aide de la structure fondamentale de la conscience existentielle. Une telle

⁷⁴ Voir A Second..., p. 168. Sur la dimension institutionnelle de la communauté, voir Ibid., p. 175-181.

⁷⁵ Method..., p. 112. Voir également A Second..., p. 168.

⁷⁶ Method..., p. 130. Voir également A Second..., p. 66.

⁷⁷ Method..., p. 118.

option fondamentale change radicalement l'être d'une personne et c'est pourquoi nous avons jeté ensuite un bref coup d'oeil sur l'impact de la conversion religieuse relativement au dépassement de soi, et par voie de conséquence, relativement à l'horizon. Enfin il restait à compléter notre tableau par quelques aspects laissés dans l'ombre au cours de l'analyse.

Chapitre quatrième: les implications de cette conception

Ce dernier chapitre va mettre encore davantage en relief les traits forts de la pensée du Père Lonergan. Car montrer les diverses conséquences auxquelles aboutissent les affirmations faites antérieurement rehausse leur importance. Parmi les implications possibles, nous en avons retenues cinq. Nous sommes conscients de ne pas faire un travail exhaustif, mais nous pensons que ces cinq points suffisent amplement à éclairer la conception que se fait Lonergan de la conversion religieuse.

1- Le domaine de la transcendance

La conception de la conversion religieuse que nous avons dégagée se trouve à justifier l'existence et la valeur d'une expérience proprement religieuse. Depuis William James la question de l'expérience religieuse a fait couler beaucoup d'encre et on a débattu le sens du mot expérience, le sens du mot religion, la façon dont une expérience peut être dite religieuse, la façon dont elle peut être une expérience sentie. Face à cela nous avons une théologie traditionnelle qui n'a que peu de place à accorder à une expérience religieuse¹; elle se sert d'une conception métaphysique de l'homme où celui-ci est vu non comme un sujet conscient mais comme une substance. C'est dans ce contexte qu'il faut apprécier l'apport de la pensée de Lonergan.

Quel est cet apport? Tout d'abord et avant tout, Lonergan donne à l'expérience religieuse un lieu précis à l'intérieur de la personne: il s'agit du quatrième niveau de conscience dans la mesure où celui-ci est envahi et dominé par l'amour de Dieu. Une telle affirmation s'oppose aux idées émises par un William James qui semble situer l'expérience religieuse au niveau empirique². De même, elle ne coïncide pas avec la conception freudienne de l'expérience religieuse où celle-ci se réduit au phénomène psychique du complexe oedipien, à une projection de la relation au père³. Pour Lonergan l'expérience religieuse ne se ramène pas à une sensation qu'on éprouve ou à une émotion qu'on ressent ou à un sentiment pulsionnel.

¹ Par exemple, on ne trouve pas le mot conversion traité comme tel dans les dictionnaires classiques comme le Dictionnaire de théologie catholique, le Catholicisme, le Dictionnaire de la Bible, le Supplément au dictionnaire de la Bible.

² Voir William James, L'expérience religieuse, Paris, Libr. F. Alcan: Genève, Libr. Kündig, 1908. Par exemple, W. James écrit: "La tension émotive peut se déplacer plus ou moins rapidement... Il peut arriver au contraire que le foyer de lumière et de chaleur vienne à se fixer dans une région déterminée de l'esprit. Quand la pensée qui prévaut ainsi est une pensée religieuse, surtout si la transformation est brusque et profonde, nous disons que cette crise est une conversion. Appelons le centre de chaleur, d'intérêt de l'impulsion dans la pensée d'un individu, son foyer habituel d'énergie personnelle" (p. 165). De même, il écrit: "Quant au sentiment, qui joue le premier rôle, comment le caractériser? C'est sans contredit une excitation joyeuse, une expansion 'dynamogénique' qui tonifie et ranime la puissance vitale" (p. 421).

³ Voir Sigmund Freud, "A Religious Experience", The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1961, vol. XXI, p. 169-172.

En deuxième lieu, il s'agit d'une expérience intérieure. Car l'expérience religieuse ne se réfère pas avant tout à des actes particuliers comme les actes de charité, de foi, d'espérance, de repentir, mais au premier principe à l'origine de tous ces actes, à l'être-en-amour que nous avons appelé l'état dynamique d'être en amour avec Dieu. De ce point de vue, il nous semble que la présentation de Lonergan diffère de celle faite par Jean Mouroux⁴. Celui-ci définit l'expérience religieuse comme "l'acte - ou l'ensemble d'actes - par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu"⁵. Mouroux met peut-être en relation l'expérience religieuse et la vertu de religion qu'on trouve chez s. Thomas⁶. En effet celui-ci définit ainsi la religion dans la Somme théologique: "La religion rend à Dieu le culte qui lui est dû"⁷. Ce culte prend la forme d'un obsequium, cet hommage de sujétion respectueuse et de service, et s'exprime par l'acte d'honorer, de se soumettre et de rendre grâce⁸.

En troisième lieu, nous pouvons appeler cette expérience une expérience de la grâce. Car elle provient d'un don gratuit de Dieu et se réfère à une réalité surnaturelle. Aussi il ne faut pas la confondre avec le sentiment lié à la découverte de sa condition de créature et de sa soumission à un créateur. Dans Method in Theology Lonergan explicite trois questions fondamentales qui sont des questions sur Dieu et peuvent conduire à son affirmation⁹. Mais telle n'est pas l'expérience religieuse qui s'appuie, non sur le dynamisme de l'intentionnalité consciente, mais sur une intervention gratuite de Dieu dans l'histoire.

En quatrième lieu, il s'agit d'une expérience amoureuse. Par le don de l'Esprit Saint l'homme participe à cet amour sans limite qui anime la vie trinitaire. Nous voyons encore ici combien cette expérience de la relation à Dieu se distingue de la notion de religion dans la théologie médiévale. À ce sujet il est intéressant de noter que dans la Somme

⁴ Voir Jean-Mouroux, "Sur la notion d'expérience religieuse", Recherches de sciences religieuses, 34(1947).

⁵ Ibid., p. 18.

⁶ Cette expérience, telle que définie par Lonergan, correspond à l'instinctus interior ou lumen fidei de s. Thomas d'Aquin. Sur l'instinctus interior, voir E. Schillebeeckx, Approches théologiques, t. 1: Révélation et théologie, Paris, Editions du Cep, 1965, p. 285-321. Schillebeeckx présente et critique la thèse de Max Seckler intitulée: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin. Pour s. Thomas cet instinctus interior ou instinctus fidei, oeuvre de la grâce, serait une impulsion active (p. 287) et se situerait dans le coeur, in affectione (p. 296); on pourrait même l'appeler instinctus Spiritui Sancti (p. 305, note 27). Il crée une destination réelle à l'ordre surnaturel (p. 311) et constitue donc la source de toute religiosité, i.e. de l'orientation de l'homme vers le divin (p. 303). Cependant, étant donné le contexte médiéval, s. Thomas lie étroitement l'instinctus interior et la communication de Dieu ex auditu de telle sorte que l'instinctus interior vise à faire percevoir la Bonne Nouvelle, reçue par ouï-dire, comme conveniens, comme valeur de vie (p. 296); il ne semble pas l'analyser pour lui-même. De plus, s. Thomas considérerait cet instinctus interior comme un principe purement ontologique et formel (p. 292); il ne l'aborde pas, comme dans les analyses modernes de la foi, sous l'angle d'une réalité également psychique, bien que non réflexive, a-thématique, d'une expérience (p. 292, note 12). Néanmoins Schillebeeckx émet l'opinion que la doctrine de s. Thomas pourrait être prolongée par l'aspect d'expérience non conceptuelle mais vécue affectivement (p. 319-321). À notre avis, ce prolongement de la pensée de s. Thomas ne peut se faire adéquatement qu'en passant d'une psychologie des facultés à une psychologie de l'intentionnalité consciente.

⁷ Thomas d'Aquin, Somme théologique, II-II q. 81 a. 5.

⁸ S. Thomas écrit: "La religion s'applique à faire certaines choses par révérence pour Dieu" (Somme théologique, II-II, q. 81 a. 2 ad 1). De même: "Le bien que regarde la religion, c'est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû" (Ibid., II-II q. 81 a. 4). Ou encore: "Deus autem non hoc modo colitur, quod ei nostra operatio aliquid prosit aut subveniat, sicut est in praedictis, sed solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus" (Expositio super librum Beothii de Trinitate, q. 3 a. 2).

⁹ Voir Method..., p. 101-103. Voir également Philosophy of God..., p. 52-54.

théologique la question sur la religion fait partie du traité sur la justice où on envisage la rectitude des rapports avec autrui. "Colere enim, écrit s. Thomas, est huiusmodi actus ut debitos deo offerre"¹⁰. Ainsi le culte est une dette de justice, un dû à rendre à Dieu. Ce qui commande cette relation, c'est la reconnaissance de l'excellence de Dieu, de la bienveillance et de la bienfaisance de son action créatrice et de sa providence. La situation de l'homme face à Dieu entraîne les attitudes correspondantes. S. Thomas écrit:

Servir Dieu et lui rendre les devoirs de notre culte, c'est tout un. Le culte a regard aux exigences d'honneur de l'excellence divine. Le service exprime la sujétion qui fonde naturellement, du côté de l'homme, son obligation au culte d'honneur.¹¹

Cette présentation de la religion ressemble à ce que nous dit Mouroux sur les attitudes religieuses:

L'Être Sacré est d'abord objet d'adoration et donc principe de dépendance - parce qu'il dépasse l'homme de façon absolue dont tout être n'est qu'une participation; et qu'il exige de nous une soumission et un hommage également absolus. Il est ensuite objet d'amour - et donc principe d'appel - parce qu'il est le type, le modèle et la fin de l'homme qui est son image; parce qu'il est la plénitude dont la possession constitue la béatitude et qu'il exige de nous un don absolu, inaugurant (autant qu'elle est possible) la pleine communion de l'homme à Dieu.¹²

Le mot amour qu'utilise Mouroux n'a pas le même sens que celui qu'on trouve chez Lonergan: alors que chez le premier l'amour est une exigence d'un don absolu face à Dieu qui est le modèle et la fin de l'homme, chez ce dernier l'amour est le don de Dieu lui-même par son Esprit et ne découle d'aucune connaissance.

En cinquième lieu, l'expérience religieuse se distingue chez Lonergan de la connaissance religieuse. Comme nous l'avons vu, l'amour qui habite la personne et la perception de la valeur transcendante ne découlent d'aucune connaissance de la réalité, d'aucune notion de Dieu. Le mot expérience se réfère à une perception de données avant que celles-ci soient objectivées. Sur ce point la position de Lonergan se distingue encore de la façon dont un Mouroux conçoit l'attitude religieuse; alors que le premier affirme la primauté de l'amour et la possibilité d'une orientation bonne en dépit d'une connaissance erronée, l'autre lie la relation à Dieu à une certaine connaissance de Dieu. Dans son article sur l'expérience religieuse, Jean Mouroux écrit:

A cette saisie de la relation avec Dieu, il y a une composante intellectuelle. C'est nécessairement une certaine idée de Dieu qui oriente l'attitude et spécifie la relation.¹³

Pour Lonergan l'expérience religieuse est antérieure à toute saisie intellectuelle de Dieu et se résume à offrir les données intérieures d'une orientation vers un mystère transcendant.

Il existe donc, à l'intérieur de la personne humaine, un lieu d'expérience proprement religieuse. Pour Lonergan, ceci fonde un domaine de la signification distinct des

¹⁰ Thomas d'Aquin, Expositio super librum Beothii de Trinitate, q. 3 a. 2.

¹¹ Thomas d'Aquin, Somme théologique, II-II q. 81 a. 3.

¹² J. Mouroux, art. cit., p. 9.

¹³ Ibid., p. 18.

domaines du sens commun, de la théorie et de l'intériorité, un domaine qu'il appelle domaine de la transcendance. À ce propos il écrit:

Il faut également distinguer, d'une part, ces objectivations du don de l'amour de Dieu qui se réalisent dans les domaines du sens commun, de la théorie ou de l'intériorité et, d'autre part, l'émergence de ce don, qui constitue en lui-même un domaine différencié. On cultive ce don dans une vie de prière et d'abnégation; et quand on le reçoit, il exerce un double effet, d'abord celui de faire passer le sujet des domaines du sens commun, de la théorie et de la première intériorité dans le domaine de ce qu'on a appelé "le nuage de l'inconnaissance", et ensuite celui d'intensifier, de purifier et de clarifier les objectivations relatives au transcendant, qu'elles soient élaborées dans le domaine du sens commun, de la théorie ou de la première intériorité.¹⁴

Nous pouvons nous demander: qu'est-ce qui justifie la distinction de ces différents domaines de la signification? "Des exigences différentes, répond Lonergan, entraînent des modes différents d'opérations conscientes et intentionnelles, et ces modes différents nous ouvrent à des domaines différents de signification"¹⁵. À la base de ces différents domaines se trouvent des exigences différentes. Quelles exigences justifient alors le domaine de la transcendance? La réponse s'énonce ainsi:

Vient enfin l'exigence transcendantale. Au coeur de la recherche humaine, il existe une tension vers l'inconditionné. Au coeur de la délibération humaine, il existe un critère capable de critiquer tout bien fini. C'est pourquoi - comme nous tenterons de le montrer au prochain chapitre - l'homme ne peut atteindre à la plénitude fondamentale, à la paix et à la joie qu'en allant au-delà des domaines du sens commun, de la théorie et de l'intériorité, jusqu'à celui où Dieu se fait connaître et aimer.¹⁶

Il existe chez l'homme une exigence de vérité et de valeur absolues, et cette exigence est apaisée par le don que Dieu fait de son amour. Notons cependant que ce domaine original de signification n'apparaît pas nécessairement, chez un individu, comme un domaine distinct. Car le point de départ de tout homme, c'est la conscience indifférenciée ou n'existe que le domaine du sens commun. Ce n'est que lentement qu'apparaissent les exigences systématiques et critiques donnant naissance aux domaines de la théorie et de l'intériorité et permettant à la conscience de se différencier. Il en est de même du domaine de la transcendance. Dans le texte, cité précédemment, Lonergan indique la voie vers son émergence: une vie de prière et d'abnégation. Et cette différenciation de la conscience, continue-t-il, a pour conséquence "de faire passer le sujet des domaines du sens commun, de la théorie et de la première intériorité dans le domaine de ce qu'on a appelé 'le nuage de l'inconnaissance'". Ceci signifie que le mystique s'ouvre à un monde tout à fait original auquel n'ont pas accès les autres. Un passage de Method in Theology va également dans ce sens:

En ce qui concerne la conscience religieuse, on peut dire que l'ascète y tend et que le mystique y parvient. On trouve, chez ce dernier, deux modes tout à fait différents d'appréhension, de relation et d'existence consciente: le mode relevant du sens commun, qui se rapporte au monde médiatisé par la signification, et le mode mystique, qui consiste à se

¹⁴ Method..., p. 266.

¹⁵ Ibid., p. 81.

¹⁶ Ibid., p. 83-84.

retirer du monde médiatisé par la signification pour se laisser absorber entièrement dans un abandon silencieux, en réponse au don que Dieu fait de son amour.¹⁷

Ce qui caractérise ces moments d'abandon complet à l'amour de Dieu, cette spécialisation dans l'expérience religieuse, c'est le retrait par rapport au monde médiatisé par la signification, c'est l'absence totale de la recherche d'intelligibilité et de la réflexion. Nous avons vu que Lonergan fait une distinction entre le monde de l'immédiateté et le monde médiatisé par la signification. En ce qui concerne le monde de l'immédiateté, c'est d'abord le monde de l'enfant, le monde de ce qui est vu, écouté, senti, touché, goûté. Il se caractérise par une relation directe entre les objets et le sujet; car les objets sont donnés et, pour les accueillir, il suffit que les sens fonctionnent normalement. C'est encore à ce monde que retourne l'adulte quand il se relaxe, joue, se repose ou fait l'amour¹⁸. Or, nous dit Lonergan, c'est à ce monde de l'immédiateté qu'appartient le domaine de la transcendance. Il écrit en effet:

Avant d'entrer dans le monde médiatisé par la signification, la religion est la parole originelle que Dieu nous adresse en répandant son amour dans nos coeurs. Cette parole originelle n'appartient pas au monde médiatisé par la signification, mais au monde de l'immédiateté, à l'expérience non médiatisée du mystère d'amour et d'effroi.¹⁹

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi il en est ainsi. Car l'amour de Dieu, à l'instar des objets sensibles, est donné; il n'est pas produit par les opérations de l'intentionnalité consciente. C'est ainsi que, ne s'intéressant pas aux questions sur Dieu²⁰, le mystique peut se contenter d'être présent à l'amour de Dieu. Pour décrire cette prière contemplative ou extase, Lonergan emploie diverses expressions comme nuage de l'inconnaissance²¹, ultima solitudo²², expérience du mystère d'amour et d'effroi²³. Quoi qu'il en soit, ces expressions veulent traduire la disparition de la réflexion et des mots au profit d'un silence qui laisse parler l'amour, comme en témoigne ce passage de Method in Theology:

Mais bien que la parole originelle diffère en intensité et suscite des résonances variées selon les tempéraments et selon les étapes du développement religieux, son immédiateté fait qu'elle soustrait l'homme à la diversité historique en le faisant passer du monde médiatisé par la signification à un monde d'immédiateté où image et symbole, pensée et parole perdent leur importance et s'évanouissent même.²⁴

¹⁷ Method..., p. 273.

¹⁸ Voir Method..., p. 263. Voir également ibid., p. 30.

¹⁹ Method..., p. 112. Notons-le encore une fois: il s'agit d'une donnée du quatrième niveau de conscience et non du premier.

²⁰ Voir Philosophy of God..., p. 62.

²¹ Method..., p. 266.

²² ibid., p. 29.

²³ ibid., p. 112.

²⁴ Idem. Lonergan se trouve donc à donner toute sa valeur à l'expérience mystique. Il s'appuie sur Le Sacré de Rudolf Otto et encore davantage sur The Mysticism of the Cloud of Unknowing (voir Method..., p. 242) de William Johnston. Mais d'autres personnes l'ont également influencé, tel Karl Rahner (voir A Second..., p. 29) et plus particulièrement Suzanne Langer avec son livre Feeling and Form (voir Method..., p. 29; voir également A Second..., p. 223-224).

2- La distinction entre foi et croyance religieuse

Cette deuxième implication découle de la conception de la foi chez Lonergan. En effet, quand celui-ci parle de la foi, il ne fait nullement allusion à des propositions sur Dieu ou sur le salut ou sur ce qu'il faut faire pour aller vers Dieu, tout comme il ne fait aucune allusion au Christ ou au christianisme. Dans une note terminant le chapitre sur la religion de Method in Theology, il confirme cette distinction:

Une dernière remarque, d'ordre terminologique. Nous avons distingué foi et croyances religieuses. Nous l'avons fait parce que cela découle de notre conception selon laquelle il existe un domaine où l'amour précède la connaissance. Nous l'avons également fait parce que cette façon de parler facilite le discours oecuménique.²⁵

Ce texte fait remarquer deux points: d'une part, la distinction entre foi et croyance religieuse est justifiée: elle s'appuie sur l'affirmation de la primauté de l'amour dans la conversion religieuse; d'autre part, cette distinction n'est pas seulement justifiée mais également souhaitable dans un contexte oecuménique. Reprenons tour à tour ces deux points.

Cette distinction se justifie. Elle repose sur une conception particulière de la foi et de la croyance religieuse. Nous avons déjà explicité ce que Lonergan entend par le mot foi: c'est le discernement de la valeur transcendante opéré par l'amour de Dieu dans le coeur de l'homme. Cette connaissance religieuse fondamentale correspond à ce qu'on appelle traditionnellement lumen gratiae ou lumen fidei ou sagesse infuse. Par contre, il serait peut-être bon de préciser davantage ce que Lonergan entend par l'expression croyance religieuse.

En général, la croyance désigne l'acte par lequel une personne fait sienne l'expérience et les connaissances tant intellectuelles que morales provenant d'autres personnes²⁶. Et comme nous l'avons déjà affirmé, la majeure partie de l'horizon d'une personne se réfère à des expériences qu'elle n'a pas faites et à des connaissances qui ne viennent pas d'elle-même, mais qu'elle s'est appropriées par la croyance. À ce propos Lonergan écrit:

Mais ce genre de connaissance, que l'individu acquiert par lui-même (immanently generated knowledge), n'est qu'une faible portion de ce que tout homme civilisé considère savoir. Son expérience immédiate, en effet, s'alimente à l'immense contexte de ce qu'il a appris sur l'expérience que d'autres hommes ont vécue à d'autres endroits et en d'autres temps. Sa compréhension prend appui non seulement sur sa propre expérience, mais aussi sur celle des autres. Son développement n'est qu'assez peu redevable, somme toute, à son originalité personnelle: il doit beaucoup, par contre, au fait qu'il réitère en lui-même des actes de compréhension d'abord posés par d'autres et surtout au fait qu'il prend pour acquises certaines présuppositions parce que la majorité des gens les acceptent. De toute façon, il n'a ni le loisir, ni le goût, ni peut-être la capacité d'y voir clair pour son propre compte. Enfin, les jugements par lesquels il donne son assentiment à des vérités ou à des valeurs ne dépendent que rarement de la seule connaissance qu'il acquiert par lui-même, car une telle connais-

²⁵ Method..., p. 123.

²⁶ Ibid., p. 41-47.

sance n'est pas isolée, compartimentée en quelque sorte, mais plutôt en symbiose avec un contexte beaucoup plus large, fait de croyances.²⁷

C'est ainsi que les expériences et les connaissances des hommes de tous les lieux et de toutes les époques forment un héritage auquel tout homme peut avoir part.

En quoi consiste l'héritage religieux? Lonergan consacre à cette question une section dans Method in Theology²⁸. Croire la parole religieuse, écrit-il, c'est "accepter les jugements de réalité et de valeur que propose la religion"²⁹. Or nous savons qu'à la base et au centre de la religion se trouve la conversion religieuse. Rappelons les paroles de Lonergan:

Que désigne finalement la religion sinon un dépassement de soi complet. Il s'agit de l'amour que Dieu répand en nos coeurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné (Rm 5, 5).³⁰

Ceci signifie que les jugements de réalité et de valeur de la parole religieuse se réfèrent au don de l'amour et à tout ce qui lui est lié; elle est cette réflexion d'hommes de tous lieux et de toutes les époques qui ont accueilli l'amour de Dieu et ont tenté de l'explicitier de diverses façons. Et comme cette signification religieuse peut être véhiculée de multiples manières, l'héritage religieux comprend autant des comportements et des oeuvres d'art que des paroles écrites. À ce sujet Lonergan écrit:

La parole désigne ici toute expression de signification ou de valeur religieuse. Le support de cette expression peut être l'intersubjectivité, l'art, le symbole, le langage, ou encore la vie, les actions, les réalisations, remémorées et décrites, d'individus, de classes ou de groupes. Normalement, tous les modes d'expression sont utilisés, mais puisque le langage est le véhicule où la signification reçoit sa pleine articulation, la parole parlée et la parole écrite exercent un rôle très important dans le développement et la clarification de la religion.³¹

C'est ainsi que la connaissance religieuse est une oeuvre communautaire. Il est intéressant de noter que, dans cette section sur la croyance religieuse, Lonergan parle presque exclusivement de la communauté religieuse. Car c'est au sein de celle-ci que l'homme religieux peut trouver cette parole explicitant le don reçu. Lonergan exprime ainsi les diverses dimensions de cette parole:

La communauté appelle son expression, et celle-ci peut varier. Elle est impérative lorsqu'elle commande l'amour de Dieu pardessus toutes choses et du prochain comme soi-même. Elle est narrative lorsqu'elle raconte l'histoire des origines et du développement de la communauté. Elle est ascétique et mystique lorsqu'elle enseigne la voie menant à un amour absolument transmondain et met en garde contre les pièges rencontrés en cours de route. Elle est théorique lorsqu'elle présente la sagesse, la bonté, la puissance de Dieu et qu'elle manifeste ses intentions et ses desseins.³²

²⁷ Method..., p. 41-42.

²⁸ Ibid., p. 118-119.

²⁹ Ibid., p. 118.

³⁰ A Second..., p. 129.

³¹ Method..., p. 112.

³² Ibid., p. 118.

Comment pouvons-nous maintenant situer ensemble la foi et la croyance religieuse? Il faut d'abord les distinguer, car la foi provient d'un amour qui est antérieur à toute connaissance, elle n'origine pas du dynamisme de l'intentionnalité consciente, de la recherche de signification à l'instar de la croyance religieuse. Mais il existe entre la foi et la croyance religieuse une relation étroite. D'une part, la foi est ce qui permet d'apprécier la valeur d'une croyance religieuse, d'y discerner une parole se référant à Dieu. Dès lors nul ne peut accueillir une tradition religieuse (qu'il s'agisse de la tradition chrétienne, hindoue, bouddhiste ou musulmane) s'il n'a d'abord la foi; celle-ci se trouve à fournir l'horizon fondamental pour l'accueillir. D'autre part, la croyance religieuse concerne le don de l'amour qu'elle essaie d'objectiver et, par là, constitue un ensemble de significations et de valeurs explicitant de multiples manières la foi³³. Il existe ainsi deux facteurs qui s'articulent l'un par rapport à l'autre. Lonergan écrit:

Les données concernant cet état dynamique - l'amour transmondain - sont donc des données qui portent sur un processus de conversion et de développement. Les facteurs internes en sont le don que Dieu fait de son amour et le consentement de l'homme; mais il existe aussi des facteurs externes, qu'on trouve dans l'expérience et la sagesse recueillies et transmises par la tradition religieuse.³⁴

Notons enfin que, pour exprimer ces deux facteurs, Lonergan se sert également de la distinction entre parole intérieure et parole extérieure, l'une étant prononcée par l'amour de Dieu en nous, l'autre par le dynamisme de l'intentionnalité consciente³⁵.

La distinction entre foi et croyance religieuse se justifie. Mais elle est également hautement souhaitable dans un contexte oecuménique. Nous en comprenons maintenant la raison. Car elle fournit d'une part une base pour intégrer ensemble les diverses religions, montrant ce qui les unit et ce qui les distingue. D'autre part, elle montre ce qu'il y a de vraiment saint dans chacune des traditions religieuses dans la mesure où elles sont authentiques: l'amour de Dieu. Aussi, malgré les diverses façons d'explicitier cet amour, il existe une foi commune; les grandes religions partagent un même horizon fondamental, même si leurs horizons relatifs divergent. Et dans la mesure où cet horizon fondamental est partagé, le dialogue est possible.

3- La place de la conversion religieuse en théologie

La relation fondamentale qui existe entre la conversion et l'horizon nous conduit à discerner la place fondamentale de la conversion religieuse en théologie. Pour mieux préciser ce lien, posons-nous d'abord la question: comment Lonergan conçoit-il la théologie?

³³ Nous voyons combien la position de Lonergan se distingue de celle de André Charron. Alors que celui-ci affirme que "l'appel de l'Esprit est toujours en accord avec la révélation évangélique qu'il ne fait qu'appliquer, expliciter et pénétrer" (A. Charron, *art. cit.*, p. 24), l'autre affirme en quelque sorte que c'est la révélation évangélique qui applique, explicite et pénètre le don de l'Esprit Saint. Alors que pour l'un la révélation évangélique est au centre et l'Esprit Saint gravite autour pour en expliciter la signification, pour l'autre le sujet converti et habité par l'amour est au centre et la révélation évangélique gravite autour pour en expliciter l'orientation ou l'objet ainsi que les exigences propres.

³⁴ *Method...*, p. 289.

³⁵ *Ibid.*, p. 119.

Quel est son rôle? Plusieurs passages de Method in Theology s'y réfèrent. Mais, pour l'utilité de notre propos, citons celui-ci tiré de A Second Collection:

En plus d'une conscience indifférenciée, il existe également une conscience différenciée. Celle-ci ne se contente pas de mettre en pratique ce qu'elle sent et ce qu'elle intuitionne. Elle cherche plutôt à refléter les façons de vivre spontanées en les analysant, en explicitant tous ses éléments, en les soumettant à un examen, en les évaluant et en les critiquant. C'est ainsi que l'art et la littérature deviennent l'affaire non seulement des artistes et des écrivains, mais également des critiques et des historiens. Les créations des hommes de métier et des artisans se voient supplantées par les découvertes des scientifiques et les inventions des techniciens. Les proverbes des sages font place aux réflexions des philosophes. On complique les religions avec des théologies. Les destinées des personnes et des peuples ne se contentent pas de suivre leur cours, mais ils deviennent objet d'étude pour des biographes, des historiens, des psychologues, des économistes, des sociologues et des politicologues.³⁶

Tout comme la conscience différenciée vise à expliciter ou thématiser ce qui se trouve dans la conscience indifférenciée, ainsi la théologie se fait le miroir de la religion vécue en l'analysant, en explicitant ses éléments, en les soumettant à l'examen, en les évaluant et en les critiquant. Pour donner la définition la plus brève possible, disons que la théologie est une réflexion sur la religion. En se définissant ainsi par rapport à la religion vécue, la théologie comporte donc une dimension empirique³⁷. Mais la théologie se distingue de la religion, car elle a une contribution propre à apporter. En effet, dans la religion, les significations et les valeurs sont simplement vécues, et non objectivées. À la théologie revient de satisfaire les exigences de systématisation de l'esprit et d'explicitation ces significations et ces valeurs, de les évaluer et de les critiquer³⁸. Elle appartient donc à cette superstructure culturelle dont nous avons fait mention lorsque nous avons distingué entre société et culture. Lonergan écrit:

La théologie se situe par rapport à la religion comme l'économie par rapport aux affaires, comme la biologie par rapport à la santé, comme la chimie par rapport aux industries du Pont. D'après une distinction que nous avons faite plus tôt, la théologie relève de la superstructure culturelle, alors que la religion relève de sa substance au jour le jour.³⁹

La théologie se définit donc par rapport à la religion. Or nous avons eu l'occasion de parler de la religion et nous l'avons situé en regard de la conversion religieuse. Rappelons brièvement ce point important:

Lorsqu'on la regarde sous l'angle d'un processus dynamique, à la fois personnel, communautaire et historique, la conversion coïncide avec la religion vécue. Car la religion n'est rien d'autre que la conversion sous ses différents visages, sa préparation, son avènement, son développement et ses conséquences, mais également, hélas, son inachèvement, ses faillites, son effondrement et sa désintégration.⁴⁰

³⁶ A Second..., p. 103.

³⁷ Par exemple, quand on fait la théologie biblique ou patristique, on se trouve à objectiver la religion vécue du peuple juif et des chrétiens des premiers siècles.

³⁸ La théologie ne fait pas que refléter la religion, mais elle joue un rôle prophétique en évaluant et en critiquant.

³⁹ A Second..., p. 97.

⁴⁰ Ibid., p. 66-67.

La conversion religieuse constitue ainsi l'élément fondamental de la religion.

Qu'arrive-t-il à une théologie qui se définit comme une réflexion sur la religion, lorsque le fondement de celle-ci est la conversion religieuse? Nous devinons immédiatement la place centrale qu'occupe la réflexion sur la conversion religieuse en théologie. C'est ce que nous dit Lonergan:

La théologie, et spécialement la théologie empirique d'aujourd'hui, est une réflexion sur la religion. Il s'ensuit que la théologie sera une réflexion sur la conversion. Or la conversion constitue l'élément fondamental de la religion. Il s'ensuit que la réflexion sur la conversion peut fournir à la théologie son fondement et, de fait, un fondement qui s'avère concret, dynamique, personnel, communautaire et historique. De même que la réflexion sur les opérations des scientifiques met en lumière le fondement réel de la science, ainsi la réflexion sur le processus dynamique de la conversion peut mettre en lumière le fondement réel d'une théologie renouvelée.⁴¹

Parce que la conversion religieuse est à la source de la religion, l'objectivation de la conversion religieuse fournit à la théologie ses véritables fondements. Il faut cependant éviter ici une confusion: même si nous parlons des fondements de la théologie, nous ne voulons pas signifier par là des propositions générales fournissant les prémisses de toutes les affirmations théologiques. Seule une personne convertie fournit les fondements de la théologie, comme nous le rappelle Lonergan:

Le fondement de la théologie ne consiste pas en un énoncé objectif, mais dans une réalité subjective. Les énoncés objectifs d'un de vera religione, de Christo legato, de ecclesia, de inspiratione scripturae, de locis theologicis, ont autant besoin de fondement que ceux qui appartiennent à d'autres lignes de pensée. Mais à la source de tous ces énoncés se trouve le sujet qui énonce. Aussi j'ai suggéré que les sujets émettant des énoncés théologiques peuvent trouver une norme et un fondement dans une réflexion sur la conversion, où la conversion se définit comme un processus concret et dynamique, personnel, communautaire et historique.⁴²

On ne peut pas fonder la théologie sur des propositions, car les propositions elle-mêmes ont besoin d'un fondement. Par exemple, peut-on trouver le fondement de la réflexion théologique dans les textes évangéliques? Or les textes évangéliques peuvent être l'objet d'interprétations contradictoires. Qui va alors trancher les cas de conflit? L'autorité ecclésiastique? La communauté ecclésiale? Mais que ce soit l'autorité ecclésiastique ou la communauté ecclésiale, sur quoi vont-ils appuyer leur interprétation dite juste? Sur quoi vont-ils fonder leur prétention à comprendre mieux que les autres l'intention de l'auteur? Tous deux sont ultimement renvoyés à leur propre foi et celle-ci sert de mesure pour apprécier les diverses interprétations scripturaires. Cela signifie que leur propre authenticité religieuse constitue l'autorité suprême en matière exégétique. Comme nous l'avons déjà dit, seul celui qui est habité par l'amour sans limite possède ce référant indispensable pour comprendre ce que veut dire l'évangéliste. Par contre, celui qui refuse de se convertir ne pourra jamais comprendre la signification du sermon sur la montagne, la signification des miracles de Jésus, la signification de sa présence au milieu des pécheurs, la signification de ses paroles comme celle demandant de pardonner soixante-dix-sept fois sept fois; il

⁴¹ A Second..., p. 67.

⁴² Idem.

baisera tout, non pas nécessairement de façon délibérée ou en n'ayant pas une exégèse scientifique, mais en étant radicalement incapable de saisir à quoi renvoie fondamentalement le texte évangélique, n'ayant pas en lui-même ce référent. Que l'on songe ici à la façon dont on a choisi les évangiles canoniques. Au nom de quoi l'Eglise catholique a-t-elle accueilli l'évangile de s. Jean et écarté l'évangile dit de s. Thomas? On affirme communément que la raison vient de ce que l'un correspondait à la foi de l'Eglise et que l'autre n'y correspondait pas; le critère était donc intérieur au sujet. De même en théologie, l'auto-rité ne peut être que la réalité convertie du théologien. Car l'objectivité de la réflexion ne peut provenir que d'une subjectivité authentique. Lonergan écrit:

On ne saurait compter, en ce domaine, sur la découverte d'un critère, d'un test ou d'un contrôle "objectif". Car le sens du mot "objectif" est trompeur. L'objectivité authentique est en effet le fruit d'une subjectivité authentique; on ne saurait l'atteindre qu'en parvenant à une subjectivité authentique.⁴³

L'explicitation de la conversion religieuse fournit ainsi à la théologie ses véritables fondements. Et comme cette conversion est une réalité concrète et dynamique, l'explicitation des fondements est une oeuvre continue.

4- Le rôle de l'apologétique

Cette quatrième implication constitue en quelque sorte le corollaire de la précédente. Car affirmer que l'explicitation de la conversion religieuse fournit à la théologie ses fondements, c'est enlever à l'apologétique son travail traditionnel de justifier la foi du croyant, ou même de conduire à la foi. La raison principale vient de ce que la foi est engendrée par l'amour de Dieu et que celui-ci est un don gratuit. Sur la nature exacte de l'apologétique, Lonergan s'explique ainsi:

Dans cette perspective, non seulement le vieux problème du salut des non-chrétiens voit-il ses proportions se réduire considérablement, mais la véritable nature de l'apologétique chrétienne s'éclaire. La tâche de l'apologète ne consiste pas à produire chez les autres, ni à justifier à leurs yeux, le don que Dieu fait de son amour. Seul Dieu peut communiquer ce don et celui-ci se justifie de lui-même. Ce n'est pas à force de raisonner que les gens en amour se sont mis à aimer. La tâche de l'apologète consiste plutôt à aider les autres à intégrer le don de Dieu au reste de leur vie. Tout événement important qui se produit à un plan quelconque de la conscience, appelle des ajustements ailleurs. La conversion religieuse constitue un événement extrêmement important et les ajustements qu'elle appelle peuvent être à la fois étendus et nombreux. Dans certains cas, on consulte des amis; dans d'autres, on cherche un directeur spirituel. Pour obtenir l'information dont on a communément besoin, pour interpréter cet événement qu'est la conversion, pour formuler de nouveaux jugements de réalité et de valeur et rejeter ceux qui étaient erronés, on lit les apologètes. Ces derniers ne sauraient toutefois donner des résultats automatiques, car ils ne confèrent pas la grâce de Dieu. Ils doivent cependant être précis, lumineux, puissants. Autrement, ils offrent une pierre à qui demande du pain, et un serpent à qui demande du poisson.⁴⁴

Ce texte affirme d'une part ce que n'est pas l'apologétique, et d'autre part, ce qu'elle est.

⁴³ *Method...*, p. 292.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

Quel rôle Lonergan refuse-t-il à l'apologétique? "La tâche de l'apologète ne consiste pas à produire chez les autres, ni à justifier à leurs yeux, le don que Dieu fait de son amour. Nous n' avons pas à insister sur cette affirmation, car nous avons déjà montré la primauté de l'amour dans la conversion religieuse et le fait que cet amour n'a pas besoin de justification, étant par son existence même sa propre justification. Et comme l'amour de Dieu est un don gratuit, l'apologétique est tout à fait impuissante à provoquer la conversion religieuse et la foi. Dès lors le rôle des preuves de l'existence de Dieu ou de la foi chrétienne se voit mis en question. Car faire du don de l'amour de Dieu la source de la foi, c'est refuser aux preuves le rôle de fondement de la théologie. Sur ce point Lonergan est très ferme:

Une preuve ne constitue jamais l'élément fondamental. Car elle présuppose toujours des prémisses, et des prémisses qu'on a soigneusement formulées au sein d'un horizon. Or vous ne pouvez jamais prouver un horizon. Vous y parvenez à partir d'un horizon différent, en allant au-delà de ce dernier, parce que vous avez trouvé quelque chose qui le rend injustifiable. Et la croissance du savoir est exactement cela.⁴⁵

Toute preuve, nous dit Lonergan, présuppose des prémisses. Or ces prémisses, comme toute proposition, n'ont de signification qu'à l'intérieur d'un horizon. Nous avons déjà eu l'occasion de voir le rôle de contexte que jouait l'horizon; c'est ce contexte qui donne la signification de nos affirmations, de nos intentions et de nos actions. Il en est ainsi des prémisses dans une démonstration: leur signification se réfère à l'horizon de celui qui argumente. C'est pourquoi la preuve ne sera efficace que chez celui qui possède un horizon semblable. S'agit-il alors de prouver l'horizon à l'intérieur duquel se situe les prémisses? Non: répond Lonergan. Car cet horizon ne provient jamais d'une déduction logique. Nous avons vu que l'horizon constituait la limite de nos connaissances et de nos intérêts. Ni l'un ni l'autre n'existe en vertu d'un syllogisme. Au contraire, nos connaissances proviennent soit de découvertes personnelles soit des énoncés d'autres personnes que nous avons accueillis par la croyance. Quant à nos intérêts, ils s'articulent généralement avec nos connaissances. Aussi le changement d'horizon ne représente jamais le passage d'une prémisses à une conclusion, mais le passage de prémisses à de nouvelles prémisses; alors que dans la démonstration il n'y a rien dans la conclusion qui ne soit d'abord dans la prémisses, il y a toujours dans un horizon nouveau un élément original qui ne se trouvait pas dans l'horizon ancien⁴⁶. Notons que le texte que nous avons cité de Lonergan se réfère au changement génétique d'horizon. Mais ce qui vaut pour le changement génétique vaut à plus forte raison pour le changement radical. Il ne faut pas penser toutefois que, en refusant aux preuves un rôle fondamental, Lonergan refuse à la foi son caractère objectif. À ce propos il écrit:

Le point en cause, une fois de plus, c'est l'idée qu'on a de l'objectivité. Si l'on tient la preuve logique pour fondamentale, l'objectivité visée sera indépendante du sujet concret en recherche. Mais bien que l'objectivité nous permette d'atteindre des objets indépendants du sujet, l'objectivité elle-même n'est pas atteinte par ce qui est indépendant du sujet concret en

⁴⁵ Philosophy of God..., p. 41.

⁴⁶ La logique conserve un rôle précieux. Elle permet de hâter une découverte en explicitant tout ce que livre logiquement les données. De même, elle clarifie une découverte en montrant ses implications, en aidant à bien la formuler et à bien la définir. Il reste que toute saisie ou découverte représente un saut créateur de l'esprit.

recherche mais, au contraire, par le dépassement de soi; et la forme essentielle de ce dépassement est la conversion intellectuelle, morale et religieuse. Tout essai de pensée objective qui méconnaît cette aptitude de l'être humain à se dépasser est illusoire.⁴⁷

Il ne faut pas penser également que, en refusant aux preuves un rôle fondamental, Lonergan refuse à la raison humaine la capacité d'offrir une preuve valide de l'existence de Dieu. Sur ce point il entérine les propositions de Vatican I concernant la capacité de la raison humaine d'arriver naturellement à affirmer l'existence de Dieu⁴⁸. Il fait cependant remarquer que, si de jure il est possible à l'homme d'arriver ainsi à Dieu, de facto il n'y arrive pas sans une aide surnaturelle:

Dans cet exposé sur la connaissance naturelle de Dieu, j'ai dit au sujet d'une preuve de l'existence de Dieu que, même si l'appréhension de cette preuve ne relève pas d'un acte surnaturel quoad substantiam au sens technique, les gens qui arrivent à prouver l'existence de Dieu sont déjà en possession de la grâce de Dieu. La définition de Vatican I ne dit pas qu'on a déjà prouvé ou qu'on prouvera un jour l'existence de Dieu. Elle répond à une question sur les possibilités de la raison. Ceux qui l'ont établie ne pensaient pas à un sujet concret mais à "la raison droite". Il s'agit d'un problème qui remonte à Christian Wolff.⁴⁹

C'est pourquoi Lonergan propose de situer la philosophie de Dieu à l'intérieur de la théologie. Car la première question sur Dieu que l'homme pose ne s'appuie pas sur les questions relevant de l'intelligibilité des choses, par exemple en demandant: y a-t-il une intelligence suprême qui fonde l'intelligibilité de l'univers? Elle ne s'appuie pas également sur les questions relevant de la vérité et de l'existence des choses, par exemple en demandant: y a-t-il un être nécessaire qui fonde les êtres contingents? De même, elle ne s'appuie pas sur les questions relevant de la valeur des choses, par exemple en demandant: y a-t-il un fondement moral à l'univers, existe-t-il une valeur ultime ou sommes-nous le premier cas de conscience morale? La première question sur Dieu que l'homme pose s'appuie sur l'expérience religieuse. Lonergan formule ainsi cette question:

Nous souffrons d'un amour sans condition et sans restriction; avec qui sommes-nous donc en amour?⁵⁰

Si les preuves ne sont plus premières dans la réflexion, quel est alors leur rôle? Il semble que, en se situant à l'intérieur du contexte religieux, les preuves visent à donner une certaine justification intellectuelle à la conversion de telle sorte que, aux yeux de celui qui entreprend une démarche de conversion, sa décision n'apparaisse pas complètement déraisonnable. Lonergan écrit:

Quand se pose aujourd'hui la question de l'existence de Dieu, elle provient toujours d'une personne concrète dans un contexte concret: cette personne se voit devenir un être religieux ou découvre enfin qu'elle est devenu un être religieux et veut savoir si elle est ou n'est pas folle.⁵¹

⁴⁷ Method..., p. 338.

⁴⁸ Voir A Second..., p. 132-133. Voir également Method..., p. 338-339.

⁴⁹ A Second..., p. 225.

⁵⁰ Philosophy of God..., p. 53.

⁵¹ A Second..., p. 225.

Quel est alors le rôle de l'apologétique? "La tâche de l'apologète consiste plutôt à aider les autres à intégrer le don de Dieu au reste de leur vie". Il est facile de comprendre la nécessité de ce rôle. Car nous avons déjà dit que la conversion constituait un point de départ et non pas un point d'arrivée; elle fournit l'orientation fondamentale d'un développement qui est appelé à durer toute la vie. Mais il y a plus. Une personne qui se convertit voit se désintégrer son horizon, s'écrouler sa vision du monde qui essayait jusque là de tout expliquer sans tenir compte de l'amour sans limite et de Dieu. Elle doit alors rebâtir sa vision du monde, réapprendre ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui est bien et ce qui est mal. Or c'est dans ce long et laborieux effort de refaire les jugements de réalité et les jugements de valeur qu'intervient l'apologète. Sa tâche consiste surtout à aider le converti à découvrir ce qui est consonnant avec l'amour sans limite. Dans la relation si.. alors, il ne fournit pas le si, car cela est l'oeuvre de Dieu, mais il aide à trouver le alors; autrement dit, il ne donne pas l'horizon religieux, mais il clarifie ses implications.

5- La place du Christ et de la tradition chrétienne

Le lecteur aura sans doute remarqué que nous avons analysé la conversion religieuse et explicité ce qu'est la foi sans faire intervenir le Christ, que nous avons parlé de théologie sans faire mention de la tradition chrétienne ou du Nouveau Testament. Ceci n'est pas sans soulever une question centrale pour le chrétien: comment se situent le Christ et la tradition chrétienne par rapport à cette conversion religieuse?

Lonergan n'a pas consacré dans ses écrits récents de section spéciale à la question. Néanmoins il donne à plusieurs occasions dans A Second Collection, Method in Theology et Philosophy of God, and Theology des éléments de réponse. La meilleure façon d'en prendre connaissance est peut-être de commencer par ce texte qu'on trouve dans A Second Collection:

Mais le don de l'Esprit est marqué par un très grand anonymat. Comme le pneuma johannique, on ne sait pas d'où il vient ni où il va (Jn 3, 8). Ce qui enlève cette obscurité et cet anonymat, c'est le fait que le Père nous a parlé par les prophètes et, en ces jours qui sont les derniers, par son Fils (He 1, 1-2). Il se communique d'une double façon, à la fois par la signification linguistique et à la fois par la signification incarnée. Par la signification linguistique il a réprimandé ceux qui causaient le scandale, annoncé la rédemption pour les pécheurs, apporté le pardon des péchés, établi le lien de l'eucharistie, promis le don de l'Esprit et proposé aux hommes le chemin de la vie éternelle. Mais il a constamment renforcé cette signification linguistique par la signification incarnée qu'on peut contempler dans la vie ainsi que le ministère du Christ et, par dessus toutes choses, dans sa mort douloureuse et sa résurrection.⁵²

Le texte affirme que, en nous parlant par les prophètes et par son Fils, Dieu le Père a enlevé au don de l'Esprit son caractère anonyme et obscur. Ensuite la communication du Père par le Fils se fait de deux façons, à savoir par la signification linguistique et par la signification incarnée. Reprenons tour à tour ces trois points.

⁵² A Second..., p. 175.

Selon Lonergan l'événement Jésus Christ enlève au don intérieur de l'amour son caractère anonyme et obscur. Nous avons vu que ce don intérieur précédait la connaissance, si bien que la personne se retrouve amoureuse d'un mystère transcendant; même si elle est orientée vers la réalité transmondaine, elle ne connaît pas l'objet de son amour, et dès lors se demande: avec qui suis-je en amour? Aussi nous avons dit que la parole intérieure a besoin du complément de cette parole extérieure qu'est la tradition religieuse. C'est donc dans ce contexte de parole extérieure que Lonergan situe le Christ: le Fils de Dieu révèle le visage du mystère transcendant vers lequel est orienté l'amour sans limite. Ainsi le premier aspect de la mission du Fils se situe par rapport au don de l'expérience religieuse qu'elle présuppose et aide à objectiver⁵³. Un autre texte nous confirme dans cette voie:

Sans la mission visible du Verbe, le don de l'Esprit est amour sans objet; il reste tout juste une orientation vers le mystère qui attend son interprétation. Sans la mission invisible de l'Esprit, le Verbe vient parmi les siens, mais les siens ne le reçoivent pas.⁵⁴

Il faut noter cependant que, si le christianisme joue le même rôle que toute tradition religieuse face à l'expérience religieuse, il le joue de façon incomparable; car avec lui "Dieu nous communique non seulement la parole intérieure, c'est-à-dire le don qu'il fait de son amour, mais aussi la parole extérieure de la tradition religieuse"⁵⁵; la parole intérieure et la parole extérieure viennent alors toutes deux de Dieu.

La signification linguistique, avons-nous dit, représente l'une des façons dont Dieu nous parle. Et le sommet de cette signification linguistique, c'est l'enseignement de Jésus. Par sa parole Dieu apporte ainsi sa collaboration à l'héritage que constitue la tradition; il existe un ensemble de jugements de réalité et de valeur qui viennent non seulement des hommes mais également de Dieu. Lonergan écrit:

Sur cette deuxième façon (dont Dieu se fait connaître à nous), on peut dire que, si superficiel soit l'usage qu'on fait des mots, ceux-ci sont les véhicules de la signification, et la signification constitue la substance qui sert à l'homme à devenir homme. Il en ressort que la révélation divine représente l'entrée de Dieu et sa participation dans ce travail par lequel l'homme devient homme. Elle représente la prétention de Dieu à avoir son mot à dire sur les visées et les intentions, la direction et le développement de la vie humaine, des sociétés humaines, des cultures humaines et de l'histoire humaine.⁵⁶

En plus des connaissances provenant de l'intentionnalité consciente, l'homme bénéficie des connaissances issues de Dieu. C'est pourquoi il peut compter sur la lumière du Verbe pour percer les ténèbres produites par les déviations de l'esprit humain⁵⁷.

Dieu nous parle enfin par la signification incarnée qu'est la personne et la vie de Jésus. Quelle est cette signification? Dans un texte de Philosophy of God, and Theology

⁵³ Dans la mesure où il existe un désir de connaître le mystère transcendant vers lequel est orienté le converti, on peut dire qu'il y a chez celui-ci une attente de la révélation chrétienne.

⁵⁴ B. Lonergan, "La Mission de l'Esprit", L'expérience de l'Esprit, Paris, Beauchesne, 1976, p. 165.

⁵⁵ Method..., p. 119.

⁵⁶ A Second..., p. 61-62.

⁵⁷ Voir Collection, p. 26.

où il définit l'élément propre au christianisme face aux autres religions du monde, Lonergan écrit:

Si j'ai conclu qu'il existe un élément commun à toutes les religions de l'humanité, je dois maintenant ajouter qu'il existe un élément spécifique et propre au christianisme. Le christianisme n'implique pas seulement le don intérieur d'être en amour avec Dieu, mais également l'expression extérieure de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus mourant et ressuscitant. Dans le mystère pascal l'amour qui est donné de l'intérieur se voit focalisé et intensifié, et cette focalisation a pour conséquence d'unir les chrétiens non seulement au Christ, mais également les uns aux autres.⁵⁸

La vie, la mort et la résurrection de Jésus incarnent l'amour de Dieu. Ainsi, au don intérieur de l'amour de Dieu par l'Esprit Saint s'ajoute l'expression extérieure et incarnée de cet amour, la vie de Jésus. Ce deuxième don introduit un élément nouveau et spécifique que Lonergan nous présente ainsi:

L'expérience religieuse chrétienne se distingue de l'expérience religieuse en général: elle est intersubjective. Elle ne se réfère pas seulement au don de l'amour de Dieu, mais également à la manifestation objective de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus. Cette composante intersubjective crée une différence. En raison de cette différence, et dans la mesure où vous êtes attentifs à l'élément intersubjectif dans votre amour du Christ, vous partez d'une expérience.⁵⁹

L'expression de l'amour de Dieu dans l'événement Jésus Christ, nous dit Lonergan, introduit une dimension intersubjective dans l'expérience religieuse. Dans la mesure où on en prend conscience, il existe une expérience chrétienne. Cette expérience prend la forme d'une relation personnelle entre l'homme et le Christ.

Le Fils de Dieu apporte donc une parole unique au plan de la communication extérieure de l'amour de Dieu. Mais il y a plus. Même si nous avons trouvé chez Lonergan une seule mention de ce point, nous croyons néanmoins qu'il revêt une certaine importance. On peut lire en effet dans A Second Collection:

Pour en venir à ce qui distingue le christianisme, permettez-moi de citer le professeur de Lady Margaret à l'Université de Cambridge, C.F.D. Moule. Au cours d'une récente série de conférences, il affirmait: "On ne trouve nulle part dans le Nouveau Testament un élément de preuve montrant que les chrétiens se faisaient les défenseurs d'une philosophie de la vie ou d'une éthique originale. Leur seule fonction se ramène à rendre témoignage de ce qu'ils prétendent être un événement -la résurrection des morts de Jésus". Ce qui distingue alors le chrétien, ce n'est pas la grâce de Dieu, qu'il partage avec les autres, mais c'est la médiation de la grâce de Dieu par Jésus le Christ notre Seigneur.⁶⁰

Ce que nous voulons retenir de ce texte, c'est l'affirmation de la médiation de Jésus Christ dans le don de la grâce. Ceci introduit un nouvel aspect que nous n'avions pas encore souligné. En effet, en analysant la conversion religieuse, nous avons constamment parlé du don de l'amour de Dieu qui change le coeur de pierre en coeur de chair. Or il nous faut maintenant ajouter que ce don de l'Esprit est fait aux hommes grâce à la vie, à la mort et à

⁵⁸ Philosophy of God..., p. 10.

⁵⁹ Ibid., p. 67.

⁶⁰ A Second..., p. 156.

la résurrection de Jésus. Il ne faut pas penser pour autant que ce don est limité aux seuls chrétiens; il faut dire plutôt que ce don est fait à tous les hommes, mais il n'a été possible que par la médiation reconnue ou non de Jésus Christ.

Posons-nous enfin une dernière question: existe-t-il chez Lonergan une conversion chrétienne? Dans les textes qu'il a publiés, Lonergan n'aborde pas directement la question. À notre avis, il n'existe pas au sens strict une conversion qu'on appellerait chrétienne et qui se distinguerait de la conversion religieuse. Et la raison s'avère très simple. Pour distinguer les trois types de conversion que sont la conversion intellectuelle, morale et religieuse, Lonergan se sert de la notion de dépassement de soi: le premier constitue un dépassement cognitif de soi, le deuxième un dépassement réel de soi, le troisième un dépassement total de soi. Ainsi le don de l'amour de Dieu apporte l'accomplissement du dépassement de soi. Que peut-on ajouter de plus? La personne est alors habitée par un amour sans limite qui l'oriente vers le mystère transcendant et lui permet de discerner Dieu dans la nature tout comme dans la parole d'une tradition religieuse. Il n'existe plus de place pour un nouveau type de dépassement de soi. À cet argument tiré de la façon dont Lonergan conçoit la conversion, nous pouvons ajouter cet autre plus empirique: on ne peut trouver dans ses écrits récents aucun indice d'une conversion chrétienne qui serait distincte de la conversion religieuse. Mais nous reconnaissons néanmoins que la conversion religieuse peut concrètement avoir lieu dans différents contextes, et l'un de ces contextes peut être la tradition chrétienne⁶¹. En effet la décision d'accueillir l'horizon marqué par l'amour sans limite peut prendre la forme d'un oui à Jésus Christ. Mais que ce oui s'adresse à Jésus Christ ou qu'il s'adresse au mystère transcendant, il s'ensuit toujours une même orientation vers Dieu⁶². On peut affirmer une distinction au plan de la connaissance de l'objet, mais non au plan de l'orientation fondamentale. C'est pourquoi il nous semble préférable de parler de conversion religieuse dans un contexte chrétien plutôt que de parler de conversion chrétienne.

⁶¹ On peut trouver une confirmation de notre point de vue dans Bernard Lonergan's Philosophy of God de B. Tyrrell, p. 61-65 et dans l'article de D. Dorr: "Conversion", Looking at Lonergan's Method, ed. by P. Corcoran, Dublin, Talbot Press, 1975, p. 180-181.

⁶² On pourrait comparer ici l'attitude d'un Gandhi et celle des grands chrétiens. À notre avis, quand un homme profondément religieux passe, par exemple, du bouddhisme au christianisme, il ne s'ensuit pas un changement d'orientation fondamentale, un changement dans les attitudes de vie, mais un changement au plan des connaissances et des motivations: alors que les actes d'amour pouvaient être motivés par la perception de l'importance de l'amour, ils sont maintenant motivés par le désir de participer à la vie trinitaire, ou encore en réponse à l'amour manifesté en Jésus Christ. D. Dorr parle d'un changement au plan des doctrines (art. cit., p. 181).

CONCLUSION

Nous voilà au terme de notre étude. Nous nous étions proposé d'approfondir la conversion religieuse sous l'angle de son processus et du changement qu'il opère. Nos considérations, espérons-le, ont apporté un peu plus de lumière sur ce sujet difficile. En guise de conclusion, il nous semble bon de porter un regard critique sur la position de Lonergan et sur les commentaires émis à son sujet.

Tout d'abord, comment situer cette présentation de la conversion religieuse? Est-ce une description d'un ensemble de faits religieux? Est-ce la conclusion d'une analyse empirique de cas de conversion? Est-ce une hypothèse sur les facteurs expliquant la conversion religieuse? Est-ce un type-idéal ou un modèle a priori de conversion? Procédons par élimination. Il ne s'agit pas d'une description de la conversion religieuse; Lonergan ne nous présente aucun cas concret de conversion et ne nous fournit pas de données sur le phénomène religieux. Il ne s'agit guère plus d'une analyse psychologique des diverses composantes de la conversion. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer son travail avec celui d'un William James. Ce dernier accumule une documentation impressionnante sur divers récits de conversion et essaie d'émettre des hypothèses sur les facteurs en cause. Or on ne voit nullement Lonergan à la recherche de données et d'hypothèses explicatives. Est-ce alors une analyse théologique de la conversion? Non plus! Car la théologie est une réflexion sur la religion vécue et la conception que se fait Lonergan de la conversion ne reflète pas la religion vécue. D'ailleurs, l'auteur de Method in Theology fait remarquer que l'objectivation explicite de la conversion représente la tâche future de la théologie fondamentale¹. Qu'est-elle donc? Une piste de réponse nous est suggérée par la signification de l'ensemble de l'oeuvre de Lonergan: elle cherchait à clarifier la structure dynamique et universelle de l'esprit afin d'explicitier la méthode transcendantale et l'appliquer à la théologie. Or l'objet auquel se réfère cette méthode n'est pas une théorie mais un fait, un fait a priori et transculturel, car il est antérieur à toute culture et à l'origine de toute culture. Il en est de même de la présentation que nous fait Lonergan de la conversion religieuse. Son interprétation renvoie à un fait, l'être-en-amour sans limite, un fait a priori et transculturel, car il est antérieur à toute religion et à la source de toute religion. C'est pourquoi ce que nous livre Lonergan de la conversion relève d'une philosophie de la religion. Peut-on alors parler d'un modèle a priori de conversion ou d'un type-idéal? Il semble bien qu'il faille répondre par l'affirmative. À ce propos nous pouvons compter sur quelques petits indices, telle cette phrase tirée de Method in Theology:

On ne saurait trouver, je suppose, des éléments de preuve susceptibles de montrer clairement qu'une telle expérience religieuse se conforme au modèle que j'ai proposé, si ce n'est la probabilité antécédente qui découle du fait que Dieu est bon et qu'il donne à tous les hommes un grâce suffisante à leur salut.²

Si le contexte de cette phrase se réfère à l'appui que peut recevoir des sciences religieuses le modèle proposé, nous remarquons néanmoins que Lonergan emploie bel et bien le

¹ Method..., p. 131.

² Ibid., p. 108-109.

mot modèle. On peut se demander: qu'est-ce qu'un modèle? Un texte tiré également de Method in Theology nous répond longuement:

Les modèles sont aux sciences humaines, aux philosophies et aux théologies, à peu près ce que sont les mathématiques aux sciences de la nature. Les modèles, en effet, ne prétendent pas être des descriptions de la réalité, ni des hypothèses portant sur la réalité, mais simplement des ensembles imbriqués de termes et de relations. De fait, ces ensembles se montrent utiles pour guider les recherches, pour former des hypothèses et pour rédiger des descriptions. Le modèle oriente ainsi l'attention d'un chercheur dans une direction déterminée, avec l'un ou l'autre des résultats suivants: il peut lui fournir le schéma de base de ce qu'il découvre ensuite être effectivement la réalité; il peut au contraire s'avérer largement inadéquat, mais ce manque d'adéquation sert alors à faire apparaître des indices qu'on pourrait bien autrement ne jamais remarquer. Ensuite, quand on possède un modèle, la tâche de former une hypothèse se ramène au simple problème de tailler un modèle qui convienne à un objet ou à un champ donné. Finalement, l'utilité d'un modèle peut se manifester quand il s'agit de décrire une réalité connue. Les réalités connues, en effet, sont parfois excessivement compliquées et il peut être difficile de trouver un langage approprié pour les décrire. C'est pourquoi la formulation et l'acceptation générale de modèles peuvent faciliter énormément tant la description que la communication.³

Ainsi le modèle de conversion religieuse que nous avons présenté constitue une structure euristique susceptible de guider la recherche empirique, favoriser les découvertes, aider à formuler les hypothèses. Il reste que ce modèle n'entend pas exprimer comment la conversion religieuse est vécue concrètement. Car tout comme les opérations de l'intentionnalité consciente peuvent se combiner de diverses façons, ou encore subir de multiples déviations pour produire des résultats très différents les uns des autres, de même les fruits de ces opérations, lorsqu'elles sont intégrées par l'amour sans limite, se révèlent des plus variés. Seule une étude de la religion vécue permet de connaître ces fruits où se mêlent de façon dialectique la fidélité et l'infidélité à Dieu.

Ensuite, il nous faut souligner une certaine ambiguïté dans la présentation que nous fait Lonergan de la conversion religieuse. Si nous nous référons à ce qu'elle présuppose de lucidité et d'esprit critique ainsi qu'aux conséquences qu'elle entraîne, nous sommes portés à penser qu'elle est un événement plutôt rare. Pourtant Lonergan n'affirme-t-il pas que la grâce de la conversion est accordée à tous les hommes et ne fait-il pas bon accueil à la notion de chrétien anonyme de Karl Rahner? De plus, il endosse le point de vue de Vergote voulant que la foi, et par là la conversion religieuse, ne devienne vraiment adulte que vers l'âge de trente ans. Comment définir alors ces nombreuses années antérieures à cette période de maturité spirituelle?

Sur ce point nous pouvons bénéficier d'une hypothèse émise par Walter Conn⁴: celui-ci fait une distinction entre une conversion intellectuelle qui serait explicite et une autre qui serait implicite, de même entre une conversion morale et religieuse qui serait critique et une autre qui serait non-critique. Notons cependant que le problème soulevé par Conn est tout autre que le nôtre. En effet Conn remarque une contradiction apparente chez Lonergan: celui-ci affirme dans Method in Theology que la conversion morale élève (sublate) la conversion intellectuelle et que la conversion religieuse élève la conversion morale et

³ Ibid., p. 284-285.

⁴ Voir Walter Conn, "Bernard Lonergan's Analysis of Conversion", Angelicum 53(1976), 391-398.

intellectuelle⁵; ceci signifie non seulement que la conversion qui élève l'autre se trouve à la réaliser plus pleinement en l'intégrant dans un contexte plus riche, mais également qu'elle a besoin de cette conversion. Or Lonergan affirme aussitôt à la page suivante que, d'un point de vue causal, la conversion religieuse est première et constitue la source de la conversion morale tout comme elle offre les germes d'une conversion intellectuelle⁶. Comment intégrer ensemble ces deux affirmations? Conn propose de distinguer entre une conversion explicite ou critique et une conversion implicite ou non-critique. Dans cette perspective la motivation religieuse pourrait être à l'origine d'une conversion morale non-critique (i.e. une action motivée par les valeurs mais celles-ci ne sont que le reflet des valeurs familiales et sociales), tandis que celle-ci, pour devenir vraiment critique, présuppose au moins une conversion intellectuelle implicite (i.e. une personne prend conscience que le critère de réalité et d'objectivité se trouve en elle, sans être capable pour autant de formuler son intuition de manière technique). Quoi qu'il en soit de l'utilisation que fait Conn de cette hypothèse que nous trouvons intéressante mais sur laquelle nous émettons des réserves, nous voulons retenir cette distinction entre explicite et implicite⁷. Même si Lonergan n'en parle pas, il nous semble qu'elle est latente dans sa pensée. Malheureusement Conn ne fournit pas d'indices qui pourraient confirmer cette distinction. Nous voudrions, quand à nous, repérer quelques uns de ces indices.

Tournons-nous d'abord vers la conversion intellectuelle. En regardant de près ce que Lonergan nous en dit, nous remarquons une double présentation. D'une part, nous avons vu que "la conversion intellectuelle consiste en une clarification radicale et, conséquemment, en une élimination d'un mythe extrêmement tenace et fallacieux concernant la réalité, l'objectivité et la connaissance humaine"⁸. D'autre part, Lonergan affirme que "la conversion intellectuelle se vit à l'égard de la vérité atteinte quand le sujet se dépasse dans l'ordre de la connaissance"⁹. Dans cette deuxième présentation, la conversion intellectuelle consiste dans l'orientation vers la vérité, et donc dans la fidélité aux exigences de l'intentionnalité consciente, au dépassement de soi au plan cognitif. Nous remarquons la différence d'accent entre des deux points de vue. Le premier présuppose une clarification radicale, et donc une véritable initiation philosophique. Le deuxième ne présuppose que la fidélité vécue au dépassement de soi cognitif et est ainsi à la portée de l'homme "ordinaire". Dans le premier cas, la conversion serait explicite, dans le deuxième cas, elle serait implicite. On peut alors se demander: comment situer l'un par rapport à l'autre? Dans Collection Lonergan écrit:

⁵ Method..., p. 241-242.

⁶ Ibid., p. 243.

⁷ La ligne de partage qu'établit Conn entre ce qui est implicite et ce qui est explicite nous semble discutable. Par exemple, il fait reposer la distinction entre une conversion intellectuelle implicite et une conversion intellectuelle explicite sur la distinction entre une formulation non technique et une formulation technique du sujet comme source de significations et de valeurs, et comme fondement de l'objectivité (p. 396-397). Ceci l'oblige à reléguer tous ceux qui vivent une certaine fidélité au dépassement de soi au plan cognitif, même s'ils n'ont pas la moindre idée qu'ils sont sources des significations et des valeurs, au rang des non-convertis. Pourquoi ne pas plutôt se baser sur la distinction entre ce qui est simplement vécu et ce qui thématiqué? L'oeuvre de Lonergan ne consiste-t-elle à objectiver le dynamisme naturel de l'esprit humain et à permettre une décision explicite de fidélité à ce dynamisme?

⁸ Method..., p. 238.

⁹ Ibid., p. 241

Dans la façon dont elle est réalisée, l'ouverture (de l'esprit humain) possède un autre aspect qui a trait à l'objet, le νοησις, la pensée pensée. Car le pur désir (de connaître), s'il veut se déployer complètement, s'il veut dominer la conscience, a besoin non seulement de préceptes, de méthodes et de critiques, mais également d'une conception de notre connaissance et de la réalité que cette connaissance peut atteindre.¹⁰

Lonergan insiste donc non seulement sur la fidélité au pur désir de connaître, sur l'ouverture spontanée de l'esprit humain sur l'être, mais également sur une théorie cognitive adéquate et sur une métaphysique. Et dans Philosophy of God, and Theology il explicite la raison de l'importance d'une telle théorie:

À moins que les gens aient reçu une initiation philosophique -et même là les résultats ne sont pas sûrs - ils ne prennent pas conscience de la distinction entre le monde de l'enfant, le monde de l'immédiateté, et le monde de l'adulte, le monde médiatisé par la signification.¹¹

Ainsi la conversion intellectuelle implicite, l'orientation simplement vécue vers la vérité, est une véritable conversion, un véritable dépassement de soi au plan cognitif. Mais cette orientation est fragile sans une théorie cognitive adéquate, elle est incapable de faire face aux déviations du sens commun et aux assauts du mythe cognitif.

Il en est de même de la conversion morale. Comme nous l'avons vu, cette conversion présuppose "ce moment existentiel où nous découvrons pour nous-mêmes que nos choix nous affectent autant que les objets choisis ou rejetés et qu'il revient à chacun de décider par lui-même ce qu'il fera de lui-même"¹². D'autre part, Lonergan affirme que "la conversion morale se vit à l'égard des valeurs perçues, affirmées et réalisées quand le sujet se dépasse dans la réalité"¹³. Dans ce cas, la conversion consiste en une orientation vers les valeurs au plan de la connaissance et de l'action, dans un dépassement de soi dans la réalité, même si la personne n'a pas fait l'expérience du moment existentiel. Lonergan lui-même fait cette distinction quand il écrit:

La liberté verticale est celle dont l'exercice consiste à choisir une telle option et l'horizon correspondant. Cette liberté verticale s'exerce implicitement lorsqu'on répond positivement aux motifs qui acheminent vers une authenticité toujours plus grande, ou lorsqu'on méconnaît, au contraire, ces motifs et qu'on se laisse glisser vers une identité de moins en moins

¹⁰ Collection, p. 199.

¹¹ Philosophy of God..., p. 25. Nous remarquons également cette double présentation de la conversion intellectuelle chez David Tracy. Il écrit: "Il peut être bon de se rappeler que Lonergan localise les conditions de possibilité de ce tournant (le tournant méthodologique en théologie) dans le dépassement cognitif de soi, qu'on peut appeler à juste titre conversion intellectuelle. C'est une véritable conversion et non simplement un développement, car il exige qu'on s'arrache radicalement à ce qui est expérimenté, senti, imaginé ou conçu et qu'on se tourne vers ce qui est affirmé de manière rationnelle être vrai (The Achievement of Bernard Lonergan, p. 231). Par contre, il écrit dans un autre passage: "C'est seulement au niveau de cette "percée" où il affirme qu'il est un sujet connaissant que le sujet est prêt à donner les directives dont il a besoin pour arriver à une métaphysique explicite. Il peut tout d'abord réorienter son sens commun et sa connaissance scientifique à la lumière des notions d'être et d'objectivité qui viennent de sa propre affirmation de ce qu'il est. Il sait alors quand et dans quelle mesure on peut faire confiance au sens commun et quand on ne le peut pas, car il sait que le polymorphisme de sa propre conscience peut engendrer des déviations dramatiques, individuelles, collectives et générales dont les exigences aberrantes ne permettent pas un développement authentique de l'intellect (The Achievement..., p. 156-157).

¹² Method..., p. 240.

¹³ Ibid., p. 241.

authentique. Et cette même liberté verticale s'exerce explicitement lorsqu'on répond à la notion transcendante de valeur en déterminant ce qu'il serait valable et approprié de faire pour soi-même et ce qu'il serait valable et approprié de faire pour son prochain.¹⁴

Nous aurions donc une conversion morale implicite lorsqu'une personne serait orientée vers les valeurs, tandis que celle que nous avons présentée au cours du mémoire serait une conversion explicite.

Nous pouvons faire la même distinction en ce qui concerne la conversion religieuse. Comment avons-nous présenté cette conversion? Nous avons dit que la conversion religieuse "consiste à se mettre à aimer d'un amour transmondain"¹⁵. Mais, en explicitant le processus de cette conversion, nous avons dit que la décision d'accueillir l'horizon marqué par la perception de la valeur transcendante présupposait l'objectivation de l'orientation vers le mystère transcendant. Lonergan écrit:

Puisque cet élan (l'élan illimité qui nous pousse à nous dépasser nous-même) est celui de l'intelligence vers l'intelligible, de la raison vers le vrai et le réel, de la liberté et la responsabilité vers le vrai bien, l'expérience que cet élan est comblé, avec l'absence de restriction qui le caractérise, peut être objectivée comme la manifestation voilée d'une intelligence et d'une intelligibilité absolue, d'une vérité et d'une réalité, d'une bonté et d'une sainteté également absolue. À la faveur de cette objectivation, la question de Dieu réapparaît sous une forme nouvelle. À cette étape, en effet, c'est d'abord une question de décision: Vais-je l'aimer en retour, ou vais-je refuser? Vais-je vivre le don de son amour, ou vais-je reculer, me détourner, m'esquiver?¹⁶

Ainsi la conversion religieuse dont nous avons précisé le processus serait une conversion explicite. Par ailleurs, dans la mesure où cette objectivation n'a pas lieu, la conversion demeure implicite: la personne est habitée par un être-en-amour, vit concrètement une certaine fidélité aux appels intérieurs de l'amour sans limite, est orientée vers le mystère transcendant. N'est-ce pas à cette conversion implicite que réfère Lonergan lorsqu'il écrit:

Une personne peut avoir les idées confuses. Si elle nie l'existence de Dieu parce qu'elle ne peut le prouver, ou parce qu'elle juge insatisfaisante la notion de Dieu qu'on lui a présentée et veut se rebeller contre elle, elle peut être ce que Rahner appelle un "chrétien anonyme", une personne qui se trouve en état de grâce mais qui ne s'exprime pas de la façon dont s'exprime habituellement les gens en état de grâce. En d'autres termes, le don de Dieu de son amour n'est que cela. Il entraîne une transformation de vie, mais plus dans l'ordre de l'action que dans l'ordre de la connaissance intellectuelle.¹⁷

C'est également une conversion implicite que suggère le passage suivant:

Mais tout comme on peut être un grand scientifique sans avoir plus que des notions très vagues à propos de ses propres opérations intentionnelles et conscientes, de même une personne peut avoir de la maturité au plan religieux et devoir pourtant se rappeler sa vie passée et en examiner les événements et les traits religieux, pour parvenir à y discerner une direction, une orientation, un appel et un mouvement vers la dimension transmondaine.¹⁸

¹⁴ Method..., p. 40.

¹⁵ Ibid., p. 240.

¹⁶ Ibid., p. 115-116.

¹⁷ Philosophy of God..., p. 36.

¹⁸ Method..., p. 290.

Notons que dans le cas d'une conversion implicite comme dans le cas d'une conversion explicite nous avons une même orientation, mais l'une est simplement vécue, l'autre est connue et assumée de manière personnelle. Ainsi la première semble plus rare, car elle exige plusieurs conditions. Chez la majorité des gens, l'orientation fondamentale demeure implicite. C'est du moins ce que suggère ce texte:

Une décision délibérée affectant l'horizon de quelqu'un constitue une réalisation remarquable. La plupart des gens, en effet, se laissent dériver vers un horizon communément accepté, sans se rendre compte qu'il existe un grand nombre d'horizons. Ne faisant pas usage de leur liberté verticale, ils n'abandonnent pas l'horizon dont ils héritent, pour passer à un autre dont ils auraient découvert la supériorité.¹⁹

Le cas peut se présenter pour une personne née dans la tradition chrétienne. Ceci nous pousse à penser que l'une des tâches de l'apologète aujourd'hui pourrait être de faire passer une orientation implicite à l'état explicite, d'aider les gens à faire d'une orientation simplement vécue un choix libre et personnel.

Nous voudrions maintenant émettre quelques réflexions critiques sur certains commentaires parus récemment et concernant la conversion chez Lonergan. Tout d'abord, E.L. Mascall, lors d'une conférence donnée à l'Université Gonzaga²⁰, affirme en se référant à Lonergan:

Dans ces huit sentiers (que sont les diverses fonctions de la théologie), les trois conversions jouent un rôle crucial: la conversion intellectuelle se situe parmi les fonctions de la théologie entre l'interprétation et l'histoire, qui marquent la transition de la conceptualisation au jugement; les conversions morale et religieuse concernent les niveaux supérieurs que sont l'histoire, la dialectique, l'explicitation des fondements, et plus particulièrement ce sommet où on passe de la théologie médiatisante à la théologie médiatisée.²¹

Nous ne voyons pas sur quel texte de Lonergan Mascall peut se baser pour situer la conversion intellectuelle entre l'interprétation et l'histoire, et pour confiner les conversions morale et religieuse à l'histoire, la dialectique et l'explicitation des fondements. En premier lieu, les conversions ne constituent pas une fonction de la théologie; elles concernent la réalité concrète du théologien avant même qu'il se lance en théologie. En deuxième lieu, toutes les fonctions de la théologie présupposent les troistypes de conversion. Bien sûr quelqu'un peut faire de l'exégèse ou de l'histoire sans être converti. Mais toute une sphère de la réalité lui échappera: il ne peut saisir les paroles qui se réfèrent à un horizon issu de la conversion. Même l'archéologue qui part à la recherche de données a besoin de conversion: on trouve que ce qu'on veut bien trouver, et on a très peu d'aptitude pour repérer ce qu'on refuse d'admettre.

Philip P. Mueller a publié un article intitulé: Lonergan's Theory of Religious Experience²². Il y reproche à Lonergan de faire violence aux données que nous avons sur l'expérience religieuse en les obligeant à s'ajuster à un moule unique (p. 247): Lonergan ne

¹⁹ Ibid., p. 269.

²⁰ E.L. Mascall, Nature and Supernature, London, Darton, Longman & Todd, 1976.

²¹ Ibid., p. 13.

²² Philip J. Mueller, "Lonergan's Theory of Religious Experience", Eglise et Théologie, 7(1976), 235-251.

tiendrait pas assez compte de la diversité des expériences religieuses car celles-ci ne semblent pas toutes se réduire à un être-en-amour et à une orientation vers le mystère transcendant (p. 248). Mueller souhaite alors que Lonergan se familiarise davantage avec les données des sciences de la religion. Nous voudrions simplement répondre à cette critique de Mueller en soulignant que Lonergan fait oeuvre de philosophe de la religion et non pas de spécialiste des sciences religieuses, et que ce qu'il propose est un modèle et non pas une description de la réalité ou une théorie sur les conversions vécues concrètement. Lonergan admet la très grande diversité des expériences religieuses, mais celles-ci proviennent de la combinaison d'un ensemble de facteurs comme la situation psychologique, sociale et culturelle, et comme le refus de se dépasser soi-même; elles ne mettent pas en cause l'élément au coeur de toute expérience religieuse, l'être-en-amour. Si celui-ci est absent chez une personne, on ne peut plus parler d'expérience religieuse.

Mueller reproche également à Lonergan de n'intégrer qu'un type d'expérience religieuse, celle qu'il qualifie d'expérience relationnelle (p. 247), et de ne pas tenir compte de celle qu'on trouve dans le védisme, l'hindouisme, le Zen ou le monisme mystique, qui ne cadrent pas avec le modèle relationnel et qui cherchent l'identité suprême (p. 248). Nous voudrions simplement mettre en doute le fait que Lonergan définirait l'expérience religieuse d'après le modèle d'une relation sujet-objet comme le conçoit Mueller. Pour celui-ci, le fait semble assuré; il écrit:

Lonergan conçoit l'expérience religieuse comme une forme d'intentionnalité consciente. La religion, dès lors, est une relation, et l'expérience religieuse est une expérience de relation.²³

Ceci nous semble inexact: Lonergan ne conçoit pas l'expérience comme une forme d'intentionnalité consciente. L'amour religieux qui habite la personne n'est pas le produit de l'intentionnalité consciente, mais relève d'un don gratuit. Lonergan prend soin de souligner que cet amour appartient au monde de l'immédiateté, et dans la mesure où il appartient à ce monde, il n'est pas l'objet d'une visée de l'intentionnalité consciente. Lonergan écrit: "Selon ce que j'ai appelé la signification première du mot Dieu, Celui-ci n'est pas un objet"²⁴. L'intervention de l'intentionnalité consciente est ultérieure. C'est ainsi que les mystiques peuvent s'écarter de cette activité intentionnelle pour simplement s'unir complètement à l'amour qui les habite; dès lors les mots et les pensées, les images et les symboles perdent leur importance et même disparaissent²⁵.

Terminons avec une communication de Charles Curran faite à l'occasion du congrès de Floride sur la pensée de Lonergan, en 1970, et intitulée: Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan²⁶. Comme le lecteur l'aura remarqué, ceci semble contredire ce que nous avons dit sur la conversion chrétienne chez Lonergan. Regardons de près l'exposé de Curran. Celui-ci affirme que, pour l'auteur d'Insight, il existerait une conversion chrétienne:

²³ P. Mueller, art. cit., p. 247.

²⁴ Method..., p. 342.

²⁵ Ibid., p. 112.

²⁶ Charles E. Curran, "Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan", Foundations of Theology, ed. by Philip McShane, Dublin, Gill and MacMillan, 1971, p. 41-59.

Lonergan considère spécifiquement les questions liées à la conversion chrétienne en deux endroits différents, dans le dernier chapitre d'Insight et dans les thèses qui concluent son De Verbo Incarnato où il développe sa théologie de la rédemption. Même si son point de départ et sa perspective diffèrent dans l'un et l'autre, Lonergan envisage la question de la conversion chrétienne en rapport avec le problème du péché et du mal.²⁷

La conversion chrétienne provient donc de l'intervention salvifique de Dieu dans l'histoire: elle est liée au don de la grâce, une grâce qui est à la fois sanans et elevans. C'est pourquoi le chapitre XX d'Insight se référerait à la conversion chrétienne:

Même si Lonergan mentionne le problème du mal à la fin du chapitre XVIII sur l'éthique, il ne propose pas de solution à ce problème avant ses considérations sur la transcendance spéciale qui peut correspondre à sa compréhension de la conversion chrétienne.²⁸

Dans ce contexte, que désigne la conversion religieuse? Curran répond:

Le chapitre XVIII traite de la conversion morale et de l'éthique en parlant de conscience rationnelle de soi; le chapitre XIX développe la conversion religieuse en parlant de la transcendance générale, même si la majeure partie du chapitre ne fait qu'explicitement les arguments de Lonergan sur l'existence de Dieu.²⁹

La conversion religieuse désignerait donc l'orientation vers Dieu dont l'homme est naturellement capable.

Il faut avouer que la pensée de Lonergan sur le sujet a été longtemps flottante. Cependant, si nous considérons les chapitres XIX et XX d'Insight, nous devons reconnaître que l'expression conversion religieuse ou conversion chrétienne ne s'y trouve pas. Et surtout, en tenant compte des écrits récents, il est maintenant clair que l'intervention salvifique de Dieu dont parle le chapitre XX d'Insight se réfère à une conversion religieuse, et que le chapitre XIX doit se situer en théologie, i.e. dans un contexte de grâce³⁰. Curran lui-même perçoit la difficulté de distinguer entre conversion religieuse et conversion chrétienne:

Dans ses écrits récents, Lonergan lui-même semble indiquer qu'il existe peu de différence entre la conversion chrétienne et la conversion religieuse. Dans un essai intitulé: The Future of Christianity, il développe sous le titre de conversion religieuse beaucoup de points similaires à ceux que, dans Insight et dans le De Verbo Incarnato, il a mis en relation avec la conversion chrétienne.³¹

C'est ainsi que les quatre types de conversion, fermement établis au début de son article, perdent peu à peu leur relief lorsque Curran envisage les écrits récents de Lonergan:

Une perspective théologique aurait tendance à voir la conversion morale, religieuse et chrétienne comme intimement unies et embrassant l'ensemble du phénomène religieux. Dans ses écrits récents, Lonergan lui-même voit une similarité très grande entre la

²⁷ Curran, art. cit., p. 46.

²⁸ Ibid., p. 55.

²⁹ Ibid., p. 54.

³⁰ Voir A Second..., p. 224-225, 277. Voir aussi Philosophy of God, and Theology.

³¹ Curran, art. cit., p. 54

conversion chrétienne et la conversion religieuse à tel point que plusieurs personnes pourraient se demander où se trouve la différence entre les deux.³²

Et Curran termine ainsi son exposé:

Si Lonergan continue à accentuer le caractère radical de la conversion et à rapprocher encore davantage la conversion religieuse et la conversion chrétienne, il doit alors admettre que l'ordre réel des choses comprend seulement deux types de conversion, la conversion intellectuelle et ce qu'il a appelé la conversion existentielle avec ses aspects moral, religieux et chrétien.³³

L'exposé de Curran porte la marque de la période à laquelle il a été donné. S'il avait à le reprendre aujourd'hui, surtout après la publication de Method in Theology, nous sommes sûr qu'il ne reprendrait plus sa distinction entre conversion religieuse et conversion chrétienne et que, par contre, il distinguerait mieux entre conversion morale et conversion religieuse.

³² Curran, art. cit., p. 55.

³³ Ibid., p. 59.

BIBLIOGRAPHIE

N.B. Nous ne donnons ici que la liste des écrits de Bernard Lonergan et des études sur son oeuvre qui concernent notre sujet ou dont nous nous sommes servis jusqu'en janvier 1977. Dans son livre The Achievement of Bernard Lonergan, 270-287, David Tracy fournit une liste complète des écrits de Lonergan jusqu'en 1970 ainsi que des principaux travaux sur sa pensée.

1- Oeuvres de Bernard Lonergan

Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas, London, Darton, Longman & Todd, 1971.

Verbum: Word and Idea in Aquinas, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967.

Insight: A Study of Human Understanding, London, Longmans, Green and Co; New York, Philosophical Library, 1957.

Collection, New York, Herder and Herder, 1967.

A Second Collection, London, Darton, Longman & Todd, 1974.

Method in Theology, London, Darton, Longman & Todd, 1971.

Philosophy of God, and Theology, London, Darton, Longman & Todd, 1973.

Healing and Creating in History, Thomas More Institute Papers/75

La mission de l'Esprit, dans L'expérience de l'Esprit, Paris, Beauchesne, 1976.

2- Études

BARDEN, C., Towards Self-Meaning, New York, Herder and Herder, 1969.

BILLETTE, A., Analyse de récits de conversions, dans Social Compass, XXIII/I (1976), 47-56.

BOYLE, J.P., Faith and Christian Ethics in Rahner and Lonergan, dans Thought, 50(1975), 247-265.

BRAXTON, E., Bernard Lonergan' s Hermeneutic of the Symbol, dans The Irish Theological Quaterly, 43(1976), 186-197.

- BURREL, D., Exercices in Religious Understanding, Notre Dame, University of Notre Dame, 1974.
- BUTLER, B.C., Bernard Lonergan and Conversion, dans Worship, 49(1975), 329-336.
- CHARRON, A., L'agent de la seconde évangélisation et les niveaux de son intervention, dans Etudes Pastorales '75, Montréal, Université de Montréal, 1975-1976, p. 6-68.
- COLLERAN, K., Bernard Lonergan on Conversion, dans Dunwoodie Review, 11(1971), 3-23.
- CONN, W.E., "Faith" and "Cumulative Tradition in Functional Specialization: A Study in the Methodologies of Wilfred Cantwell Smith and Bernard Lonergan, dans Studies in Religion, 5(1975/6), 221-246.
- CONN, W.E., Bernard Lonergan on Value, dans The Thomist, 40(1976), 243-257.
- CONN, W.E., Bernard Lonergan's Analysis of Conversion, dans Angelicum, 53(1976), 362-404.
- CORCORAN, P., éd., Looking at Lonergan's Method, Dublin, The Talbot Press, 1975.
- CURRAN, C.E., Christian Conversion in the Writings of Bernard Lonergan, dans Foundations of Theology, Dublin, Gill and Macmillan, 1971.
- DULLES, A., Method in Fundamental Theology, dans Theological Studies, 37(1976), 304-316.
- FREUD, S., A Religious Experience, dans The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, London, The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1961, vol. XXI, p. 169-172.
- GANDHI, M. K., Tous les hommes sont frères: vie et pensée du Mahatma Gandhi d'après ses oeuvres, Paris, Gallimard, 1958.
- HILDEBRAND, D. von, Christian Ethlcs, New York, David McKay, 1953.
- JAMES, W., L'expérience religieuse, Paris, Libr. F. Alcan; Genève, Libr. Kündig, 1908.
- KELLY, A. J., Is Lonergan's Method Adequate to Christian Mystery?, dans The Thomist 39(1975), 437-470.
- KERR, F., Objections to Lonergan's Method, dans New Blackfriars, 56(1975), 305-316.

KERR, F., Beyond Lonergan's Method: A response to William Matthews, dans New Blackfriars, 57(1976), 59-71.

LAPORTE, Jean-Marc, Les structures dynamiques de la grâce, Tournai, Desclée et Cie; Montréal, Bellarmin, 1974.

LASH, N., In Defence of Lonergan's Critics, dans New Blackfriars, 57(1976), 124-126.

MASCALL, E.L., Nature and Supernature, London, Darton, Longman & Todd, 1976.

MATTHEWS, W., Lonergan's Awake: A reply to Fergus Kerr, dans New Blackfriars, 57(1976), 11-20.

MEYNELL, H., Lonergan's Theory of Knowledge and the Social Sciences, dans New Blackfriars, 56(1975), 388-398.

MEYNELL, H., The Holy Trinity and the Corrupted Consciousness, dans Theology, 79(1976), 143-151.

MEYNELL, H.A., An introduction to the Philosophy of Bernard Lonergan, London, MacMillan, 1975.

MOUROUX, J., Sur la notion d'expérience religieuse, dans Recherches de Sciences Religieuses, 34(1947), 6-29.

MUELLER, P.J., Lonergan's Theory of Religious Experience, dans Eglise et Théologie, 7(1976), 235-251.

SCHILLEBEECKX, E., Approches théologiques, T. 1: Révélation et théologie. Paris, Editions du Cep, 1965, p. 285-321.

SHEA, W.M., The Stance and Task of the Foundational Theologian, dans The Heythrop Journal, 17(1976), 271-292.

SPICQ, C., Agapè, Paris, Gabalda, 1959.

TAVARD, G., La théologie parmi les sciences humaines; de la méthode en théologie, Paris, Beauchesne, 1975.

TYRRELL, B., Bernard Lonergan's Philosophy of God, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1974.

TRACY, D., The Achievement of Bernard Lonergan, New York, Herder and Herder, 1970.

TRACY, D., Blessed Rage for Understanding, New York, Seabury Press, 1975.