

Laval théologique et philosophique



La certitude en matière morale

Lorenzo Roy

Volume 19, numéro 1, 1963

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020037ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020037ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Roy, L. (1963). La certitude en matière morale. *Laval théologique et philosophique*, 19(1), 120–170. <https://doi.org/10.7202/1020037ar>

La certitude en matière morale

La certitude est requise à la perfection de la connaissance. Mais il ne convient pas de la chercher également en toute matière. Certaines choses se prêtent à une connaissance déterminée ; d'autres, par contre, laissent parfois l'intelligence en mouvement de recherche et d'investigation. Il y a différents degrés de certitude.

Cependant, saint Thomas d'Aquin accorde à la science morale une certitude si minime, qu'on s'en étonne à bon droit, lorsqu'on n'a pas une expérience suffisante des choses humaines. Il écrit : *omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinariae, et non secundum certitudinem.*¹ *Sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus.*² Et encore, on ne doit pas chercher dans cette science une certitude qu'elle ne peut pas offrir. Il serait ridicule de se contenter, en mathématiques, d'une argumentation probable, adéquate à la fin de la rhétorique. Qu'en serait-il, si l'on recevait, comme nécessaires, tous les raisonnements du moraliste ? Il n'est pas très louable de ne pas voir la certitude là où elle est. Mais il est plus grave de la voir là où elle n'est pas.

La certitude d'une science se mesure à celle de ses principes, *certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum.*³ Si la science morale n'offre pas une certitude analogue à celle que l'on trouve dans une doctrine spéculative, cela suppose qu'elle procède de principes qui n'ont pas la même fermeté, qui n'emportent pas également l'assentiment de l'intelligence. Par contre, la lumière habituelle de la syndérèse est inextinguible ; cette lumière est de la nature même de l'âme. Pourquoi, dès lors, la science morale n'aurait-elle pas la même stabilité que les propositions de la syndérèse ? Pourquoi le moraliste ne forme-t-il souvent que des conclusions probables, valables *ut in pluribus*, alors que les premiers principes de l'ordre pratique nous sont plus connaturels que les premiers principes de l'ordre spéculatif ?

A titre de présupposés, nous rappellerons brièvement : 1° la différence qui oppose la science morale et la prudence ; 2° l'*ordo determinandi*, suivant lequel une science régulatrice de l'agir s'organise et se développe. Par la suite, nous extrairons, du premier livre des *Secunds Analytiques*, certains éléments concernant la distinction

1. *In II Ethic.*, lect.2, n.258.

2. *Ia IIae*, q.96, a.1, ad 3.

3. *De Ver.*, q.11, a.1, ad 13.

entre les principes communs et les principes propres d'une science. De là, nous appliquerons cette distinction à la science morale, dans l'intention d'évaluer la certitude de ses principes.

I. LA SCIENCE MORALE ET LA PRUDENCE

La perfection de la morale, science régulatrice de l'agir, est dans le sens d'une concrétion toujours plus poussée. Mais elle ne peut atteindre jusqu'à l'opération singulière et irrépétable. Les modalités de l'agir, en effet, ne sont pas déterminables à l'avance, comme celles de l'œuvre d'art. C'est pourquoi, le jugement qui mesure telle ou telle action concrète est laissé à la prudence de chacun.

La science morale et la prudence diffèrent déjà par le terme de leurs considérations. Dans un cas, les actions humaines sont entrevues sous une certaine généralité ; dans l'autre, le jugement a pour sujet l'action singulière. Mais cette différence n'empêcherait pas de les grouper sous une même raison formelle. En effet, l'universel et le particulier ne sont pas des notes spécifiques.¹ Or, la doctrine morale et la prudence sont irréductibles, même sous la lumière de la révélation. Il faut chercher ailleurs la raison de cette irréductibilité.

Cette raison est indiquée dans le texte suivant de saint Thomas :

Est autem considerandum, quod prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu . . . In quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica, oeconomica et politica.²

Comme la science morale, la prudence est subjectée dans la raison. Cependant elle se rattache à la volonté par des liens très étroits. Elle en dépend comme de son principe, *dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum*.³ Or, puisque tout jugement est vrai par conformité à son principe, il en résulte que la vérité du jugement prudentiel s'établit par référence à la volonté qui a pour objet la fin. Cette vérité est pratique.⁴ Dès lors, l'intelligence, dans le jugement prudentiel, est subordonnée à l'exercice actuel de l'appétit. Ainsi subordonnée, elle est vraie dans la mesure où elle se conforme à l'appétit rectifié par rapport à la fin.

Mais la vérité des conclusions de la science morale est indépendante de l'attachement du moraliste à la fin. Quelles que soient les dispositions personnelles de celui qui forme et propose ces conclusions

1. Universale et particulare non diversificant essentiam. *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4, c.

2. *In VI Ethic.*, lect.7, n.1200.

3. *Q. D. De Virt. in comm.*, a.7, c.

4. *Ia IIae*, q.57, a.5, ad 3 ; *In III Sent.*, d.33, q.1, a.1, sol.2, c. ; *In VI Ethic.*, lect.2, n.1130.

comme règles d'agir, la vérité doit s'établir par référence à ce qui est. En d'autres termes, cette vérité est antérieure à la motion efficace de la volonté ; elle est spéculative. Le moraliste regarde la fin comme un bien, mais il n'est pas nécessaire que la fin exerce sa causalité. Il suffit que la fin soit vue par l'intelligence ; il n'est pas requis absolument qu'elle soit désirée par la volonté. De cette vision purement intellectuelle de la fin, le moraliste passe à la recherche du moyen, c'est-à-dire de la manière d'agir en vue de la fin. La doctrine morale se développe à l'intérieur de la connaissance ; selon la remarque de Cajetan, *infra limites intellectus, syllogizando, concluditur verum*.¹

Ainsi, la doctrine morale considère le bien, objet de l'appétit, et les opérations dans leur rapport au bien qui a raison de fin. Mais elle se déploie à l'intérieur de l'intelligence, *in sola ratione*, selon l'expression de saint Thomas, *infra limites intellectus*, selon l'expression du commentateur. C'est là qu'il nous faudra résoudre le degré de certitude qui lui est propre.

II. L'ORDO DETERMINANDI DANS LA MATIÈRE MORALE

L'intelligence humaine procède graduellement de la puissance à l'acte, c'est-à-dire de la connaissance confuse à la connaissance distincte, de la connaissance du genre éloigné à celle de l'espèce ultime. Elle connaît indistinctement le genre, ensuite, ses parties subjectives ; l'espèce, ensuite, ses parties intégrales. Elle connaît d'abord les ensembles dont elle démêle par après les parties constituantes. Tel est le processus de détermination ou, en d'autres termes, la progression d'une connaissance qui s'actualise peu à peu.² Ce processus doit atteindre jusqu'à l'indivisible selon l'espèce ; mais il s'arrête là. L'être individuel n'est l'objet d'aucune vertu intellectuelle dans l'ordre spéculatif.

Cet ordre de généralité décroissante se retrouve dans l'ordre moral. Par la syndérèse, l'intelligence adhère tout d'abord à des propositions très communes. Mais il lui incombe d'énucléer, par le moyen d'un quasi-discours, le contenu de ces propositions.³ Afin d'assurer une direction la plus efficace possible dans tous les domaines de l'agir, elle doit passer à des déterminations de plus en plus précises.

Lorsqu'il manifeste la pluralité des préceptes de la loi naturelle, saint Thomas a soin d'ordonner cette pluralité. Dans cet ordre,

1. *In Iam*, q.58, a.5, n.7.

2. *In I Phys.*, lect.1, nn.15-21.

3. Sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitibus producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa ; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. *Ia IIae*, q.91, a.3, c.

on peut déjà discerner le mouvement de la raison qui découvre d'abord des impératifs très communs, ensuite, des impératifs plus particuliers. Ainsi la raison appréhende naturellement comme un bien le terme d'une inclination naturelle. Or, chez l'homme, il y a différents degrés d'être appréhendés suivant un ordre de généralité décroissante, et différentes inclinations afférentes à ces degrés d'être. Il y a des inclinations qui se rattachent à la substance ; d'autres proviennent de la nature animale ; d'autres enfin, et celles-là lui sont propres, découlent de la nature raisonnable.¹ À ces inclinations correspondent des préceptes de plus en plus distincts. On le constate, il y a, dans l'ordre moral, un processus de détermination qui imite le passage de genre éloigné à l'espèce ultime dans l'ordre spéculatif.

Mais cet ordre de détermination, dans le domaine spéculatif et dans le domaine pratique, comporte des divergences. Dans le domaine spéculatif, le mouvement de l'intelligence se termine à la connaissance de l'espèce ultime ; l'être individuel est délaissé, *non cadit sub consideratione artis*.² En matière morale, tout l'effort de l'intelligence tend vers une connaissance de l'action singulière et circonstanciée.

La connaissance des choses singulières est indispensable à la prudence. En effet le syllogisme prudentiel, comme tout syllogisme, suppose l'appréhension des extrêmes. Or, l'action concrète qu'il faut poser immédiatement selon les circonstances constitue l'un de ces extrêmes. Au terme du syllogisme opératif, le prudent énonce l'élection de tel opérable ; il formule une proposition singulière. Mais une telle conclusion ne peut descendre d'une proposition universelle sans l'intermédiaire d'une autre proposition, elle aussi singulière, *nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta*.³ La connaissance des choses singulières est à la fois au terme et au principe de la prudence.⁴

Mais il y a une divergence plus profonde, Dans le processus de détermination en matière morale, il n'y a pas de continuité ; l'ordre n'est pas immédiat. Entre la proposition commune de la syndérèse et le jugement de la prudence, l'appétit doit intervenir. L'intelligence ne donne son assentiment à la proposition singulière assumée comme mineure dans le syllogisme opératif que sous la motion de la volonté. Cajetan a très bien marqué cette discontinuité.⁵

Cependant, à l'intérieur de la connaissance, avant l'intervention de l'appétit, y a-t-il parfaite continuité entre les principes communs et les principes propres de la science morale ? — Admettre une telle

1. *Ia IIae*, q.94, a.2, c.

2. *In Meteorol.*, lect.1, n.1.

3. *Ia*, q.86, a.1, ad 3.

4. *In VI Ethic.*, lect.9, n.1253.

5. *In Iam IIae*, q.58, a.5, n.8.

continuité équivaldrait à conduire l'analogie, entre le domaine pratique et le domaine spéculatif, jusqu'à une réduction inadmissible. Or, cette analogie doit être maniée avec précaution. En effet, s'il est instructif d'assimiler l'ordre de détermination, dans les choses morales, à celui d'une science spéculative, il demeure que les principes propres de la science morale n'ont pas la certitude des principes propres d'une science spéculative, comme la géométrie ou l'arithmétique. À ce sujet, si l'on veut éviter l'équivoque, il importe de lire avec attention certains textes, soit les deux passages suivants, le premier de saint Thomas, le second de Cajetan :

a) *Lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes, et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed ut in paucioribus potest deficere.*¹

b) *In practicis, praeter communissima praecepta prima, scilicet esse bonum prosequendum, malum esse vitandum, sunt propria praecepta etiam prima in illo ordine ; ita quod secundum unumquemque inclinationis naturalis gradum, sunt aliqua praecepta prima, ut principia propria per se nota, et reliqua praecepta secunda, ut conclusiones ex eis dependentes.*²

Il s'agit là de principes dont l'extension est moindre. Mais ces principes sont encore communs, énonçant, comme nous le verrons, la *forme de l'agir*. On les dénomme *propres*, c'est-à-dire appropriés à une inclination naturelle, pour autant qu'elle se distingue des autres. Mais ces principes appartiennent à la syndérèse. On les dit *quasi-conclusions*, parce que leur évidence n'est pas aussi immédiate que celle des principes les plus communs : immédiats en eux-mêmes, ils n'apparaissent tel, que par la réflexion, à la suite d'un *certain discours*. Ils comptent parmi les principes communs de la science morale, non pas au nombre de ces principes propres.

III. LES PRINCIPES COMMUNS ET LES PRINCIPES PROPRES D'UNE SCIENCE

Lorsqu'il traite du mode de la science morale, saint Thomas se réfère explicitement à l'art logique. La science morale utilise le mode compositif, appliquant des principes universels aux actions humaines. Elle procède selon la vraisemblance, *verisimiliter*, de principes valables *ut in pluribus*. Il en est ainsi parce que, selon l'art logique, — *secundum artem demonstrativae scientiae*, — les principes doivent être conformes

1. *Ia IIae*, q.94, a.5, c. Cf. *ibid.*, a.6, c. ; q.99, a.2, ad 2. *In IV Sent.*, d.33, q.1, a.2, ad 1.

2. *In Iam IIae*, q.94, a.4, n.1.

aux conclusions.¹ À ce sujet, il est nécessaire de distinguer les principes communs et les principes propres d'une science.

La démonstration a pour fin la science. Mais la science n'est pas une connaissance quelconque. Savoir une chose, c'est la connaître parfaitement, appréhender parfaitement sa vérité. Or, dans la chose connue, les principes de l'être et les principes de la vérité coïncident. Savoir une chose, c'est donc connaître sa cause.² Notons que la cause doit être connue comme cause, c'est-à-dire dans son application à l'effet. Sans cette application, notre connaissance demeure potentielle et conserve un certain caractère accidentel ; sans cette application, le sophisme est facile. La connaissance scientifique demande encore d'être une connaissance certaine. D'où il résulte que le sujet de cette connaissance doit être nécessaire. Lorsque le sujet est changeant, l'intelligence, dans son adhésion à une proposition, risque d'être déçue, de n'être pas conforme à ce qui est.

Si telle est sa fin, la démonstration doit être constituée de prémisses appropriées à cette fin. De la définition par la cause finale, Aristote infère la définition par la cause matérielle. La science démonstrative devra procéder de prémisses vraies, premières et *immédiates* ; plus connues, antérieures et causes par rapport à la conclusion.³ Or, il y a trois catégories de propositions *immédiates*.

En premier lieu, il y a les principes appelés *dignitates* ou *maximae propositiones*, en raison de leur certitude très grande. Ils sont formés de termes très communs, comme être, tout, partie. Ces principes sont tels que personne ne peut donner son adhésion à leur contraire, même s'il arrive qu'on puisse les nier verbalement. Ils s'imposent à toute intelligence par leur évidence. Quelle que soit la discipline à laquelle on s'initie, on doit les admettre au départ.⁴ Ces principes sont antérieurs à toute démonstration. Ils sont communs d'une communauté d'analogie, comme les termes dont ils se composent. D'une manière générale, les sciences particulières utilisent de tels principes en les proportionnant à leur sujet. Ainsi le géomètre appropriera au continu le principe suivant : *si l'on retranche une même quantité à des quantités égales, elles demeurent égales*.⁵ Mais une science particulière accepte ces principes, comme principes ; elle ne peut pas les traiter comme sujet, ni les manifester comme conclusions.⁶

1. *In I Ethic.*, lect.3, n.35.

2. *In I Post. Anal.*, lect.4, n.32.

3. *Ibid.*, n.37.

4. *Ibid.*, lect.5, n.49 ; lect.19, n.160.

5. *Ibid.*, lect.18, nn.154 et 156.

6. *Omnes scientiae in communibus principiis communicant hoc modo, quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant, quod est uti eis ut principiis ; sed non utuntur eis, ut de quibus aliquid demonstrant, ut subjectis, neque sicut quod demonstrant, quasi conclusionibus.* *Ibid.*, lect.20, n.170.

En second lieu, il y a les principes dénommés *suppositiones*. Ils sont communs, comme les précédents ¹, mais à la différence de ces derniers, ils ne sont indémonstrables que relativement. Ce sont là des propositions qui doivent être acceptées dans une science particulière. Elles n'ont pas de moyen terme dans la science qui les reçoit. Elles sont démontrables, mais dans une autre science.² De tels principes ne sont pas vraiment communs, puisqu'ils peuvent faire l'objet d'une démonstration. Toutefois, ils sont proposés dans une science particulière comme des axiomes, à la manière des principes de la première catégorie.³

La raison des principes ainsi assumés par une science particulière, en vue de manifester son sujet, peut être établie dans une autre science, et cela en deux cas différents. Premièrement, la science qui utilise un principe n'est pas subalternée par rapport à celle qui justifie ce même principe. De cette façon, — cet exemple est apporté par saint Thomas, — il arrive que le géomètre utilise une proposition dont la justification appartient à la philosophie de la nature.⁴ En second lieu, c'est le cas de la science subalternée, dont les principes sont des conclusions dans une science supérieure. Ainsi, il revient à l'arithmétique de certifier les principes de la science musicale, à la géométrie de certifier ceux de la perspective. Nous trouvons le moyen terme dans la science subalternante.⁵

Troisièmement, il y a les principes dits *positiones*. Bien qu'ils soient immédiats, comme les axiomes ou *dignitates*, il s'agit de propositions qui ne contiennent plus de termes aussi communs. La notion du prédicat est incluse dans celle du sujet. Mais tous ne connaissent pas la définition du sujet. Tous n'acceptent donc pas d'emblée ces propositions. Voici un exemple tiré de la géométrie : *tous les angles droits sont égaux*. Cette proposition, en elle-même, est *per se nota*. Mais il n'apparaît pas à tous que l'égalité soit comprise dans la notion d'angle droit.⁶ Le maître devra manifester ces propositions et les proportionner à l'intelligence du disciple. Elles sont de deux sortes :

1. *Ibid.*, lect.19, n.159.

2. *Ibid.*, lect.5, n.50.

3. Cum sint demonstrabilia, tamen demonstrator accipit ea non demonstrans, et praecipue, quia non sunt demonstrabilia per suam scientiam, sed per aliam. Unde et inter immediata principia computantur, quia demonstrator utitur eis absque medio, eo quod non habeant medium in illa scientia. *Ibid.*, lect.19, n.162.

4. Sunt quaedam propositiones, quae non possunt probari nisi per principia alterius scientiae, et ideo oportet quod in illa scientia supponantur, licet probentur per principia alterius scientiae. Sicut a puncto ad punctum rectam lineam ducere, supponit geometra et probat naturalis ; ostendens quod inter quaelibet duo puncta sit linea media. *Ibid.*, lect.5, n.50. Nous trouvons la preuve dans les *Physiques* ; cf. *In VI Phys.*, lect.1, n.1457.

5. *In I Post. Anal.*, lect.17, n.145 ; lect.28, n.208 ; *In II Phys.*, lect.3, nn 336-338.

6. *In I Post. Anal.*, lect.5, n.50.

tantôt elles affirment ou nient l'existence d'une chose, tantôt elles signifient la nature d'une chose. En ce dernier cas, il s'agit de définition, principe de science.¹ Ces principes sont propres à chacune des sciences particulières.²

Chaque science considère un sujet bien délimité, mesuré par une raison formelle. Elle doit pour autant déduire ses conclusions de principes proportionnés à son sujet. Or, nous l'avons indiqué, la science veut être une connaissance certaine ; le sujet doit donc être nécessaire, et les conclusions acquises, aussi nécessaires. Dans une telle connaissance, le principe proportionné à la conclusion requiert trois conditions : il doit être nécessaire, *per se* et propre.

Le principe doit être nécessaire. En effet, le principe est cause de la conclusion. S'il était vrai *ut in pluribus*, la conclusion, dans la mesure où elle en découle ne pourrait pas être vraie nécessairement. Une cause contingente ne saurait rendre compte d'un effet qui ne peut pas ne pas être.³ — Le principe doit être *per se*. En effet, la démonstration a pour objet de manifester l'inhérence d'un accident inséparable à son sujet, enraciné soit dans la nature spécifique soit dans la nature individuelle du sujet. Elle doit donc assumer un moyen terme inséparable du sujet, et dès lors, une proposition *per se*.⁴ — Enfin, le principe doit être proportionné jusqu'à être propre, approprié à la conclusion. Cette dernière condition comporte une double exigence : le principe ne doit pas être étranger au genre de la conclusion ; il ne doit pas excéder ce même genre.

Si le principe est étranger au genre de la conclusion, le moyen terme choisi et les extrêmes unis dans la conclusion ne sont pas homogènes ; il arrive que celui qui démontre infère l'accidentel. Ainsi, l'airain de forme triangulaire est sonore ; mais il est accidentel à l'airain d'être distribué selon trois angles égaux à deux droits, comme il est accidentel au triangle d'être sonore. Notons surtout la seconde exigence : le principe ne doit pas excéder le genre de la conclusion. À ce propos, saint Thomas rapporte une démonstration mathématique, celle de la quadrature du cercle ; et, — c'est la seule partie du texte qui nous intéresse, — il apprécie la valeur de la démonstration dans les termes suivants :

Haec quidem probatio est *secundum commune* ; aequale enim, et majus, et minus excedunt genus quadranguli et circuli. Unde patet quod hujusmodi rationes demonstrant secundum aliquod commune, quia medium alteri inest, quam ei de quo fit demonstratio ; et ideo hujusmodi rationes conveniunt aliis, et non conveniunt istis, de quibus dantur, tanquam

1. *Ibid.*, n.51.

2. *Ibid.*, lect.18, n.157.

3. *Ibid.*, lect.13, n.116 ; *In V Metaph.*, lect.6, n.838.

4. *Ibid.*, lect.14, nn.121 et 125.

proximis. Unde patet quod qui scit per hujusmodi rationes, non scit secundum quod illud est, id est per se, sed per accidens tantum.¹

La démonstration dont on évalue ici la portée n'est pas scientifique parce qu'elle se fonde sur une raison commune. La raison alléguée convient à la quantité discrète comme à la quantité continue. Elle n'est pas appropriée au genre du sujet.² La connexion des termes énoncée dans la conclusion n'est pas rattachée à la nature même du sujet, mais à une nature commune. Nous n'avons pas l'explication ultime.

Le principe est propre lorsqu'il est immédiatement ordonné à manifester la vérité de la conclusion. Dès lors, il contient la raison dernière de la convenance des termes, affirmée ou niée dans la conclusion. En d'autres termes, selon l'expression du Docteur Angélique, une démonstration est appropriée lorsque les principes et la conclusion sont de même genre, *congenea, idest connaturalia vel proxima secundum genus sibi ipsis*.³ Quand on peut établir une telle démonstration, la multiplicité des arguments devient inutile.⁴ Un principe peut contenir virtuellement plusieurs conclusions, comme une nature, plusieurs propriétés, comme l'âme, plusieurs puissances. Mais telle conclusion donnée au terme de la démonstration est liée à une raison déterminée ; et cette raison est unique.

Il n'appartient pas à une science particulière de démontrer ses principes propres. Comment ces principes sont-ils certifiés ? Comme il appartient à la théologie en tant que sagesse de défendre les vérités de foi, il appartiendra à la métaphysique d'établir les principes propres de chaque science.⁵ Cette certification par la philosophie première n'est pas une démonstration au sens strict, mais une explication, une défense, une démonstration indirecte, puisque le principe propre est une proposition immédiate. Cependant, lorsqu'il propose au disciple les principes propres d'une science spéculative, le maître n'a pas à recourir à des argumentations qui relèvent de la métaphysique. Il lui suffit, pour gagner l'adhésion du disciple, de résoudre ces principes dans une expérience commune, très élémentaire.⁶ Mais l'assentiment

1. *Ibid.*, lect.17, n.144.

2. L'expression *genus subjectus*, v.g. *genus quadranguli et circuli*, désigne ce dont on démontre les propriétés, *cujus proprias passiones et per se accidentia demonstratio ostendit*. *Ibid.*, lect.15, n.129. C'est la fin ou le terme d'une science. La science spéculative a pour fin la connaissance de ce genre. La science pratique est ordonnée à la construction de son sujet. *Ibid.*, lect.41, n.362.

3. *In I Post. Anal.*, lect.41, n.368.

4. *In demonstrativis medium demonstrationis, quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. Et similiter in operativis, quando id quod est ad finem adaequat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quod sit nisi unum tantum. Ia, q.47, a.1, ad 3. Cf. In I Post. Anal.*, lect.22, n.191.

5. *In I Post. Anal.*, lect.17, n.146 ; lect.21, n.177 ; *In VI Metaph.*, lect.1, n.1149.

6. *De Ver.*, q.12, a.3, ad 2.

du disciple aux principes propres de la morale, comme on le verra, est bien loin d'être aussi aisé. L'acceptation de ces principes suppose une expérience plus circonstanciée. Celui qui possède l'expérience suffisante jugera vrai tel principe, tandis qu'un jeune inexpérimenté pourra être enclin à le juger faux.¹ En d'autres termes, la certitude des principes de la doctrine morale ne saurait être comparée à celle des principes propres d'une science spéculative, comme la géométrie.

IV. LES PRINCIPES COMMUNS DE LA SCIENCE MORALE

La démonstration telle que décrite dans le premier livre des *Seconds Analytiques* n'est pas un genre univoquement participé en toute espèce d'argumentation. Toute argumentation n'est pas démonstrative.² Dans la science morale qui veut être, autant que possible, régulatrice de l'acte humain selon les multiples circonstances dont il s'entoure, l'argumentation ne conduit souvent qu'à une conclusion probable, susceptible de revision.

Cependant, si nous voulons rendre compte de la contingence qui s'introduit dans l'argumentation du moraliste, la distinction s'impose, à l'origine de cette argumentation, entre le principe commun et le principe propre. L'un et l'autre n'emportent pas également l'adhésion de l'intelligence. Cette distinction apparaît dans le texte suivant de saint Thomas.

Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet in *I Physic.* ; aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter practica, quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus.³

L'expression *principes communs* désigne ici des propositions universelles, premières, dans l'ordre moral. Si nous en élargissons le sens, nous pouvons grouper sous ce vocable différents principes communs qui appartiennent soit à l'ordre pratique soit à l'ordre spéculatif.

1. Juvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis breviteriam . . . Sicut si dicatur : quod liberalis minora sibi reservat, et majora aliis tribuit, hoc juvenis propter inexperientiam forte non judicabit verum esse : et idem est in aliis civilibus. Unde manifestum est, quod juvenis non est conveniens auditor politicae. In *I Ethic.*, lect.3, n.38.

2. Modus autem demonstrationis est diversus ; quia quaedam demonstrant magis necessario, sicut mathematicae scientiae, quaedam vero infirmius, id est non de necessitate ; sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter. In *VI Metaph.*, lect.1, n.1149.

3. *Ia IIae*, q.94, a.4, c.

Cette manière de procéder a l'avantage de nous permettre un exposé plus complet.

A. *Nature des principes communs*

Lorsque saint Thomas affirme qu'une science dépend à la fois de l'intelligence des principes et de la sagesse,¹ il n'y a pas lieu d'exclure la science morale. Par ailleurs, il arrive que la morale s'appuie sur une autre science, sans pour cela lui être subalternée ; il arrive qu'elle emprunte, à titre de principe, une conclusion acquise par la science de la nature. Enfin, dans l'ordre proprement pratique, elle dépend de la syndérèse. Il en résulte que nous pouvons distinguer, à l'égard de la science morale trois catégories de principes communs : certains sont communs à toutes les sciences ; d'autres sont empruntés à la science de la nature ; il y a surtout les principes communs dans l'ordre pratique.

1. *Principes communs à toutes les sciences.* Avant tout discours de science morale, l'intelligence doit admettre la vérité du premier principe : *l'affirmation et la négation ne peuvent pas être vraies simultanément.* À prime abord, il pourrait paraître inutile et vain d'en faire la remarque. Mais si l'on se reporte à l'idéologie marxiste, on peut constater les aberrations auxquelles la négation du principe de contradiction conduit dans la doctrine des mœurs. Cette négation est d'abord purement théorique ; elle se formule en termes d'être et de non-être. Elle veut être une explication du devenir, puisque le moindre changement qui s'accomplit requiert du mobile qu'il soit, en un même instant, lui-même et autre que lui-même. Mais cette négation ne tarde pas à servir d'explication en ce qui regarde le mouvement vital. La vie est pensée en termes de mort, selon l'enseignement des théoriciens du parti communiste.

On ne considère pas comme scientifique une psychologie qui ne conçoit pas la mort comme moment essentiel de la vie, la négation de la vie comme essentiellement contenue dans la vie elle-même, de telle sorte que la vie est toujours pensée en rapport avec son résultat nécessaire : la mort qu'elle contient constamment en germe. La conception dialectique de la vie ne voit rien au delà . . . Ici donc, grâce à la dialectique, tout devient suffisamment clair quant à la nature de la vie et de la mort pour rejeter une superstition très ancienne. Vivre signifie mourir.²

Mais cette négation dépasse très tôt les limites d'une connaissance spéculative quant au mode. Elle est appliquée à l'opérable considéré comme tel, à l'activité individuelle et sociale, à l'agir de l'homme sous

1. *Ia IIae*, q.57, a.2, ad 2.

2. MARX-ENGELS, *Les grands textes du marxisme sur la religion*. Trad. Lucien Henry, Paris, 1936, p.114.

toutes ses formes. L'extension de la théorie au pratique est voulue et effectivement réalisée.

Le marxisme ne se situe pas dans la vie intellectuelle abstraite, mais dans la vie quotidienne, dans la vie des masses, dans la pratique. Il ne s'agit plus de concilier idéalement les contradictions qui existent dans le monde et de les interpréter passivement. Il s'agit de transformer le monde et de surmonter réellement, effectivement, toutes contradictions pour atteindre l'humain véritable.¹

La contradiction, à l'œuvre dans la vie individuelle et sociale, comme dans la nature, est la loi inéluctable qui régit le devenir de la personne et de la cité. L'ordre social s'élabore dans le désordre et la lutte des classes. Il en est ainsi parce que l'indigence de l'opprimé cache une puissance d'exaspération. Pour résoudre le problème de cette indigence, il faudra donc libérer la puissance qu'elle contient, et pour autant rendre l'oppression plus forte, plus insoutenable, afin de hâter la libération de cette puissance. Il faut, de l'aveu même de Karl Marx, « rendre l'oppression de fait encore plus oppressive, en y joignant la conscience de l'oppression, il faut rendre la honte plus honteuse, en lui faisant de la publicité ».² Et cette technique est conçue en toute rigueur, jusqu'en ses dernières virtualités, quelle qu'en soit l'horreur.³ Il n'y a plus à distinguer entre la vérité et le mensonge, entre le juste et l'injuste. La vie morale devient le résultat de contradictions dont l'homme subit le joug implacable. On voit là les conséquences néfastes d'une erreur au principe, même s'il s'agit d'une proposition en apparence fort éloignée de l'action.

Le principe de contradiction ne certifie aucune conclusion de science particulière ; il n'entre, à titre de prémisses, dans aucune argumentation. La science morale ne l'utilise pas, mais elle le présuppose.

De plus, comme certaines propositions très générales peuvent être appliquées au sujet d'une science particulière, nous l'avons rappelé, ainsi, certaines vérités premières de l'ordre spéculatif peuvent être appliquées à la matière morale. Il n'y réfère pas toujours expressément ; mais ces vérités sont alors sous-jacentes à l'argumentation du moraliste. Elles sont, tantôt implicitement, tantôt explicitement, contenues dans cette argumentation. Deux exemples illustreront cet avancé.

a) Au juste milieu de la vertu, le défaut et l'excès ne sont pas également opposés. La crainte est plus distante de la force que l'audace ; l'intempérance, plus distante de la tempérance que l'insen-

1. MARX, *Morceaux choisis*, Trad. H. Lefebvre et N. Gutermann, Paris, 1934, p.29.

2. MARX, *Morceaux choisis*, Trad. H. Lefebvre et N. Gutermann, Paris, 1934, p.186.

3. « Dans la société actuelle, dans l'industrie basée sur les échanges individuels, l'anarchie de la production, qui est la source de tant de misère, est en même temps la source de tout progrès. » *Ibid.*, p.143. « À la veille de chaque remaniement général de la société, le dernier mot de la science sociale sera toujours : Le combat ou la mort ; la lutte sanginaire ou le néant. C'est ainsi que la question est invinciblement posée. » *Ibid.*, p.168.

sibilité.¹ Dans un cas, c'est le vice par défaut qui contrarie davantage la vertu ; dans l'autre, c'est le vice par excès. C'est pourquoi, la tempérance, comme son nom l'indique, est avant tout répressive et modératrice, par rapport à l'appétit du bien délectable.² À la force, il appartient surtout d'affermir l'homme dans la poursuite du bien ardu. Son acte principal consiste à résister, *tenir*, contre le danger.³ De là, on passe à une considération propre à la doctrine des mœurs ; le moraliste propose le mode d'initiation à la vertu. Celui qui veut atteindre au juste milieu doit concentrer son effort et se détourner avant tout de l'extrême qui contrarie davantage la vertu à laquelle il s'exerce. Pour être fort, c'est d'abord la timidité qu'il doit vaincre ; pour acquérir la tempérance, c'est principalement le désir de la délectation qu'il doit réfréner.

Si l'on y regarde de près, il y a là une application de la doctrine de l'opposition privative, fondée sur une opposition contraire. En effet, le vice, comme le mal, n'est pas uniquement une privation.⁴ Cette privation est fondée sur une inclination contraire à celle de la vertu. Or, la privation se définit par la seule absence de la forme, quoi qu'il en soit des dispositions du sujet à l'égard de la forme ; mais la contrariété entraîne dans le sujet une disposition positive qui l'éloigne de la forme.⁵

Lorsqu'il est affecté d'une disposition contraire, le sujet doit d'abord se départir de cette disposition avant d'accéder à la perfection de la forme. Il lui incombe principalement de se départir de la disposition la plus contrariante, si deux dispositions sont inégalement contraires, comme il arrive dans le cas de l'excès et du défaut opposés à la vertu. Cela tient à la nature même des contraires qui s'excluent dans un même sujet.

1. *In II Ethic.*, lect.10, n.365. « Ad temperantiam pertinet refrænare delectationes, quae nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes ; et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu ; et ex hoc denominentur omnes partes fortitudinis ; ita etiam laus temperantiae consistit in quodam defectu : et ex hoc ipso, et omnes partes ejus denominantur. » *IIa IIae*, q.146, a.1, ad 3. Cf. *Q. D. De Virt. in comm.*, a.13, ad 13.

2. *IIa IIae*, q.141, a.2, c.

3. *IIa IIae*, q.123, a.6, c.

4. *Ia IIae*, q.71, a.1. Malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem so- lam, sed habitum quemdam cum privatione ; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adjunctam privationem perfectionis debitae. *De Pot.*, q.3, a.6, ad 11.

5. Ex hoc etiam apparet quod, cum privatio nihil aliud requirat nisi absentiam formae, supposita tantum habitudine in subjecto, sine hoc quod determinet aliquam dispositionem in subjecto, per quam subjectum sit propinquum formae vel distans ab ea : quod privatio non significat aliquam naturam in subjecto, sed praesupponit subjectum cum aptitudine. Contrarium vero requirit determinatam dispositionem subjecti, secundum quam maxime distet a forma. Unde de necessitate aliquam naturam significat in subjecto, quae est ejusdem generis cum forma absente ; sicut nigrum est in genere albi. *In X Metaph.*, lect.6, n.2051.

b) Il faut savoir d'une façon générale, non seulement comment s'acquiert la vertu, mais aussi comment elle se conserve. Or, les mêmes causes constituent un être et le maintiennent. Les actes répétés produisent et entretiennent la vertu. Par ailleurs, la cessation de l'activité affaiblit progressivement l'habitude vertueuse, la déracine de l'âme, et cela, même sans l'occurrence du péché opposé à la vertu morale, ou, de l'erreur opposée à la vertu intellectuelle. Un long inexercice de la vertu laisse libre l'entrée à des dispositions incompatibles avec la vertu elle-même. Ainsi, l'absence de communication diminue et finit à la longue par défaire une amitié. Ainsi, dans la vie de l'intelligence, l'abandon prolongé de l'étude facilite, dans le sens interne, des représentations étrangères, hors de propos ; avec le temps, l'oubli dissout l'ordre des espèces intelligibles, essentiel à la vertu intellectuelle. Sans la réitération des actes qui l'ont engendrée, la vertu acquise se perd.

On peut observer ici que la nécessité de réitérer les actes d'une vertu, pour assurer sa conservation, tient à la potentialité du sujet qui n'est pas comblée par la forme reçue. D'elle-même, la vertu acquise, comme toute forme, est inaltérable et inamissible. Il n'est pas impossible qu'une forme surmonte adéquatement l'indétermination du sujet qui par là même cesse d'être susceptible d'une forme contraire. Par contre, il arrive que la forme ne surmonte pas complètement cette indétermination : dès lors, le sujet demeure flexible et la permanence de la détermination reçue s'explique par une constante victoire de la forme sur la potentialité du sujet. En ce qui regarde le sujet d'une habitude vertueuse, cette victoire n'est assurée que par l'exercice de la vertu. Sans l'usage, l'enracinement de la vertu dans la faculté est compromis et s'avère précaire, parce que la faculté, même sous l'emprise d'un *habitus*, reste passible du contraire. Il y a là une application de la doctrine du rapport entre la puissance passive et son actualisation par la forme.¹

À la manière des sciences spéculatives ordonnées à la seule connaissance, la science morale utilise certaines propositions très communes de l'ordre spéculatif et les *proportionne à son sujet*. Elle y trouve un *propter quid*, une raison qui justifie et stabilise certaines considérations encore générales, mais essentielles à la régulation de l'agir.

2. *Principes empruntés à la science de la nature.* Parmi les principes communs, étrangers à l'ordre moral, il y a surtout ceux que la doctrine des mœurs reçoit de la connaissance de la nature. Souvent, le moraliste se tourne vers cette connaissance et cherche dans les

1. In IX *Metaph.*, lect.9, nn.1868-1871. Forma autem, secundum id quod est, actus est : et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam . . . in quibus vero forma non complet totam potentiam materiae . . . II *Contra Gentes*, c.30.

conclusions qu'elle énonce la justification d'une manière d'agir conforme à la raison droite. Lorsqu'il introduit le traité *De l'Âme* et signale son utilité, saint Thomas se réfère à la morale :

Si vero attendatur quantum ad Moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae. Et inde est, quod Philosophus in *Ethicis* attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae.¹

Dans la définition d'une vertu, comme dans celle de tout accident, on doit poser le sujet auquel elle advient. La connaissance des différentes facultés de l'âme est donc prérequis à celle des vertus qui les achèvent. Mais, il y a plus. La science morale s'intéresse principalement à l'exercice de la vertu. À ce point de vue, elle s'oblige à résoudre certaines règles d'agir dans la connaissance de la nature humaine et de ses exigences. Ainsi, en matière de tempérance, la règle s'établit par rapport aux nécessités de la vie présente.

Le bien de la vertu est assuré lorsque l'ordre de la raison est inscrit dans l'appétit inférieur. Or, la raison ordonne à leur fin les choses à l'usage de l'homme. Et la fin est mesure à l'égard de ce qui lui est ordonné. En matière de tempérance, certaines opérations, auxquelles la nature a joint une délectation intense, sont ordonnées à satisfaire aux nécessités fondamentales de la vie.² Mais il faut savoir en quoi consiste ces nécessités. Saint Thomas ajoute qu'il s'agit de choses sans lesquelles la vie est impossible ou encore de choses qui rendent meilleure cette vie. La tempérance règle le désir des unes et des autres. Mais elle règle encore le désir des choses délectables qui, celles-là, ne sont pas nécessaires à la vie,³ pourvu que soient réalisées trois conditions énumérées dans le commentaire de *l'Éthique* :

Si quae autem sunt alia delectabilia, quae non sunt necessaria ad duo praedicta appetit ea temperatus triplici tamen conditione observata. Primo quidem ut non sint impedimenta sanitatis et bonae habitudinis, sicut et superfluous cibus vel potus. Secundo ut non sint praeter bonum, idest praeter honestatem, sicut est delectatio adulterii. Tertio ut non sint super substantiam, idest ut non excedant facultatem hominis, sicut si pauper velit uti cibariis nimis sumptuosus.⁴

Retenons la première condition. On le voit, l'exercice éclairé de la tempérance suppose qu'on sache discerner non seulement ce qui est nécessaire absolument à la vie, mais encore ce que requiert

1. *In I De Anima*, lect.1, n.7. In hac scientia contemplandum est de anima gratia horum, idest virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. *In I Ethic.*, lect.19, n.228.

2. *Ia IIae*, q.141, a.6.

3. *Ibid.*, ad 2.

4. *In III Ethic.*, lect.21, nn.633-634.

une vie meilleure ; qu'on sache aussi discerner entre ce qui est convenable ou nuisible à la santé. À cet effet, la science morale, comme la prudence, doit s'en remettre à la science de la nature, plus particulièrement à l'art médical.

Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis ; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest dijudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata.¹

Au sujet des biens délectables d'usage courant, il suffira d'une connaissance ordinaire de la nature. Mais en certaines matières, le moraliste devra demander à la science de la nature, voire au témoignage du médecin,² la raison d'un jugement énonçant la licéité ou l'illicéité de telle manière d'agir, soit de tel traitement, de telle intervention chirurgicale. Il saura par là, si dans tel procédé, dans l'usage de tel médicament, les exigences de la nature sont respectées, les nécessités de la vie, assurées. En ces matières, il arrive que le bien de la justice, comme celui de la tempérance, se trouve engagé. Mais, lorsqu'elle formule la règle qui sauvegarde ce bien et garantit la bonté de l'opération, la science morale est tributaire de la connaissance de la nature.

Si l'on s'enquiert pourquoi la doctrine des mœurs cherche parfois, dans une conclusion de science naturelle, un *propter quid*, il importe de considérer la morale dans sa fonction d'auxiliaire à l'égard de la nature, *ministra naturae*, selon une expression que saint Thomas applique à l'art médical.

Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subjectum medicinae prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione quae sit per artem, *ars est ministra naturae*, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicae.³

1. *Q. D. De Malo*, q.14, a.1, ad 2.

2. La nécessité d'une collaboration plus étroite entre le moraliste et le médecin a suscité certaines initiatives comme le Centre d'études Laënnec et donné lieu à de nombreux travaux de collaboration en déontologie médicale. Pie XII qui, en maintes circonstances, a rappelé aux médecins les exigences de la morale naturelle et chrétienne, n'a pas manqué d'attirer l'attention sur le rôle auxiliaire de l'art médical vis-à-vis la morale. « Quand vous (médecins) êtes invités à témoigner comme experts dans une cause matrimoniale, regardez alors d'un point de vue supérieur le sens de votre collaboration : d'une part, elle concourt à sauvegarder la sainteté du mariage et, d'autre part, elle soutient l'effort consciencieux pour conserver à des hommes, qui peut-être se trouvent dans une grande détresse, la liberté à laquelle ils ont un droit personnel devant Dieu et devant les hommes. » *AAS*, 45 (1953), p.679 ; cf. une autre allocution aux médecins des services publics, *l'Osserv. Romano*, 5-6 octobre 1953.

3. *In Boetii de Trin.*, lect.2, q.1, a.1, ad 5.

Un *ministère* analogue revient à la science morale. Nous pouvons le reconnaître, à la condition de distinguer entre *nature* et *raison*, chez l'homme, c'est-à-dire entre les éléments de la nature générique et ceux de la différence spécifique.

Natura autem in homine dupliciter sumi potest : uno modo, prout intellectus, et ratio est potentissima hominis natura ; quia secundum eam homo in specie constituitur . . . Alio modo potest sumi natura in homine, secundum quod dividitur rationi ; scilicet id quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit : et secundum hoc, ea quae pertinent ad conversationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus et hujusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus dicuntur homini delectabilia naturaliter.¹

Les facultés qui appartiennent à la différence spécifique sont indépendantes de la matière quant à l'être et quant à l'opération. Les facultés qui s'enracinent dans la nature générique sont subjectées dans un organe corporel et ne passent à l'acte qu'en dépendance de cet organe.² Elles sont donc, dans l'agir, soumises à des propriétés naturelles, au sens où *nature* se distingue de *raison*. Dans ces facultés, il y a une destination native vers la fin, conservation de l'individu ou permanence de l'espèce ; il y a une vertu naturelle, adéquate à cette fin. Cependant, comme elle peut être débilitee par la maladie, cette vertu peut être volontairement déviée de la fin, et d'autant plus facilement que certaines dispositions de la matière organique y contribuent. Dès lors, à l'instar du médecin qui, en vue de guérir, cherche la raison du remède dans les propriétés naturelles, le moraliste, en vue d'orienter vers la fin, s'appliquera à résoudre certains moyens dans les propriétés naturelles des facultés organiques ; et de cette manière, le moyen proposé facilitera le bien de la vertu. En ce cas, le *propter quid* de telle règle d'agir, comme celui de la prescription médicale, appartient à la connaissance de la nature.

Il faut éviter de parler de subalternation. La science morale ne dépend pas de la science de la nature, comme la perspective dépend de la géométrie. Mais il y a parfois subordination de l'une à l'autre. La science morale jouit d'une certaine autonomie dans son ordre ; elle a ses principes propres, comme nous le verrons. Cela ne l'empêche pas de stabiliser une conclusion, comme le géomètre, un postulat, en s'appuyant sur la science de la nature dont elle emprunte certains principes.³ Elle procède ainsi, lorsqu'elle s'oblige à résoudre une norme

1. *Ia IIae*, q.31, a.6, c. ; cf. q.94, a.3, ad 2 ; *In VII Ethic.*, lect.12, n.1720.

2. Cf. *Q. D. De Spir. Creat.*, a.2, c ; *In II Sent.*, d.15, q.1, a.3, ad 4.

3. Lorsque saint Thomas entend justifier, par référence au bien de la chasteté, les anciens règlements du jeûne statuant l'abstention de la viande, et non pas celle du vin, il a recours à la connaissance de la nature, et lui emprunte le *propter quid*. Nous citons le texte, à titre d'illustration ; mais il ne nous appartient pas de la juger au point de vue physique : Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit, qui et in comedendo maxime

d'agir dans une conclusion de la science de la nature. Il y a là un recours à des *propos étrangers, ad exteriores sermones*.¹

3. *Les principes communs dans l'ordre moral.* De même que l'intelligence des principes, dans l'ordre spéculatif, est antérieure aux sciences particulières, ainsi, dans l'ordre pratique, en est-il de la syndérèse à l'égard de la science morale. Dans l'un et l'autre ordre, le mouvement de la raison origine de principes immobiles, indémontrables, acceptés aussitôt que sont perçus les termes. Dans l'ordre pratique, avant de procéder aux développements de la doctrine des mœurs, l'intelligence, par la syndérèse, adhère naturellement aux propositions premières qui commandent l'agir.

Lorsque saint Thomas manifeste que la syndérèse n'est pas une puissance distincte de l'intelligence, mais un *habitus* qui lui advient, il précise du même coup que la syndérèse a pour objet les principes premiers, dans l'ordre moral,² comparables aux *dignitates* ou *maximae propositiones* de l'ordre spéculatif. Or, comme il l'indiquera, à propos de la loi, ces principes premiers sont les préceptes de la loi naturelle. Voilà pourquoi la syndérèse doit être considérée comme la loi de l'intelligence directrice de l'agir, en autant qu'elle contient les préceptes de la loi naturelle.³

En quoi consiste ces préceptes? Comment s'ordonnent-ils? Leur ordre est fondé sur l'ordre de l'appréhension des termes. L'intelligence accepte d'abord les préceptes formés de termes communs, premièrement connaissables. Or, en matière d'agir, le bien est premier connu, comme l'être, en ce qui a trait à la connaissance spéculative. Il s'agira donc, en premier lieu, d'une proposition dénonçant la convenance du bien moral dans toute son extension.⁴

habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnis animalium in terra nascentium, et respirantium, et quae ab eis procedunt, sicut lactinia ex gressibilibus, et ova ex ovibus : quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum ; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae ; et ideo ab his cibis praecipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum. » *Ila IIae*, q.147, a.8, c. ; *In IV Sent.*, d.15, q.3, a.4, sol.2, c. Dicendum quod vinum concupiscentiam incitat inflammando per modum alterantis. Et quia tales alterationes non diu manent, ideo potus vini non adeo efficaciter operantur ad concupiscentiae formentum, sicut esus carnum quo praecipue materia concupiscentiae ministratur, et calor naturalis confortatur radicitur magis. Et ex alia parte subtractio vini nimis naturam debilitaret propter digestionis impedimentum. *In Sent.*, *ibid.*, ad 1 ; *Ila IIae*, *ibid.*, ad 1. Il n'y a pas lieu d'accorder à ces raisons une importance qu'elles n'ont pas et d'édifier sur elles une théorie de l'abstinence. Mais elles manifestent chez le moraliste l'intérêt d'un recours à la connaissance de la nature en vue de fournir le pourquoi d'une règle d'agir et de certifier sa convenance.

1. *In I Ethic.*, lect.19, n.229.
2. *Ia*, q.79, a.12, c.
3. *Ia IIae*, q.94, a.1, ad 2.
4. *Ia IIae*, q.94, a.12, c.

À cette proposition première dénonçant le bien en général, s'ajoute d'autres propositions dénonçant le bien de la vie à conserver, le bien de l'espèce, le bien de la vie selon la raison ; autant de propositions qui emportent immédiatement l'assentiment d'une intelligence valide et saine. De là, à la suite d'une considération, tantôt sommaire, tantôt plus subtile, la raison formule des propositions plus précises. Le Docteur Angélique nous le laisse entendre lorsqu'il rattache les préceptes moraux de l'ancienne loi à la loi naturelle.

Omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ex quibusdam diversimode procedi potest ad iudicandum de diversis. Quaedam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim *cum modica consideratione* possunt approbari, vel reprobari per illa communia et prima principia. Quaedam vero sunt, ad quorum iudicium requiritur *multa consideratio* diversarum circumstantium, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientium, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos.¹

Nous sommes en présence d'un double mode de détermination. L'un, facile, à la portée de tous. L'autre, réservé à celui qui est capable d'une considération diligente et attentive. Dans ce dernier cas, une considération plus subtile est requise : *subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruuntur.*² Voilà pourquoi il arrive que l'enseignement de la morale se présente, dans une majeure partie, comme un *quasi-discours* portant sur le contenu de la syndérèse.

Cependant il est bien important de remarquer que la raison, aussi longtemps qu'elle demeure à l'intérieur de la loi naturelle, passant des principes les plus communs à des principes plus particuliers, demeure au niveau des principes communs ; elle n'atteint pas encore aux principes propres de la science morale. Il est d'autant plus important de le remarquer que la certitude d'une discipline se mesure à celle de ses principes propres.

Ainsi, à propos du droit naturel, saint Thomas distingue la *forme de la justice* et l'application de la forme à la matière, en l'occurrence, aux actions humaines. Le texte se lit comme suit :

Dicendum quod justum naturale est duplex : quoddam quod semper et ubique est justum, sicut hoc in quo consistit *forma iustitiae* et virtutis in generali, sicut medium tenere, rectitudinem servare, et alia hujusmodi ; quoddam vero est ex hoc profectum, secundum Tullium, et hoc in pluribus ita contingit sed potest in paucioribus deficere, ut dictum est : quod contingit ex hoc quod hujusmodi justum est *applicatio quaedam universalis et primae mensurae ad materiam difformem et mutabilem.*³

1. *Ia IIae*, q.100, a.1, c.

2. *Ibid.*

3. *In III Sent.*, d.37, q.unic., a.4, ad 2 ; cf. *Q. D. De Malo*, q.2, a.4, ad 13.

Nous pouvons élargir la portée de cette distinction, rien ne s'y objecte, et l'étendre à tout l'ordre moral. Les propositions qui se rattachent à la loi naturelle contiennent la forme de l'agir. Aussi longtemps que le moraliste n'applique pas cette forme à l'agir, sa connaissance demeure commune. À ce point de vue, elle peut être comparée à celle de l'artiste qui, à travers la forme de l'art, connaît son œuvre *in universali*.¹

Une forme est, de soi et à tous ses degrés de généralité, universelle et commune. On s'en rend compte, lorsqu'on essaie de décrire un être individuel. Même si, dans une infinité de compositions, on parvenait à signifier toutes les formes accidentelles qui lui adviennent, et leur degré de participation, on n'aurait pas encore cerné cet individu. Un autre peut lui ressembler.² En raison des formes attribuées au sujet, et qui sont, d'elles-mêmes, communes, la biographie la plus volumineuse, si enveloppante qu'on l'ait voulue, demeure inévitablement une tentative, une description approchée.

Si pour reprendre l'expression du Docteur Angélique, on s'arrête à proposer la *forme de la justice* ou de toute autre vertu, on n'atteint pas encore la connaissance de mode proprement morale. En effet, cette connaissance se définit par le mode compositif, par l'application de la forme à la matière. *Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam*.³

Lorsqu'il énonce certains principes, voire *Medium est tenendum* ou *Deus colendus est*, etc., le moraliste propose la forme de la justice ou de la religion. Ces principes sont communs. Ils doivent par la suite être appropriés selon les circonstances de temps, de personnes, de lieux, comme, dans l'ordre spéculatif, les *dignitates* ou *maximae propositiones* peuvent être appliquées au sujet de telle ou telle science particulière.

B. Certitude des principes communs

Si l'on compare les principes communs de la science morale, distribués, selon l'exposé qui précède, en trois catégories, on constate que la certitude n'est pas la même. Lorsqu'elle peut se résoudre dans une proposition immédiate de l'ordre spéculatif, ou mieux encore,

1. Artifex per artem suam non cognoscit artificiate nisi ratione formae. Omnis autem forma de se universalis est ; et ideo aedificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. *De Ver.*, q.2, a.5, c. Omnis enim forma, inquantum hujusmodi, universalis est ; nisi forte sit forma subsistens, quae, ex hoc ipso quod subsistit, incommunicabilis est. *Ibid.*, a.6, c.

2. Unde quantumcumque formae agregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata ; unde cognitio hujusmodi formis aggregatis, non cognoscitur Socrates vel Plato. *In II Sent.*, d.3, q.3, a.3, c. Cf. *Quaest. Quodl.*, VII, q.1, a.3.

3. *Ia*, q.14, a.16, c.

dans un principe premier de l'ordre pratique, l'argumentation du moraliste est inébranlable ; mais quand elle se fonde sur une raison empruntée à la science de la nature, cette argumentation n'a pas la même fermeté.

a) Parmi les principes reçus de la science de la nature, il y a ceux qui commandent les premières parties de cette science et qui résultent d'une considération encore générale, comme celle du traité de l'âme ; il y a aussi ceux qui résultent d'une étude plus déterminée, plus précise, d'une connaissance inductive et expérimentale. Les premiers sont stables, les seconds, susceptibles de contingence. Dans ce dernier cas, il peut arriver qu'un principe s'avère périmé, avec le progrès de l'observation, à la suite d'une vérification expérimentale plus à point. Dès lors, le moraliste qui utilisait ce principe doit reprendre son argumentation.

Dans l'étude de la nature, selon l'ordre maintes fois proposé par saint Thomas, lorsqu'il nous introduit aux traités d'Aristote,¹ il convient d'arriver par étapes successives, du plus commun, au plus distinct ; ainsi, de l'étude du genre animal à celle de l'homme. Dans l'étude de la nature humaine, nous retrouvons ce même processus de détermination. Il importe d'abord de considérer l'âme dans une certaine abstraction ; ensuite, selon un mode de concrétion, c'est-à-dire appliquée au corps.² Par là, le *naturaliste* passe à l'analyse des différentes sensations, des différentes passions, à l'examen des facultés organiques et de leurs fonctions. Mais à mesure qu'elle se poursuit dans le sens d'une précision plus grande, d'une concrétion plus poussée, l'étude de la nature perd en certitude ce qu'elle gagne à devenir plus distincte.³ Qu'elle soit très générale ou très précise,

1. Cf. *In I Phys.*, lect.1, nn.15-20 ; *In I De Anima*, lect.1, n.1 ; *In De Sensu et Sensato*, lect.1, nn.2-7 ; *In I Meteorol.*, lect.1, nn.1-4.

2. *In De Sensu et Sensato*, n.2.

3. Il faut éviter, à ce propos, l'erreur de Descartes et prendre garde d'identifier quant à l'objet la connaissance certaine et la connaissance distincte. La connaissance confuse, plus appropriée à notre intelligence, est plus certaine pour nous ; elle est naturellement antérieure. Mais il arrive que nous accédons à la connaissance distincte au détriment de la certitude. S'il fallait en croire Descartes, l'étude des passions « ne semble pas être des plus difficiles, à cause que chacun les sentant en soi-même, on n'a pas besoin d'emprunter ailleurs aucune observation pour en découvrir la nature ». (*Les Passions de l'âme*, 1^{re} partie, art.1). Il confère à l'expérience interne et la certitude et la clarté. Pourtant, cette expérience est indéniablement confuse. Il est facile d'admettre l'existence des passions, mouvements qui remuent la chair et le sang. Mais l'expérience interne ne nous apprend rien de précis au sujet de leur nature. Au-delà des données de l'introspection, lorsque nous nous en remettons à l'expérience externe et faisons usage de mesure, notre connaissance est plus précise, plus *exacte*, mais moins certaine. Il y a chez nous dualité entre la connaissance certaine et la connaissance distincte. Cette dualité se rencontre déjà dans les sens externes. La connaissance visuelle est très distincte, *nobis plura demonstrat*. *In I Metaph.*, lect.1, n.7. Celle du toucher est plus certaine encore, mais très obscure. Cette même dualité se rencontre au niveau de l'intelligence appliquée à la connaissance de la nature. Là, la certitude et la clarté sont des qualités inversement proportionnelles.

à tous ses degrés de généralité, cette étude, il est vrai, s'appuie sur l'expérience.¹ Mais dans les premières parties, il suffit d'une expérience sommaire, celle d'un devenir quelconque. Une définition est formée, celle du mouvement par exemple, ou celle de l'homme ; on peut en inférer des conclusions définitives. Cependant, dans ses parties ultérieures, lorsqu'elle veut être précise et *exacte*, l'étude de la nature doit s'appuyer sur une expérience plus élaborée, plus compliquée, voire multipliée ; cette expérience suppose une technique soumise à un progrès incessant. À ce stage, l'étude de la nature use de principes probables dont la vérité est provisoire, de propositions sujettes à des vérifications ultérieures, parce qu'on ne voit pas une connexion nécessaire entre les termes.² Ainsi, il arrive que telle ou telle proposition soit délaissée à la suite d'une expérimentation réalisée en de meilleures conditions.

Lorsque le moraliste reçoit un principe de la connaissance de la nature, la certitude de son argumentation se mesure à celle de cette connaissance. Il peut s'agir d'une proposition certaine, comme la plupart de celles qu'on extrait du traité de l'âme ; en ce cas l'argumentation demeure stable. Mais si la raison empruntée à la connaissance de la nature finit par apparaître désuète, l'argumentation doit être reprise, certifiée d'une autre manière, et parfois, la conclusion doit être modifiée.³ De toute manière, la certitude ou la probabilité du principe assumé affectent la conclusion de science morale.

b) Comme toute autre science, la doctrine des mœurs peut stabiliser certaines conclusions par un recours aux vérités premières de l'ordre spéculatif. Dans ce cas, elle en participe la certitude. Or, ces vérités sont très certaines, immuables.

L'expérience est prérequis à la connaissance des principes premiers. Le sens externe perçoit le singulier. La mémoire recueille et conserve les perceptions fugitives des sens externes. La cogitative

1. Cf. *In Boetii de Trin.*, lect.2, q.2, a.2, c.

2. *Ia*, q.32, a.1, ad 2.

3. Dans le cas suivant proposé par saint Alphonse, on peut voir nettement, du point de vue qui nous intéresse ici, l'opposition entre deux groupes de moralistes, suivant deux opinions naturelles divergentes. — An femina lethaliter peccet, si se retrahat a seminando ; aut peccet lethaliter vir, non expectando seminationem uxoris ? Prima sententia affirmat ; et hanc tenent Aversa, Hurtadus et Ochagavia, apud Bossium . . . Ratio, quia etiam semen mulieris active concurrat ad generationem ; prout censent ex medicis Hippocrates, Galenus . . . Item D. Bonaventura et Major ; ac Cajetanus . . . Secunda vero sententia communior negat ; et hanc tenent Sánchez, Pontius . . . , etc. Hi contrario nituntur fundamento, nempe quod semen mulieris non est necessarium ad generationem ; ut asserunt Aristoteles, Avicenna . . . *Theol. Moral.*, éd. Gaudé 1953, t. iv, p.99, col. A. Une erreur à propos de la nature des choses peut entraîner une conclusion fautive en matière morale. Si, par exemple, on admet sans distinction que *l'alcool est un poison*, la doctrine de la sobriété en subit le contre-coup et s'en trouve pour autant défaite. La sobriété, comme la tempérance, se règle sur les nécessités de la vie.

appréhende l'universel *in particulari*.¹ Et de là, l'intelligence reçoit l'universel *praeter singularia*, soit un prédicat essentiel ou accidentel, soit une proposition en matière contingente ou nécessaire. L'universel est progressivement dégagé du singulier. La genèse des principes premiers dans l'intelligence ne s'explique pas autrement. *Habitus principiorum fiunt in nobis a sensu praexistente*.² Cependant, l'expérience, pas plus que le discours, ne motive pas l'adhésion de l'intelligence à ces principes, mais bien l'évidente connexion des termes.³ De là résultent la facilité, la naturalité de l'intelligence des premiers principes. Tandis que l'opinion requiert la pluralité des arguments, l'habitus de science, comme le remarque saint Thomas, peut être acquis par un seul acte qui surmonte la passivité de l'intelligence.⁴ À plus forte raison en est-il ainsi de l'habitus des premiers principes. Et cet habitus est stable, très certain. L'intelligence des principes, une fois acquise, est inamissible ; elle est réfractaire à l'oubli.⁵ Elle est possession définitive, plus certaine que la sagesse et que toute science.

c) Comme l'intelligence des premiers principes spéculatifs, la syndérèse est inamissible.⁶ Elle est, de tous les habitus intellectuels acquis, le plus certain, *habitus certissimus*.⁷ En effet, la connaissance des premiers principes de l'ordre pratique nous est plus connatuelle encore que celle des premiers principes de l'ordre spéculatif ; à ce sujet, voici l'affirmation de saint Thomas :

*Prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium ad quae prudens universalia principia applicat ; quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia et scientia speculativa ; quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex supra dictis patet, nisi quod principia communia prudentiae sunt magis connaturalia homini.*⁸

1. *In II Post. Anal.*, lect.20, nn.592-596.

2. *Ibid.*, n.592.

3. *Ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte ; et simile est caeteris. Ia IIae*, q.51, a.1, c.

4. *Ia IIae*, q.53, a.1, c.

5. *Non corrumpitur habitus ille per oblivionem, quia non datur forma opposita seu assensus oppositus ad prima principia, licet potest formari opposita propositio contradictoria, sed non potest ei praebere assensus, quia est contra lumen rationis. Jean de Saint-Thomas, Curs. Theol.*, t.vi, d.13, a.8, quaer.5, n.28.

6. *In II Sent.*, d.24, q.2, a.4, ad 5. La syndérèse demeure chez le damné, *manet murmur rationis contra voluntatem. In II Sent.*, d.29, q.3, a.1, ad 5. Selon une interprétation de Jean de Saint-Thomas qui nous paraît plus fidèle à la pensée du Docteur Angélique que celle de Bagniez, il semble qu'on doive admettre une distinction spécifique entre l'intelligence des principes spéculatifs et la syndérèse. (*Curs. Theol.*, t.vi, d.16, a.2, n.26). Quoi qu'il en soit, notre but est de signaler ici la connaturalité et la certitude supérieures de la connaissance des vérités premières qui commandent l'agir.

7. *De Ver.*, q.16, a.2, ad 4.

8. *Ia IIae*, q.47, a.15, c.

Nous croyons voir la raison de cette connaturalité plus grande, accordée à la connaissance des premiers principes de l'agir, dans l'antériorité, sous un certain rapport, du bien à l'égard du vrai. Le bien et le vrai peuvent être comparés d'un double point de vue, soit absolument, en tant qu'ils sont l'un et l'autre objets perfectifs, soit du côté de l'être perfectible. À ce dernier point de vue, le bien précède le vrai.¹

Le vrai est la perfection des seuls être capables de connaissance, tandis que le bien parfait tout être du seul fait qu'il existe. Le bien est plus extensif, plus commun que le vrai. Or, un premier principe de l'ordre spéculatif signifie simplement une vérité, tandis qu'une proposition première de l'ordre moral dénonce le bien. Par ailleurs, la connaissance du plus commun est pour nous fondamentale, plus aisée, plus certaine. D'où il résulte que l'intelligence adhère avec plus de fermeté, plus de certitude aux premiers principes énonçant le bien à faire.²

Par ailleurs, lorsqu'elle donne son assentiment à une proposition énoncée en termes d'être, première absolument, l'intelligence accepte une vérité ; elle pourvoit à son bien propre ; elle n'intelligé que pour elle-même. Dans le cas d'une proposition de la syndérèse, il s'agit encore d'une vérité ; l'intelligence se conforme à ce qui est. Mais cette fois, c'est le bien qui est proposé comme vrai : *bonum faciendum*. L'adhésion de l'intelligence à ce principe est un acte posé au bénéfice de tout le sujet.³ La vérité d'une proposition première de l'ordre spéculatif concerne l'intelligence seule. Mais la vérité d'un premier principe pratique intéresse le suppôt. Le sujet d'un tel principe n'est pas exclusivement l'objet d'une faculté, mais la fin de l'homme. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner si, dans ce dernier cas, la détermination de l'intelligence est plus grande encore qu'à l'endroit d'une proposition qui n'intéresse qu'elle seule.

1. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic bonum est naturaliter prius quam verum, duplici ratione. Primo, quia perfectio boni ad plura se extendit quam perfectio veri ; a vero enim non sunt nata perfici nisi illa quae possunt aliquid ens percipere in seipsis vel in seipsis habere secundum suam rationem, non secundum illud esse quod ens habet in seipso ; et hujusmodi sunt solum ea quae immaterialiter aliquid recipiunt, et sunt cognoscitiva ; species enim lapidis est in anima, non autem secundum esse quod habet in lapide. Sed a bono nata sunt perfici illa quae secundum materiale esse aliquid recipiunt : cum ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum tam secundum rationem speciei quam secundum esse, ut prius dictum est ; et ideo omnia appetunt bonum ; sed non omnia cognoscunt verum ; in utroque enim ostenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quae est verum et bonum ; scilicet in appetitu boni et cognitione veri. *De Ver.*, q.21, a.3, c. ; cf. *ibid.*, q.22, a.1, ad 1.

2. On a nié le principe de contradiction. Le métaphysicien doit défendre la vérité et la certitude de ce principe contre ceux qui le nient. *In IV Metaph.*, lect.6-11. Cependant, même si l'erreur est fréquente au sujet des choses qui réalisent la raison du bien, le principe de l'agir n'est l'objet d'aucune discussion de ce genre.

3. Ipse intellectus est potentia non solum intelligens sibi, sed toti supposito. Jean de Saint-Thomas, *Curs. Theol.*, t.III, d.24, a.1, n.12.

Aussi longtemps qu'il en reste à l'énoncé de propositions communes, énucléant par un *quasi-discours* le contenu des principes premiers, le moraliste s'en tient à des raisons en elles-mêmes immobiles. La matière de la vertu est changeante ; mais la raison de la vertu peut être invariable.¹

La raison de la justice, comme celle de toute vertu, est immuable. Si l'on évite l'application à la matière, on peut formuler des propositions nécessaires et invariables, comme *justum faciendum* et *non esse furandum*. À ce propos, il y a lieu de comparer la science morale et la science de la nature.

Lorsqu'il se demande, en marge du *De Trinitate* de Boèce,² si la science de la nature s'applique aux choses mobiles et matérielles, saint Thomas rapporte d'abord la position des anciens. Pour avoir suivi Héraclite dans sa foi en un devenir absolu, Cratyle se retrancha dans un silence absurde,³ et Platon situa l'objet de la science dans un monde idéal et séparé.⁴ Tous deux estimèrent impossible la science des choses sensibles concrètes et singulières. Cette erreur fut le résultat d'une confusion. Les anciens ne surent pas distinguer entre le tout d'une substance sensible, *ipsum integrum id est compositum* et sa raison, *ratio id est forma ejus*. Le composé est par soi *généralisable* et corruptible. Mais la mobilité n'advient à sa raison que par accident. Ce n'est pas la maison qui s'édifie ou se consume par le feu, mais cette maison. Or, il est possible de considérer une chose séparée de ce qui lui advient par accident. De cette façon, la science de la nature considère la raison des choses sensibles, sans la mobilité dans laquelle elles sont engagées concrètement, c'est-à-dire, sans la matière individuelle. Elle s'applique à des raisons immobiles et universelles.

Tandis que la science de la nature se consomme dans la considération d'une raison ou forme abstraite, la science morale est ordonnée à l'application de la forme à la matière. Mais aussi longtemps que cette application n'a pas lieu, l'abstraction de la matière morale, comme dans la science de la nature l'abstraction de la matière sensible, assure la certitude et l'invariabilité des propositions. Comme les principes communs et les principes propres d'une science spéculative, les principes communs de la science morale sont certains.

1. Est tamen attendendum quod quia rationes rerum mutabilium sunt immutabiles, sic quidquid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam homini rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal. Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam justitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est injustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte. *In V Ethic.*, lect.12, n.1028.

2. *In Boetii de Trin.*, lect.2, q.1, a.2, c. et ad 4.

3. *In IV Metaph.*, lect.12, n.684.

4. *In I Metaph.*, lect.10, n.184.

C. *Insuffisance des principes communs
pour la régulation de l'agir*

À propos de la science morale, on distingue parfois une partie spéculative et une partie pratique. Pourvu que l'on sauvegarde l'unité d'une science ordonnée à la direction de l'agir, on peut conserver cette distinction et discerner certaines considérations encore universelles, d'autres, plus particulières, plus proches de l'opération.¹ Les premières sont d'importance primordiale, indispensables. Le moraliste y trouve des raisons sans lesquelles sa connaissance n'aurait aucun statut de science. Mais il ne faut pas oublier que la connaissance des choses morales n'est pas désirable pour elle-même ; elle est pour l'intelligence, au seul point de vue de la connaissance, d'un intérêt minime, fort ténu.² Elle intéresse l'intelligence *ut dirigens*, en tant que régulatrice de l'activité volontaire. À ce point de vue, la perfection de la science morale est dans le sens d'une concrétion toujours plus poussée. Sans jamais y atteindre comme à un terme, ce qui serait usurper le rôle de la prudence ou encore assimiler l'opération morale à l'opération de l'artiste, la doctrine des mœurs doit tendre vers une connaissance de plus en plus particulière. Saint Thomas nous en avertit, avant d'aborder l'étude de chacune des vertus :

Post communem considerationem de virtutibus, et vitiis, et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. *Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt.*³

La science morale est une connaissance spécifiquement pratique. On peut l'envisager, soit comme connaissance, soit selon qu'elle est pratique. Or, si l'on s'en tient à une considération absolue, la perfection d'une espèce lui vient, soit du genre sous lequel elle est comprise, soit de sa différence spécifique. Lorsque cette dernière comporte une certaine imperfection, l'espèce est d'autant plus parfaite absolument qu'elle abonde dans le genre ; mais elle est, du même coup, déficiente quant à sa différence spécifique. Ainsi en est-il de la foi qui abonde dans le genre connaissance, comme chez celui qui accède

1. On peut appliquer à la science morale le texte suivant touchant l'art médical : *Cum autem medicina dividitur in theoreticam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione.* In Boetii de Trin., lect.2, q.1, a.1, ad 4.

2. In II Ethic., lect.2, n.256 ; lect.9, n.351 ; III, lect.6, n.452 ; Ia IIae, q.14, a.3, c. ; IIa IIae, q.60, a.4, ad 2.

3. IIa IIae, prolog. Cf. Ia IIae, q.6, prolog. ; Ia, q.22, a.3, ad 1 ; De Ver., q.14, a.4 ; In II Ethic., lect.8, nn.333-334 ; VI, lect.6, n.1194.

à une certaine intelligence de l'objet.¹ Il en est ainsi de la science morale. Elle peut se développer, soit dans le sens d'une connaissance universelle, soit dans le sens d'une connaissance particulière. Lorsqu'elle s'éloigne des particularités de l'opérable et se déploie dans le sens d'une connaissance universelle, elle est plus parfaite absolument ; mais elle est d'autant moins pratique, régulatrice de l'agir. Au contraire, lorsqu'elle tend vers des considérations plus particulières, elle est moins parfaite en tant que connaissance ; mais elle est d'autant plus morale.

Lorsqu'on doit apprécier la valeur d'une connaissance pratique, sous son aspect pratique, et choisir entre celui qui possède la connaissance universelle sans l'expérience, et celui qui, à l'inverse, possède l'expérience sans la connaissance universelle, on doit, avec saint Thomas, préférer ce dernier, même si la connaissance du premier est plus parfaite absolument.²

La raison de cette préférence tient à la nature de la connaissance pratique, qui s'oblige à considérer l'opérable, c'est-à-dire à appliquer une forme à une matière. *De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi scientur in quantum operabilia sunt.*³ La connaissance de la forme définit la connaissance de l'universel. Mais l'application à la matière requiert, dans la mesure du possible, la connaissance des circonstances multiples et inénarrables dans lesquelles l'opération s'inscrit.

Dans les choses morales, il ne suffit pas de définir la vertu et d'établir qu'elle s'acquiert progressivement par la répétition des actes. Une telle donnée est essentielle, mais encore trop éloignée de l'agir. Il revient au moraliste d'indiquer comment telle catégorie de personnes, en telles circonstances, doit s'appliquer à l'acquisition d'une vertu. Le principe commun contient la *forme de l'agir* ; mais il est pour autant trop général. Le principe de l'argumentation de science morale doit être cause propre de la conclusion énonçant une manière d'agir ; les prémisses de cette argumentation doivent contenir un principe d'opération. À cette fin, le principe commun doit être proportionné à la matière morale, éprouvé par l'expérience. Sans cela, la doctrine des mœurs ne saurait être auxiliaire efficace de l'homme dans sa démarche vers la fin. Mais la nécessité où se trouve le moraliste de recourir à l'expérience n'est pas sans affecter la fermeté de son discours et la certitude de ses conclusions.

1. *De Ver.*, q.12, a.12, c.

2. Nam experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento... Unde cum ars sit universalium, experientia singularium, si aliquis habet rationem artis sine experientia, erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat ; sed quia ignorat singulare cum experimento careat, multoties in curando peccabit : quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale, cum ad hoc pertinet per se, ad illud per accidens. *In I Metaph.*, lect.1, nn.20 et 22.

3. *Ia*, q.14, a.16, ad 3.

V. LES PRINCIPES PROPRES DE LA SCIENCE MORALE

Lorsqu'elle s'emploie à la considération d'objets nécessaires, comme les choses divines, les entités mathématiques ou même la composition et les propriétés de l'être mobile en général, la raison s'appuie sur des principes certains, qu'ils soient communs ou propres. Ces choses ne peuvent être autres qu'elles ne sont. Et par là, leurs principes échappent à la contingence. Mais il n'en est pas ainsi à propos des actions humaines. Même s'il y a nécessité à l'endroit des principes communs d'où origine la doctrine des mœurs, on doit admettre l'incertitude des principes propres. Or, il nous faut rendre compte de cette incertitude. À cette fin, il convient d'apporter, au préalable, quelques précisions touchant la formation des principes propres de la science morale.

A. *Formation des principes propres*

Il arrive qu'on attribue à la science morale, une méthode déductive, *quae a principiis universalibus profundius consideratis, descendit ad particularia et deducit normas concretas pro praxi*.¹ Cependant, il y aurait indéniablement méprise, si l'on imaginait que les principes propres d'une science régulatrice de l'agir dérivent des principes communs, suivant la voie d'une déduction. En effet, la science morale a, pour sujet, les actions humaines. Il s'ensuit que l'observation de ces mêmes actions est essentielle à la formation des principes propres dont elle infère la manière d'agir en vue de la fin. Comme la connaissance de l'action singulière est à la fois au terme et au principe de la prudence, ainsi, la connaissance des actions humaines, sous une certaine généralité, est à la fois au terme et au principe de la science morale. *Rationes moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his*.²

Ces raisons, que le moraliste tire des actions humaines elles-mêmes, justifient une règle d'agir parce qu'il en est ainsi, *quia ita est*. Pour découvrir et formuler ces raisons ou principes propres, il est requis d'avoir l'expérience des choses humaines, la connaissance des coutumes en vigueur. Saint Thomas ne manque pas d'indiquer la valeur de l'expérience et l'importance de la coutume :

Quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae, quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, id est de bonis exterioribus et justis, id est de operibus virtutum, et universaliter de

1. E.-F. REGATILLO et M. ZALBA, S.J., *Theologiae Moralium Summa*, Matriti, 1952, t.I, p.3.

2. *In I Ethic.*, lect.3, n.38. Les raisons ainsi décrites, *ex his et de his*, réalisent la notion du principe propre : cf. texte déjà cité, *In I Post. Anal.*, lect.20, n.170.

omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines Politicarum, et si qua alia hujusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, *quia ita est*. Quod quidem accipitur *per experientiam et consuetudinem* ; puta quod concupiscentiae per abstinenciam superantur.¹

Si l'on s'attache à l'enseignement dont ce texte est porteur, on y voit nettement affirmé l'apport de l'expérience et de la coutume dans la formation des principes propres de la science morale. Cette affirmation nous situe loin d'une méthode où il n'y aurait place que pour *l'apriorisme*. Lui accorder l'importance qu'elle mérite, c'est éviter à la science morale telle que l'a conçue saint Thomas le reproche adressé aux « morales théoriques qui n'ont jamais fait œuvre scientifique ni entrepris l'étude objective de la réalité morale ».²

Avant d'en apprécier les conséquences du point de vue de la certitude, il est nécessaire d'explicitier brièvement le rôle de l'expérience et de la coutume.

1. *L'expérience*. Le mot *expérience* dérive du latin, *experiri*, c'est-à-dire essayer, mettre à l'épreuve, constater, vérifier, éprouver, subir. Selon l'usage du français, il nous réfère d'ordinaire à un certain mode de connaissance, incluant dépendance et passivité à l'égard de l'objet. Il recouvre, soit la connaissance elle-même, soit l'objet de cette connaissance. Ce dernier sens du mot *expérience* est fixé par saint Thomas dès la première leçon des *Métaphysiques* : *Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum*.³ Mais pour bien comprendre la nature et le procédé de l'expérience, il faut se reporter à la dernière leçon des *Seconds Analytiques*.

Ex sensu fit memoria in illis animalibus, in quibus remanet impressio sensibilis. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis singularibus, fit experimentum ; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis.— Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, per quam confertur unum ad aliud, quod est proprium rationis. Puta cum aliquis recordatur quod talis herba multoties sanavit multos a febre, dicitur esse experimentum quod talis sit sanativa febris. Ratio autem non sistit in experimento particularium, sed ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, quod formatur in anima, et considerat illud absque consideratione alicujus singularium ; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae.⁴

On le voit, non seulement les sens externes, mais surtout les sens internes, en particulier la mémoire et la cogitative ou *raison particu-*

1. *In I Ethic.*, lect.4, n.53.

2. LÉVY-BRUHL, *La morale et la science des mœurs*, Paris, Alcan, p.48.

3. *In I Metaph.*, lect.1, n.15.

4. *In II Post. Anal.*, lect.20, n.592. Cf. *In VI Metaph.*, lect.6, n.599 ; *In VI Ethic.*, lect.3, n.1148.

lière, concourent à la validité de l'expérience. Parmi les éléments requis, l'exercice de la cogitative se présente comme le plus important. Grâce à sa proximité de la raison, la cogitative, selon son mode, participe d'une perfection qui l'élève au dessus de l'estimative chez l'animal. Elle peut discourir d'un cas particulier à l'autre, les comparer, et atteindre, dans ces cas particuliers, à une certaine généralisation. Or, la *collatio* ou comparaison entre les cas observés et la découverte, en chacun d'eux, d'une certaine constante, caractérise l'expérience et l'oppose à la perception instinctive de l'animal, confinée au cas individuel. Voilà pourquoi l'expérience est une forme de connaissance propre à l'homme, même si elle met en œuvre des facultés communes à l'animal. De là, à partir de cette généralisation amorcée par la cogitative, l'intelligence dégagera une proposition universelle, valable pour un ensemble de cas.

L'expérience est requise à la vertu intellectuelle. Elle est spécialement nécessaire au savoir moral. On rencontre à plusieurs endroits, dans le commentaire de l'*Éthique*, l'affirmation de cette nécessité.

Si le moraliste ne trouve pas chez les jeunes des auditeurs aptes à recevoir la science morale, cela tient à leur inexpérience des choses humaine :

Omnis auditor oportet quod bene judicet de his quae audit, ut scilicet bene dicta recipiat, non autem ea quae male dicuntur. Ergo oportet, quod nullus sit auditor conveniens nisi habeat aliquam notitiam eorum quae debet audire. Sed juvenis non habet notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam. Juvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis breviteratem.¹

Encore, si l'on se réfère à l'*ordo disciplinae*, en raison de l'expérience requise, l'éthique est, avec la sagesse ou philosophie première, reléguée en dernier lieu, après l'art logique, les mathématiques et les sciences de la nature :

Erit ergo congruus ordo addiscendi . . . Quarto in moralibus quae requirunt experientiam et animum a passionibus liberum. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum.²

Enfin, au terme de son commentaire de l'*Éthique*, à la suite d'Aristote, contre les Sophistes qui prétendent enseigner la science politique et l'art de statuer les lois sans tenir compte de la *conversatio civilis*, c'est-à-dire de la vie de la cité, saint Thomas signale de nouveau la nécessité de l'expérience :

1. *In I Ethic.*, lect.3, n.38.

2. *In VI Ethic.*, lect.7, n.1211.

Posset enim aliquis ex praemissis existimare, quod experientia conversationis civilis non esset utilis. Sed ipse (Aristoteles) dicit, quod quamvis non sufficiat, non tamen parum aliquod confert ad hoc, quod homo fiat politicus. Alioquin non fierent aliqui magis politici per consuetudinem politicae vitae. Et his qui desiderant scire aliquid de politica, videtur esse necessaria experientia vitae politicae.¹

Rationale est quod inexpertos lateat, utrum bene vel male fiat opus secundum quod inveniunt traditum in scriptura. Latet enim eos applicatio ejus quod in scriptura inveniunt, ad opus.²

Sic igitur ex legibus congregatis non potest fieri aliquis legis positivus, vel judicare quales leges sint optimae, nisi habeat experientiam.³

L'expérience ne suffit pas ; mais elle est requise chez celui qui entend posséder la science politique, appliquer les lois aux actions humaines, juger de la valeur de ces lois ; elle est requise, d'une façon générale, chez celui qui désire acquérir la doctrine des mœurs. Quelle est la raison de cette importance accordée à l'expérience ?

En matière morale, le principe commun, qu'il soit immédiat ou le résultat d'un certain discours, se situe dans la ligne d'une connaissance encore confuse. Par ailleurs, le principe propre doit être l'effet d'une connaissance plus distincte. Or, cette connaissance plus distincte suppose qu'on tienne compte des circonstances de lieux, de temps, de personnes. Ainsi, le précepte *Non occides* est encore général et commun par rapport à l'agir. Dans l'intention de formuler un principe propre d'où l'on puisse conclure à la règle éthique qui garantira plus efficacement le bien de la justice, il faudra prévoir différentes situations. De sa propre autorité, un homme n'a aucun droit sur la vie de son semblable. Mais il peut être constitué défenseur de la patrie ; sa vie personnelle peut être mise en danger par un injuste agresseur, etc. Ces situations ou circonstances diverses ne sauraient être inférées selon la méthode déductive. Elles ne nous sont révélées que par l'expérience de l'activité humaine.

La formation du principe propre entraîne l'application des principes communs à l'activité humaine dont les modalités sont indéfiniment variées. Or, l'application d'une chose à une autre suppose la connaissance des extrêmes. C'est pourquoi, le prudent doit non seulement posséder la connaissance de l'universel, mais encore savoir apprécier justement la situation unique et irrépétable dans laquelle il se trouve. À cette fin, la vertu de prudence, subjectée dans la raison, ajoute au sens interne une certaine perfection.⁴ De la même

1. *In X Ethic.*, lect.16, n.2171.

2. *Ibid.*, n.2176.

3. *Ibid.*, n.2177.

4. *In VI Ethic.*, lect.7, n.1215 ; *IIa IIae*, q.47, a.3, ad 3. Cette extension de la prudence au sens interne justifie Cajetan de remarquer que cette vertu a comme sujet principal la raison, comme sujet secondaire, la cogitative. *Ibid.*, n.2.

manière, mais tout en demeurant dans une certaine généralité, le moraliste doit connaître différentes circonstances de l'activité humaine selon les données de l'expérience. Cependant, il y a plus ; l'expérience n'importe pas à la seule application du principe commun. Il y a dans l'expérience, une *résolution* du principe propre, particulière à la science morale.

Si l'on envisage la connaissance humaine dans son cycle entier, la résolution dans le sens s'impose, et cette résolution est commune à toute discipline.¹ Mais si l'on demeure à l'intérieur de l'intelligence, le terme de la résolution n'est pas le même dans chaque discipline. Le discours théologique se termine dans la foi divine ; celui du métaphysicien, dans l'intelligence ; celui du mathématicien, dans l'imagination. Il appartient à la science de la nature de résoudre ses principes propres dans l'expérience. Il en est ainsi de la science morale. Mais l'expérience nécessaire au moraliste est d'une certaine manière plus étendue que celle du *naturaliste*. En effet, l'observation des individus compris sous une espèce naturelle, privés de raison, accède plus facilement à une certaine universalité. Ces êtres sont déterminés *ad unum*. L'observation d'une plante ou d'un animal est, en même temps, à quelques exceptions près, celle d'une espèce dans son ensemble. Mais chez l'homme, l'activité volontaire est bien loin d'être soumise à la même détermination. L'homme est libre. Il *vit d'art et de raisons*.² Son comportement ne saurait être prévisible comme celui de la plante ou de l'animal. C'est pourquoi, l'expérience des choses humaines exige plus de temps et aussi, avec le concours de certaines dispositions naturelles, plus de maturité.³ En raison de l'apport des sens internes, ceux qui sont doués d'un bon discernement en matière d'agir *hic et nunc*, sont appelés *bene sensati*.⁴ Rien n'empêche de conclure que la possession de la science morale, par l'expérience qu'elle présuppose, dépend des dispositions naturelles, moins que celle de la prudence, il est vrai, mais plus que celle de la science formellement spéculative. Par ailleurs, comme celle de la prudence, la possession de la science morale, qui ne va pas sans un bon discernement des circonstances, demande, avec l'âge, une certaine tranquillité de la matière ou stabilité psychologique.⁵ On comprend dès lors pourquoi, selon l'ordre des disciplines, la science morale vient après celle de la nature. L'une et l'autre résolvent leurs principes propres

1. Sed quia primum principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus judicamus. *De Ver.*, q.12, a.3, ad 2.

2. ARISTOTE, *Métaph.*, I, c.1, 980, a.

3. Hujusmodi homines (experti et senes) propter hoc quod habent experientiam visuum, idest rectum judicium de operabilibus, vident principia operabilium. *In VI Ethic.*, lect.9, n.1254.

4. *IIa IIae*, q.51, a.3, c ; *In VI Ethic.*, lect.9, n.1250.

5. Cf. *In I Ethic.*, lect.3, n.40 ; VI, lect.9, n.1252 ; X, lect.14, n.2146.

dans l'expérience. Mais dans le cas de la science morale, l'expérience est moins aisée, plus longue à acquérir ; l'objet de cette expérience, plus variable, est une réalité ondoyante et diverse.

Il serait instructif d'observer le rôle de l'expérience dans l'œuvre morale de saint Alphonse. Souvent, l'expérience est l'unique motif qui incline ce docteur à choisir entre deux opinions contraires et à donner son assentiment à celle-ci plutôt qu'à telle autre. Il affirmera qu'on doit agir ainsi en telles circonstances, parce que, selon l'ordinaire, les choses se passent de telle manière : *Quod revera censeo ut plurimum accidere.*¹

Il va sans dire que les conditions de l'activité humaine n'importent pas également à l'expérience du moraliste. Bien des contingences ne l'intéressent en aucune façon.² Parmi ces conditions, l'expérience dont il est question s'enrichit principalement de la connaissance de certaines coutumes en vigueur selon les régions et les époques.

2. *La coutume.* La science morale se doit de résoudre certains principes dans la coutume. Elle se distingue, en cela, des autres sciences. *Ipsa autem principia non eodem modo manifestantur. Sed quaedam considerantur inductione, quae est ex particularibus imaginariis, utputa quod omnis numerus est par aut impar. Qaedam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus : puta quod omne quod vivit indiget nutrimento. Qaedam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur, si eis non obediamus.*³

Selon l'étymologie, le mot *coutume* évoque l'idée d'un mode uniforme et constant d'agir, celle d'une certaine fréquence en des actes semblables posés par plusieurs.⁴ Par ailleurs, on connaît l'énoncé

1. *Theol. Moral.*, lib.VI, éd. Gaulé (1953), t.III, p.649, n.624.

2. *Ia IIae*, q.7, a.2, ad 2 ; q.18, a.3, ad 2 ; *In VI Metaph.*, lect.2, nn.1173-1174. *Unde etiam multarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio. (In III Sent.*, d.27, q.1, a.4, c.) L'expérience dont nous parlons recouvre le mal comme le bien. Est-il besoin de préciser qu'il s'agit de la seule expérience externe en ce qui a trait au mal ? Chez celui qui se targue de l'expérience interne et personnelle, le mal est entré comme un bien. On doit lui appliquer l'axiome : *Intus existens prohibet extraneum.* Un jugement objectif au sujet du mal sera chez lui plus difficile. Le mal est connu par son contraire. L'expérience externe du mal ne profite qu'à celui qui a une profonde expérience interne du bien.

3. *In I Ethic.*, lect.11, n.137.

4. *Vox consuetudo* triplici componitur elemento : radice *sueo* vel *suesco*, quae conceptum co-habitationis et co-operationis repetitae plurium similium manifestat ideoque plurium simul modum constantem sese habendi vel agendi designat ; præfixo *con*, quod simultaneitatem agentium adhuc expressius firmat ; et suffixo *tudo*, qualitatis abstractae indicativo. Vi nominis ergo, consuetudo frequentiam actuum similium a pluribus simul positurum importat vel modum in agendo uniformem et constantem indicat. G. MICHIELS, *Normae Generales Juris Canonici*, Desclée (1949), vol.II, p.4. Consuetudo autem importat frequentiam quamdam circa ea quae facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim et qua semel fiunt consueta non dicuntur. *In III Sent.*, d.23, q.1, a.4, sol.2, c.

d'Aristote auquel saint Thomas réfère maintes fois : *Consuetudo est quasi natura*.¹

En raison de la régularité qu'elle introduit dans l'activité volontaire, la coutume imite la nature. Nous pouvons discerner dans la coutume deux éléments : du côté de l'agent, il y a une certaine détermination qui, à l'instar de la nature, incline à l'opération ; du côté de l'opération, il y a la répétition d'actes similaires. Elle peut être personnelle ou encore collective, c'est-à-dire le fait d'un groupe humain.

Sous une raison commune, la coutume intervient dans la vie intellectuelle, comme dans la vie morale. Cependant, l'ordre moral est son lieu propre. Là, à l'égard de l'activité vertueuse, selon qu'elle est personnelle, elle est cause efficiente, assurant l'acquisition de la vertu morale ;² selon qu'elle est collective, elle se présente comme une cause formelle extrinsèque, proposant en certains cas la manière d'agir conforme à la raison. À ce dernier point de vue, la coutume sert d'appui à la science morale. Nous pouvons lire, sous cet angle, le texte suivant de saint Thomas :

Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum. Unde in proverbio dicitur, quod non perditur omnino fama, quae apud multos populos divulgatur. Et hujus ratio est, quia natura non deficit, neque in omnibus neque in pluribus, sed solum in paucioribus. Unde id quod invenitur in omnibus aut in pluribus, videtur esse ex inclinatione naturae, quae non inclinatur neque ad malum neque ad falsum.³

Ainsi, une manière d'agir généralisée contient une certaine vérité, un enseignement ; on peut en tirer une règle éthique. Nous trouvons la même idée dans le traité de la loi. Mais cette fois, la doctrine est beaucoup plus précise :

Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto : hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, in quantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanae. Unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, in quantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur ; cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire. Et secundum

1. ARISTOTE, *De Mem. et Rem.*, c.2, 52 a 28 ; SAINT THOMAS, *in idem*, lect.6, n. 383 ; cf. *In III Ethic.*, lect.15, n.549 ; *Ia IIae*, q.32, a.2, ad 3 ; q.56, a.5, c. ; *Ila IIae*, q.49, a.1, ad 2, etc.

2. *Ia IIae*, q.51, a.2 ; q.63, a.2 ; *De Malo*, q.11, a.2, ad 4 et 6 ; *De Virt. in comm.*, a.9 ; *In II Ethic.*, lect.1, nn.248-251.

3. *In VII Ethic.*, lect.13, n.1509.

hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.¹

Mode d'agir fixé, au sein d'une société, par une succession d'actes homogènes, la coutume dénonce efficacement une ordination de la raison. On peut dès lors s'y conformer et résoudre en elle une règle d'action. Il lui revient d'avoir force de loi, même d'abroger une loi déjà existante ou encore de contribuer à l'interprétation des lois en vigueur. Cependant, il faut éviter ici une méprise. Il s'agit de la coutume dans son rapport à la loi positive. En est-il ainsi du rapport de la coutume aux principes communs de la science morale? En d'autres termes, la fonction de la coutume est-elle la même dans la science du droit positif et dans la science morale? La résolution dans l'usage ou la coutume s'impose-t-elle univoquement chez le juriste et chez le moraliste? Souvent, le champ de leurs considérations coïncide; mais il convient de les distinguer l'un et l'autre.²

Le *Code de Droit canonique*, et auparavant une jurisprudence très ancienne dans l'Église, distingue, en ce qui a trait à son efficacité, trois fonctions de la coutume vis-à-vis la loi positive humaine. Pourvu qu'elle revête certaines conditions énumérées par le législateur, la coutume peut abroger la loi,³ constituer une loi,⁴ servir à interpréter une loi.⁵ Cependant, par rapport aux principes communs de la science morale, la première de ces trois fonctions n'existe pas. La coutume ne saurait en aucune manière contrarier raisonnablement la loi positive divine; elle ne peut davantage, sans se présenter comme une déchéance, se développer à l'encontre de la loi naturelle.⁶ En effet, quelle que soit la durée de l'usage qui la fixe et la signifie, on ne peut pas concevoir une ordination légitime de la raison humaine en désaccord avec la loi éternelle. Or, la loi naturelle est, dans la créature raisonnable et par mode de connaissance, une participation de la loi éternelle. C'est pourquoi aucune coutume contraire n'abroge la loi naturelle ou les propositions premières de l'ordre moral.

Mais, de même que la coutume obvie au silence de la loi positive et contribue à son interprétation, ainsi en est-il à l'égard de la loi natu-

1. *Ia IIae*, q.97, a.9, 3, c.

2. Saint Thomas nous y invite, à propos d'une question particulière, celle de la perception de plusieurs prébendes : *haec quaestio ad theologos pertinet inquantum dependet ex jure divino vel ex jure naturali; et ad juristas, inquantum dependet ex jure positivo. Q. Quodl., IX, q.7, a.2, c.*

3. *Codex Juris Canonici*, can.27.

4. *Ibid.*, can.28.

5. *Ibid.*, can.29.

6. *Lex naturalis et divina procedit a voluntate divina. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset. Et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Ia IIae, q.97, a.3, ad 1. Cf. Codex Juris Canonici, can.27, 1; et MICHIELS, op. cit., pp.147-149.*

relle. Détaillant cette dernière, en bien des circonstances, le moraliste s'appuie sur la coutume en vigueur dans telle région et résout en elle une règle d'action. Cette résolution tient, en même temps, à la nature de la science morale et à la nature de la coutume. D'une part, la science morale a pour sujet les actions humaines considérées dans leur rapport à la fin ou encore dans leur conformité à la raison droite. Or, une science tire ses principes propres de son sujet et résout dans ce sujet ces mêmes principes. D'où il résulte que la science morale se doit de résoudre ses principes propres dans les actions humaines selon qu'elles sont conformes à la raison droite. D'autre part, la coutume, réitération d'actes semblables posés par la majorité, manifeste assez sûrement une ordination de la raison droite. Il n'y a donc pas à s'étonner si, à l'origine d'un discours concluant à une norme d'agir circonstanciée, le moraliste s'appuie sur la coutume, dans la formation d'un principe propre et homogène.

B. Incertitude des principes propres

En premier lieu, nous citons quelques textes où le Docteur Angélique affirme l'incertitude de la science morale ; et par la suite, nous essaierons de manifester la raison qui justifie cette affirmation.

Selon l'enseignement du premier livre des *Métaphysiques*, plus une science est élevée, en raison de l'universalité de son sujet, moins ses principes sont nombreux ; par conséquent, plus elle est certaine. Or, une science ordonnée à la régulation de l'opération comporte inévitablement des considérations particulières et circonstanciées ; de là vient la multiplicité de ses principes ; de là aussi son incertitude :

Et tanto aliqua scientia est certior, quanto ad sui subjecti considerationem pauciora actu considerata requiruntur. Unde *scientiæ operativæ sunt incertissimæ*, quia oportet quod considerent multas singularium operabilium circumstantias.¹

Dans l'ordre spéculatif, la raison s'applique à la considération de choses nécessaires ; il est normal qu'elle soit contrainte et déterminée à l'endroit des principes propres comme à l'endroit des principes communs d'une discipline. Mais, dans l'ordre pratique, les choses qui s'offrent à sa considération sont contingentes. Des principes communs aux principes propres, la certitude décline jusqu'à devenir déficiente :

Ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, *quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus*. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus : licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In opera-

1. In I *Metaph.*, lect.2, n.47.

tivis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia ; et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.¹

À propos de la loi positive, deux objections, l'une formulée contre l'existence de la loi, l'autre, contre la possibilité d'une loi de portée générale, permettent à saint Thomas d'apprécier la certitude d'une mesure appliquée aux actions humaines. Voici la réponse à ces objections :

Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omni modo infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.²

Dicendum quod « non est eadem certitudo quaerenda in omnibus », ut in *I Ethic.* (cap.3, 1094b13) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, *sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus*, licet interdum deficiat in paucioribus.³

Nous trouvons une remarque semblable à propos du jugement, acte de la justice. Fondé sur la seule suspicion, ce jugement est illicite ; par ailleurs, la certitude qui lui revient est proportionnée à une matière qui ne se prête pas à la démonstration. Et cette matière est bien celle de la science morale.

Dicendum quod in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiae ; puta cum aliquid per idoneos testes probatur.⁴

Dans le but d'évaluer la certitude des principes propres de la science morale, si nous voulons connaître l'enseignement de saint Thomas, il importe de nous référer au premier livre de l'*Éthique*. Dans la leçon troisième, le Docteur Angélique décrit le mode approprié à cette science. Il traite le problème du point de vue de celui qui enseigne et du point de vue de celui qui reçoit l'enseignement. Du premier point de vue, *ex parte doctoris*. Il s'agit du mode de manifester la vérité. Voici le texte dans son intégrité.

Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subjicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat (Aristoteles) ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratio-

1. *Ia IIae*, q.94, a.4, c.

2. *Ibid.*, q.91, a.3, ad 3.

3. Texte déjà cité, *Ia IIae*, q.96, a.1, ad 3.

4. *IIa IIae*, q.60, a.3, ad 1.

cinamur. Sicut neque etiam in conditis, idest his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus : sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. *Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo.* Et hoc manifestat per duo genera, quae videntur ad materiam moralis pertinere.¹

D'un art à l'autre, le procédé varie suivant les différentes matières auxquelles on impose un ordre. Ainsi en est-il dans la connaissance : un mode approprié convient à chaque discipline, selon sa matière. Or, la matière morale est telle, qu'elle ne saurait engendrer dans l'intelligence une parfaite certitude ; et cela, en raison de sa variabilité. On peut se rendre compte de cette variabilité, spécialement en ce qui regarde la matière de la justice.

Primo namque et principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat (Aristoteles) hic justa, de quibus principaliter intendit civilis scientia. Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his judicant. Et in hoc multiplex error contingit. Nam quaedam, quae a quibusdam reputantur justa et honesta, a quibusdam injusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari, quod nihil est naturaliter justum vel honestum, sed solum secundum legis positionem.²

Non seulement la matière de la justice donne lieu à des erreurs, mais encore la matière morale dans son ensemble. En effet, les biens extérieurs à l'usage de l'homme sont l'objet de jugements divers.

Secundo autem ad materiam moralem pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem. Et circa etiam ista bona contingit invenire praedictum errorem, quia non semper eodem modo se habent in omnibus. Quidam enim per eam juvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenta. Multi enim homines occasione suarum divitiarum perierunt, utpote a latronibus interfecti. Quidam vero occasione suae fortitudinis corporalis, ex cujus fiducia incaute se periculis exposuerunt. Et sic manifestum est, quod *materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem.*³

Et saint Thomas conclut : puisque la matière morale est telle, c'est-à-dire variable, l'art logique exige qu'on procède selon un mode approprié, voire de principes propres, proportionnés à cette matière, et, pour autant, valables *ut in pluribus.*

1. *In I Ethic.*, lect.3, n.32.

2. *Ibid.*, n.33.

3. *Ibid.*, n.34.

Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus idest tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, *primo* quidem grosse idest applicando universalialia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo compositivo. E converso autem in scientia speculativa, necessarie est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia. *Deinde* oportet ostendere veritatem figuraliter, idest verisimiliter ; *et hoc est procedere ex propriis principiis hujus scientiae*. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis ; voluntatis autem motivum est, non solum bonum sed apparens bonum. *Tertio* oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, idest de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinatur magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.¹

L'art de la démonstration demande que les principes soient conformes aux conclusions. Cette conformité entraîne, dans la manière de manifester la vérité, une première condition commune aux disciplines pratiques, la nécessité d'appliquer le simple au composé, c'est-à-dire, dans le cas de la science morale, l'application du principe universel à l'ensemble des circonstances qui intègrent la matière morale ou l'agir humain. Mais la matière morale n'est pas déterminée comme celle de l'art. De là, deux autres conditions : on devra présenter la vérité par mode de figure, selon la vraisemblance ;² enfin, en ce qui regarde la certitude, on procédera de principes probables valables dans la plupart des cas.

1. *Ibid.*, n.35.

2. Que signifie l'expression *figuraliter, idest verisimiliter* ? On la rencontre déjà dans une leçon précédente : *Oportet illud accipere figuraliter, idest verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis*. (*In I Ethic.*, lect.2, n.24). Il y a lieu, semble-t-il d'accorder une double signification au premier terme. Tout d'abord, on peut référer à la figure, quatrième espèce de qualité. La figure est *qualitas circa quantitatem* ; elle est terme de la quantité (*In VII Phys.*, lect.4, n.1845 ; *Ia*, q.78, a.3 ad 2) ; elle est le signe le plus manifeste de la substance corporelle, mais elle lui est extérieure. (*In Phys.*, *ibid.*, n.1848 ; *Ia*, q.35, a.1, c.) Or, comme celle de la mesure (*In X Metaph.*, lect.2, n.1956), la notion de figure peut être utilisée, selon une certaine similitude, en dehors du genre quantité (*III*, q.63, a.2, ad 1). En matière morale, procéder par mode de figure signifiera formuler des considérations extérieures à la matière, c'est-à-dire encore communes. Le texte suivant paraît justifier cette interprétation : *Et dicit (Aristoteles), quod ita sicut supra habitum est, circumscribitur bonum finale hominis, quod est felicitas. Et vocat circumscriptionem notificationem alicujus per aliqua communia, quae ambiunt quidem ipsam rem, non tamen adhuc per ea in speciali declaratur natura illius rei. Quia, ut ipse dicit, oportet quod aliquid prius figuraliter dicatur, idest secundum quandam similitudinariam et extrinsecam quodammodo descriptionem ; et deinde oportet ut manifestatis quibusdam aliis resumatur illud quod fuit prius figuraliter determinatum, et sic iterato plenius describatur. Unde et ipse postmodum in fine libri de felicitate tractatum complebit. In I Ethic.*, lect.11, n.131). En second lieu, on peut entendre figure au sens de similitude, voire au sens d'exemple, c'est-à-dire une induction imparfaite, *a singulari ad singulare*. (*In I Post. Anal.*, lect.1, n.12). La remarque suivante de saint Thomas n'autorise-t-elle pas cette seconde interprétation ? *Omnis*

Au deuxième livre, saint Thomas revient sur la question et, cette fois, l'accent est mis sur l'incertitude des principes :

Determinat (Aristoteles) modum inquirendi de talibus. Et dicit, quod illud oportet primo supponere, quod omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinariae, et non secundum certitudinem; sicut dicitur in proemio. Et hoc ideo, quia sermones sunt exquirendi secundum conditionem materiae, ut ibidem dictum est. Videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus, et alia quae sunt ad hoc utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia. Sicut etiam accidit in operibus medicinalibus quae sunt circa sana. Quia ipsa dispositio corporis sanandi et res quae assumuntur ad sanandum, multipliciter variantur.— Et cum sermo moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali.¹

Nous pouvons condenser l'enseignement contenu en ces textes dans les quelques propositions suivantes. L'ensemble des conclusions acquises par le discours constitue la matière d'une science. Or, en conformité avec les règles de l'art logique, les principes doivent être appropriés aux conclusions. De même qu'une conclusion nécessaire se résout dans un principe propre nécessaire, ainsi, une conclusion contingente n'est convenablement établie que si elle est rattachée à un principe propre, lui-même contingent. Par ailleurs, la matière morale est variable et *difforme*. De là vient l'inévitable contingence qui s'attache aux principes propres de la science de l'agir. On le voit c'est la variabilité de la matière qui justifie la description d'un tel procédé, ou l'affirmation de l'incertitude attribuée aux principes propres. Il nous reste à rendre compte brièvement de cette variabilité.

sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, idest exemplariter, vel similitudinariae. (*Ethic.*, text. cit.) On sait le rôle de l'exemple dans la doctrine morale : *In operationibus enim, et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla, quam verba.* (*Ia IIae*, q.34, a.1.) L'exemple concrétise une règle éthique. Cette dernière doit être proposée par la parole. Mais, il convient qu'elle soit en quelque sorte incarnée dans un exemple. Proposée par la parole, une règle éthique demeure, par rapport à celui qui écoute, d'une certaine manière, générale et lointaine. Incarnée dans un exemple, elle apparaît concrètement, à la portée du regard, à proximité de l'âme et de l'agir. L'argumentation par l'exemple est très fréquente dans l'*Éthique* et dans la seconde partie de la *Somme* (*Ia IIae*) consacrée aux vertus en particulier. Par ailleurs, il n'y a pas adéquation parfaite entre un exemple et la vérité. C'est pourquoi le procédé par mode de figure ou, si l'on veut, l'usage de l'exemple, est un procédé selon la vraisemblance. L'exemple ressemble à ce qu'il faut faire, à ce qui doit être, sans être toujours adéquatement cela. On peut dépasser l'exemple ou n'y atteindre qu'à demi et se situer quand même dans la vérité.

1. *In II Ethic.*, lect.2, nn.258-259; Cf. *In VI Metaph.*, lect.1, n.1146. Inaugurant le traité de la justice, Aristote et saint Thomas réfèrent encore une fois à ce procédé décrit aux deux premiers livres : *Et dicit (Aristoteles) quod intendendum est tractare de iustitia secundum eandem artem, secundum quam tractatum est de praedictis virtutibus, figuratiter et aliis hujusmodi modis.* *In V Ethic.*, lect.1, n.887.

Les propositions premières de l'ordre moral sont stables, indéfectibles, universelles,— plus universelles encore lorsqu'elles sont négatives.¹ Elles mesurent toutes nos actions, elles valent pour tous. Tel est le principe suivant lequel, en tous nos actes, il convient d'agir selon la raison. Mais les propositions plus particulières n'ont pas la même stabilité. Elles peuvent être déficientes, si bien qu'il ne convient pas de les appliquer dans certaines circonstances. Tel est le principe suivant lequel il faut rendre le dépôt. Bien des circonstances font que cette restitution soit irraisonnable.² Ces circonstances sont indéfinies, souvent imprévisibles, changeantes. Elles ne peuvent pas être *rationalisées*, comprises, enfermées dans un exposé définitif. Or, une science, qui veut être régulatrice de l'agir, ne peut négliger les fluctuations de la matière morale. La science de la nature fait abstraction de l'incessante mobilité des choses et se situe au delà d'une abstraction universalisante, *universalis a particulari*.³ Elle ne retient pas les exceptions qui s'inscrivent en marge de l'évolution normale des êtres ou du cours ordinaire des événements. Mais elle est spéculative. Elle considère et recueille l'ordre des choses naturelles au bénéfice de la seule connaissance. De son côté, la science morale est, pour une bonne part, au principe, de l'ordre à mettre dans l'activité volontaire ; elle a pour objet un ordre dont la raison est mesure, *ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis*.⁴ Elle est pratique. Il lui incombe d'appliquer le commun à la matière

1. Semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi ; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum ; non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album ; quia ad plura sese extendit negatio, quam affirmatio. Et inde est etiam, quod non esse faciendum injuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alteri obsequium vel beneficium impendatur. *Ia IIae*, q.100, a.7, ad 1. L'affirmation du propre est parfaite ; celle du commun est imparfaite. Dans le cas de la négation, c'est l'inverse. *In I De Coelo et Mundo*, lect.24, n.242.

2. Apud omnes enim hoc rectum est, et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est ; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnamdam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur, quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. *Ia IIae*, q.94, a.4, c. Quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantium ; ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. *Talis enim est tota materia moralis*, ut patet per Philosophum in libris *Ethicorum* : et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. *In IV Sent.*, d.33, q.1, a.2, c. ; cf. *In III Sent.*, d.37, q.unic., a.3, c. ; a.4, ad 1.

3. *In Boetii de Trin.*, lect.11, q.1, a.3, c. ; *In I Post. Anal.*, lect.16, n.142.

4. *In I Ethic.*, lect.1, n.1.

morale, quelle que soit la variabilité de cette dernière. Or, la variabilité de la matière morale tient à l'indétermination de la volonté, et aussi à la relative instabilité de la nature humaine.

a) Il revient à l'intelligence d'être contrainte par une vérité particulière ; au contraire, la volonté demeure indifférente à l'égard d'un bien particulier. C'est pourquoi, l'indétermination de l'intelligence est, chez l'homme, une imperfection, tandis que la dilection élective est une perfection chez un être spirituel.¹ Cette opposition s'explique, d'une part, par la nature de la vérité définie comme une adéquation entre l'intelligence et la chose,² et, d'autre part, par la nature du bien défini par l'inclination qu'il provoque.³ Or, il y a des degrés et dans le vrai et dans le bien, *invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile*.⁴ Cependant, quel que soit, du côté de la chose, le degré de vérité consécutive au degré d'être, l'intelligence est nécessitée lorsqu'elle se conforme et se sait conforme à ce qui est. Pourvu qu'il y ait adéquation entre les deux termes, entre la représentation de l'intelligence et la chose en elle-même, quelle que soit sa vanité, même s'il s'agit d'une réalité sans importance, l'intelligence est fixée, captive. Il suffit que les deux termes de l'adéquation demeurent les mêmes ou varient dans le même proportion.⁵ L'intelligence, il est vrai, n'est satisfaite et comblée que par le *maxime verum*, mais elle peut être déterminée par la moindre vérité. De son côté, la volonté n'est ni satisfaite ni déterminée par un bien particulier. Elle n'est nécessitée que par le *maxime bonum*. En effet, la volonté subit l'attirance du bien qui se diffuse de lui-même à la manière d'une cause finale. Et cette attirance est d'autant plus forte que le bien est meilleur. Ainsi les différents degrés de bonté dans les choses rendent possible une détermination plus ou moins grande de la volonté, voire son indifférence.

Si nous cherchons à savoir comment la volonté se détermine d'elle-même, s'établit dans une option, pourquoi, entre deux biens qui s'offrent, elle choisit l'un plutôt que l'autre, nous découvrons sans peine que bien des conditions entrent en cause. Saint Thomas indique trois raisons.⁶ Tout d'abord, les biens offerts peuvent être inégaux ; par tel ou tel avantage qu'il comporte, l'un sera meilleur

1. *Ia*, q.59, a.3, ad 2.

2. *Ia*, q.16, a.1, c. ; *De Ver.*, q.1, a.1, c.

3. ARISTOTE, *Éthique*, I, c.1, 1094 a 8.

4. *Ia*, q.2, a.3, c.

5. *Cum enim veritas sit adaequatio rei et intellectus, ab aequalibus autem si aequalia tollantur, adhuc aequalia remanent quamvis non eadem quantitate, oportet quod quando similiter mutatur intellectus et res, remanet quidem veritas, sed alia ; sicut si Socrate sedante intelligatur Socratem sedere, et eo postmodum non sedente intelligatur non sedere.* *De Ver.*, q.1, a.6, c.

6. *Q. D. De Malo*, q.6, a.unic., c.

que les autres. Ou encore, l'attention est attirée vers un bien ; tel aspect qui rend ce bien désirable, est vivement représenté par les sens internes et l'on ne pense pas à telle ou telle autre chose laissée dans l'ombre, aussi bonne, parfois meilleure. Enfin, l'élection de la volonté peut s'expliquer, souvent et pour une bonne part, par les dispositions du sujet. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*¹ De ces trois raisons, la première est commune à tous les êtres doués du libre arbitre ; les deux autres ne valent que pour l'homme, et en même temps, elles rendent compte de la flexibilité possible de l'homme, avant comme après l'élection libre ;² la dernière suppose une nature qui n'est pas parfaitement stable.

b) Lorsqu'il signale la variabilité de la matière morale, saint Thomas nous réfère non seulement à la libre activité de l'homme, mais aussi à la relative instabilité de la nature humaine.

Dicendum quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper at ubique tale. *Natura autem hominis est mutabilis.* Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur ; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur ; ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita deposcat.³

À propos du droit naturel, le même docteur note encore : *natura nostra variabilis est.*⁴ Il faut s'appliquer à une juste intelligence de cette variabilité, surtout éviter de l'exagérer et de donner ainsi dans un relativisme absolu qui conteste le fait d'une nature humaine partout et à toutes les époques, la même en ses éléments essentiels. « S'il est une idée que la pensée contemporaine juge fructueuse en morale, écrit le Père Labourdette, ce n'est assurément plus celle de nature, mais au contraire, celle de personne. La nature, c'est du donné, du tout fait ; or l'homme est avant tout une liberté qui se construit. Ne l'enfermons pas dans des catégories abstraites ou des définitions : elles ne servent de rien pour la vie qui est une perpétuelle invention ».⁵

1. ARISTOTE, *Éthique*, III, c.7, 1114 a 23 ; SAINT THOMAS, lect.13, n.516. Cf. *Ia IIae*, q.9, a.2, c. ; САЖЕТАН, *In Iam IIae*, q.58, a.5, nn.4, 8 et 10.

2. Consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post ; liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. *Ia*, q.64, a.2, c.

3. *Ia IIae*, q.57, a.2, ad 1.

4. *In IV Sent.*, d.33, q.1, a.2, ad 1 ; cf. *In V Ethic.*, lect.12, n.1028.

5. M.-M. LABOURDETTE, O.P., *Foi catholique et problèmes modernes*, Desclée (1953), p.134.

Un homme naît et meurt ; il devient et cesse d'être. Mais dès l'instant de sa génération, aussi longtemps qu'il existe, il y a en lui une réalité permanente et aussi invariable que les nombres, celle de l'être substantiel, entouré d'accidents inséparables, n'admettant en cela ni l'addition ni la soustraction. Tout au cours de sa durée, il y a en lui cette réalité, identique à elle-même, et qui ne saurait être ni l'origine ni le terme d'un devenir, comme peut l'être un lieu, une quantité ou une qualité. Dans le genre substance, en effet, il n'y a pas de mouvement.¹

Cependant, il y a, dans la nature de l'homme, une relative instabilité, et dans l'ordre de l'être, et dans l'ordre de l'agir. Dans l'ordre de l'être, l'âme naturellement n'a pas sur le corps une domination parfaite, de telle sorte qu'elle puisse assurer la permanence du composé. Chaque instant qui s'ajoute à l'instant présent peut être celui qui marquera la fin de son emprise plus ou moins précaire, sa dissociation du corps, la dissolution de la personne. « En effet, observe saint Augustin, du moment où l'on a commencé d'être en ce corps qui doit mourir, rien ne ne passe en nous qui ne conspire la venue de la mort. Car, pendant la durée de cette vie, s'il faut toutefois l'appeler vie, l'instabilité de notre être ne fait que s'approcher de la mort. Personne qui, après l'année, n'en soit plus proche qu'avant l'année, demain qu'aujourd'hui, aujourd'hui qu'hier, l'instant qui va suivre que l'instant présent, et l'instant présent que l'instant qui précède. »²

Dans l'ordre de l'agir, envisagé comme principe radical d'opération d'une part, la nature humaine est défectible ; d'autre part, dans les limites de l'activité vertueuse, elle est sujette à des variations accidentelles.

La défectibilité est commune à toute créature, du fait qu'elle soit tirée du néant, par conséquent potentielle ;³ du fait aussi qu'elle ne soit pas la règle dernière et autonome de son action.⁴ Mais il y a une raison propre à l'homme. La défectibilité tient chez lui à la dualité qui oppose la nature sensible et la nature raisonnable. Les deux termes de cette dualité, telle que suggérée dans un texte de la Sagesse, formulée dans l'Évangile, et décrite par saint Paul, sont l'esprit et la chair.⁵ Il ne s'agit pas, à ce propos, d'une opposition entre l'âme et le

1. Cf. *In V Phys.*, lect.2, nn.1244-1267 ; *ibid.*, lect.3, nn.1275 et 1283.

2. SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIII, n.10, Les Classiques Garnier, trad. L. Moreau.

3. *De Ver.*, q.24, a.7, c.

4. *Ia*, q.63, a.1, c.

5. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam. Sg.*, 9 15. *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Mt* 26 41 ; *Ga* 5 16-19 ; *Rm* 7 14-25. « Selon une façon de parler en usage dans les livres sacrés, la chair désigne l'homme tout entier, corps et âme, mais considéré dans sa faiblesse inhérente à sa qualité d'être voué à la corruption... La chair désigne donc l'humanité, corps et âme, livrée à sa propre faiblesse, mais susceptible de recevoir l'Esprit de Dieu. » M.-E. BOISMARD, o.p., *Le Prologue de saint Jean*, Les éditions du Cerf, (1953), p.67.

corps. En effet, l'union de l'âme et du corps n'apporte directement aucun préjudice à l'opération de l'intelligence,¹ ou à celle de la volonté.² Cette union est immédiate et naturelle ; elle est au service d'une activité spécifiquement humaine. Il s'agit d'une opposition éventuelle et fréquente entre les puissances spirituelles et les puissances sensibles de l'âme. Issu de cette opposition, le conflit le plus aigu est celui qui oppose l'ordre de la raison et l'inclination de l'appétit sensible. Ce dernier, lorsqu'il n'est pas soumis, domestiqué, lorsque l'ordre de la raison n'y est pas inscrit à l'état habituel, tend à son objet par une inclination insatiable et facilement désordonnée. Ainsi, il arrive que l'antagonisme que décrit l'Apôtre, aggravé par la suite d'une déchéance de la nature transmise depuis le premier homme, se dénoue à l'encontre des exigences de l'esprit, dans une poursuite immodérée du bien selon la chair.³

Dans les limites de l'activité vertueuse, il faut savoir discerner, du côté du sujet, certains éléments qui entraînent l'inégalité des vertus d'une même espèce. Il y a non seulement les dispositions natives issues de la complexion corporelle, mais aussi l'exercice assidu, un jugement perspicace ou encore les dons de grâce.⁴ Or, ces éléments varient d'un individu à l'autre. Cela explique comment certains sont plus enclins à l'exercice de la tempérance, d'autres, plus enclins à l'exercice de la force. Ces mêmes éléments varient suivant les différentes catégories de personnes. La vie morale, il est vrai, est totale et indivisible ; à l'encontre des vertus intellectuelles, les vertus morales sont connexes. Mais certaines périodes de la vie favorisent davantage l'exercice de telle ou telle vertu. Tournés vers l'avenir, doués de forces encore neuves, les jeunes sont habiles à l'espoir, et de là, inclinés à l'audace ; l'exercice de la force leur est d'autant plus aisé. Mais il y a un âge plus avancé, propice à la prudence. Ou encore, l'une ou l'autre vertu s'impose avec plus d'urgence, selon les différents âges. Durant sa jeunesse, afin de modérer certaines énergies alors plus vives,

1. C'est pourquoi, dans le ravissement, explique saint Thomas, celui qui est convié à la vision de l'essence divine est privé de l'usage des sens ; mais la séparation de l'âme et du corps n'est pas requise. *De Ver.*, q.13, a.4 ; *Ia IIae*, q.175, a.5 ; q.180, a.5.

2. *Peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem. Potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem, ut supra dictum est (in corp. art.) ; unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animae, quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis ; eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.* *Ia IIae*, q.77, a.3, ad 2.

3. *Ut in pluribus, ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur.* *In II Sent.*, d.15, q.1, a.3, ad 4. Cf. *Ia IIae*, q.71, a.2, ad 3. Notons que cette opposition peut être plus ou moins vive, selon les différentes complexions corporelles. *Ia IIae*, q.82, a.4, ad 1 ; *In II Sent.*, d.32, q.1, a.3, ad 2.

4. *Ia IIae*, q.51, a.1, c. ; q.63, a.1, c. ; q.66, a.1, c. ; a.2, c. ; *In III Sent.*, d.36, q. unic., a.4, ad 3 ; *Q. D. De Virt. Card.*, a.3, c. ; *In VI Ethic.*, lect.9, nn.1274-1279.

l'homme doit s'astreindre spécialement à l'acquisition de la tempérance ; arrivé à la maturité, lorsqu'il se mêle davantage à la vie de la cité, il se voit placé dans l'occasion beaucoup plus fréquente d'exercer la justice. Il faut éviter de désarticuler la vie morale qui n'admet pas la spécialisation. La diversité que nous signalons est étrangère à l'ordre de la spécification des vertus. Mais elle existe et conditionne pour une bonne part l'acquisition de l'habitude vertueuse.

Par ailleurs, l'action vertueuse consiste dans un juste milieu établi par la raison dans la matière de chacune des vertus.¹ Mais ce juste milieu, dans le cas de la tempérance, de la force et des vertus annexes, doit être apprécié et fixé par rapport aux conditions diverses et changeantes de l'agent. Il n'est pas le même pour tous ; et chez une même personne, il varie suivant des circonstances multiples. La détermination de ce juste milieu dans telle situation concrète et unique appartient, cela est indéniable, à la prudence de chacun.² Mais la science morale, demeurant dans les limites de l'intelligence et dans une certaine généralité, est ordonnée à diriger l'agir d'aussi près que possible. À cette fin, si l'on veut qu'elle soit, non pas un discours abstrait, mais l'enseignement utile qui propose les moyens appropriés aux différentes catégories de personnes, en ce qui a trait à l'acquisition des vertus qui couvrent l'agir et assurent la conformité à la raison, la science morale doit retenir la diversité et la variabilité inhérente à cet agir.

On pourrait croire que la justice, dont le juste milieu s'établit selon la quantité absolue des choses extérieures, quoi qu'il en soit des dispositions personnelles de l'agent, échappe à la contingence. Mais lorsqu'on doit consulter un traité de justice, on se rend très tôt compte de la complexité d'une matière multiple et variable, parfois inextricable. La justice est plus objective que les autres vertus morales, en raison du milieu qui est le sien, un *medium rei*. Mais elle est aussi plus intellectuelle, étant subjectée dans un appétit rationnel par essence ; elle est pour autant moins morale, au sens où *mœurs* signifie, selon l'étymologie, une inclination qui résulte soit de la nature soit de la répétition des actes.³ Or, tandis que la nature est déterminée *ad unum*, la raison, dans les œuvres et les opérations dont elle est la mesure, doit chercher et découvrir, entre des voies multiples, la plus convenable, celle qui s'avère adéquate à la fin. D'où il résulte que la justice, moins naturelle que les autres vertus morales et, à la fois, participant davantage le mode de la raison, sera caractérisée par une multiplicité plus grande. Les vertus annexes sont plus nombreuses ; la diversité des actes est beaucoup plus grandes. Du côté de la ma-

1. *Ia IIae*, q.64, a.2 ; *Ia IIae*, q.58, a.10 ; *Q. D. De Virt. in comm.*, a.13 ; *In II Ethic.*, lect.6, nn.312-316.

2. *Ia IIae*, q.47, a.7, c. ; *In III Sent.*, d.33, q.2, a.3, c.

3. *In II Ethic.*, lect.1, n.247 ; *In III Sent.*, d.33, q.1, a.2, sol.3, ad 4.

tière, la variété et la difficulté des problèmes posés exigent une considération attentive et nuancée, sans qu'il soit possible parfois d'atteindre à la certitude. Au neuvième livre de l'*Éthique*, saint Thomas en fait la remarque, après avoir soulevé trois questions qui intéressent la justice :

Dicit (Aristoteles) ergo primo, quod omnia hujusmodi per certitudinem, determinare non est facile, quia circa praedicta potest attendi differentia multipliciter et secundum omnem modum.¹

À la suite de la réponse apportée et de certaines réserves suggérées, le Docteur Angélique note :

Patet enim ex his quae nunc dicta sunt, verum esse illud quod multoties dictum est, scilicet quod rationes quae sunt circa actiones et passiones humanas non possunt habere aliquid determinatum secundum certitudinem, sicut nec ea circa quae sunt.²

Dans la *Somme Théologique*, le même Docteur signale cette fois l'impossibilité où se trouvent parfois le moraliste de formuler une règle générale, en raison de la variété des cas qui peuvent se présenter. Il s'agit de concilier le devoir de la restitution et celui de la bienfaisance à l'égard des parents placés dans la nécessité :

Dicendum quod duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur. Puta si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius vel furto sublatam vel mutuo acceptam sive depositam, vel aliquo alio simili modo, quantum ad hoc plus debet homo reddere debitum quam ex eo benefacere conjunctis. Nisi forte esset tantae necessitatis articulus in quo etiam liceret rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti. Nisi forte et ille cui res debetur in simili necessitate esset. In quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio secundum alias conditiones, prudentis judicio : quia *in talibus non potest universalis regula dari, propter varietatem singulorum casuum* . . .³

Il n'est pas nécessaire d'accumuler les exemples de ce genre. On admettra sans peine que les exposés de science morale sont inévitablement morcelés et ne sauraient prétendre à l'ordonnance, à la rigueur définitive d'un traité de géométrie ; on admettra que les principes propres de la science morale, en raison de la variabilité de sa matière, sont très nombreux, et par là, d'autant moins universels et certains.

En bref, récapitulons. L'art logique exige que les principes propres d'une science soient conformes aux conclusions ; en d'autres termes, l'art d'un raisonnement valide et efficace requiert qu'il y ait

1. *In IX Ethic.*, lect.2, n.1774.

2. *Ibid.*, n.1779.

3. *Ila IIae*, q.31, a.3, ad 3.

homogénéité entre les principes propres et la matière d'une science. Or, la matière morale est variable et *difforme*. En effet, l'homme est libre, maître de ses actes ; de là résultent les modalités indéfinies de l'activité humaine, la variété des voies à suivre en vue d'atteindre une fin. Par ailleurs, il y a dans la nature humaine, principe radical d'opération, une relative instabilité. Cette nature est défectible ; de là, les déficiences possibles dans l'agir. Et l'on sait que les modalités de l'acte déficient sont infinies. *Peccatum autem in actione contingit infinitis modis.*¹ Mais à l'intérieur de l'activité vertueuse, cette même nature est sujette à des dispositions diverses et changeantes, dont le moraliste ne peut faire abstraction. Ainsi, la variabilité de la matière sous oblige à accepter la multiplicité des principes propres de la science morale, et de là, leur incertitude. À cet égard, il est significatif de noter que l'expression *art de vivre* est réservée, chez saint Augustin et chez saint Thomas, pour désigner, non pas la science des mœurs, mais la vertu morale.² Il ne faut pas chercher dans une science régulatrice de l'agir, la détermination des règles de l'art. Mais en revanche, la vertu morale est plus certaine que l'art.³

* * *

À l'origine de la démonstration ordonnée à certifier les conclusions d'une science particulière, on doit distinguer, selon l'enseignement contenu dans le premier livre des *Seconds Analytiques*, le principe commun et le principe propre. Le principe commun est, tantôt une proposition première, immédiate, indémontrable absolument, constituée de termes très généraux, applicable selon l'analogie au sujet de chaque science particulière, tantôt une proposition indémontrable relativement, c'est-à-dire dans la science qui la reçoit et l'utilise. En ce dernier cas, la preuve est faite par une autre science. Le principe propre est une proposition adaptée au genre de la conclusion démontrée, une proposition *qui n'est pas étrangère à ce genre et ne l'excède pas*. Une telle proposition est cause prochaine de la vérité de la conclusion ; elle contient l'unique moyen terme qui rende compte parfaitement de l'union du sujet et de la propriété démontrée.

Dans l'intention d'évaluer leur certitude, nous avons appliqué cette distinction aux principes de la science morale. L'argumentation de science morale présuppose les principes communs à toutes les sciences, vérités premières, immédiates et immuables de l'ordre

1. *In II Ethic.*, lect.7, n.320.

2. *Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem ; tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, unde non potest dici ars, sed magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut dicit Augustinus in IV de Civitate Dei (cap.21). In Boetii De Trin.*, lect.11, q.1, a.1, ad 3.

3. ARISTOTE, *Éthique*, II, c.5 1106 b 10. Cf. saint THOMAS, *in idem.*, n.315 ; *In III Sent.*, d.26, q.2, a.4, c. ; *IIa IIae*, q.18, a.4, c. ; *De Ver.*, q.10, a.10, ad 9.

spéculatif. La certitude de ces principes est inébranlable, fondée sur l'évidente connexion des termes. Mais il arrive que certains principes ou raisons soient empruntés à la science de la nature ; l'éthique recourt à ces raisons comme au *propter quid* de certaines normes d'agir : elles sont, tantôt certaines, définitivement acquises, lorsqu'il s'agit de propositions générales, voire celles que l'on extrait du traité *De l'Âme*, tantôt probables, sujettes à revision, lorsqu'il s'agit de propositions plus précises, plus *exactes*, et fondées sur les données d'une expérience dont le progrès est incessant. Enfin, comparables aux *dignitates* ou *maximae propositiones* de l'ordre spéculatif, il y a les grands impératifs de l'ordre moral, propositions premières qui commandent l'agir, préceptes de la loi naturelle. Parmi les propositions, certaines sont acceptées d'emblée, d'autres sont formulées au terme d'un quasi-discours. Intéressant, non pas la seule intelligence, mais le sujet entier, la connaissance des premiers principes de l'agir est pour nous plus connaturelle, plus certaine que celle des premiers principes de l'ordre spéculatif.

Pendant, aussi longtemps qu'il demeure à l'intérieur des préceptes de la loi naturelle, le moraliste se situe au niveau des principes communs de la science morale. Il énonce la *forme de l'agir*. Or, une forme est de soi commune à tous ses degrés de généralité. Pour atteindre aux principes propres de l'éthique, le moraliste doit appliquer la forme à la matière, appliquer le principe commun à la matière morale, et pour autant, s'appuyer sur une expérience suffisante des choses humaines. Or, la matière morale est variable et contingente. Les contours de l'activité humaine sont indéfiniment variés. En effet, l'homme *vit de raisons et d'art*. Son activité procède d'une volonté libre. D'une part, il est défectible, et les modalités de l'action déficiente sont infinies. D'autre part, la mesure de l'activité vertueuse est variable selon les individus, les catégories de personnes, les époques, les régions. Ainsi, l'application du principe commun à la matière morale entraîne pour l'éthique la multiplicité et l'incertitude dans la formation de ses principes propres. En cette science, la dernière du point de vue rigueur et fermeté de ses conclusions, si l'on se réfère à la notion aristotélicienne, il y a place pour l'hésitation, l'argumentation probable, la divergence des opinions.

L'éthique naturelle enseigne la manière d'agir conforme à la nature humaine, celle d'un animal raisonnable. La théologie morale retient et dépasse les normes d'une rectitude strictement humaine ; elle s'adresse à l'homme élevé à la dignité d'enfant de Dieu, appelé au partage de sa vie. Elle établit les moyens à prendre pour réaliser cette destinée. La certitude de ses principes, impératifs divins, propositions de la foi contenant des normes pratiques est plus grande que celle des propositions de la syndérèse. Dans un cas l'adhésion de l'intelligence s'appuie sur l'autorité divine ; dans l'autre cas, sur la seule vertu de l'intellect agent.

Au regard du théologien, la matière morale demeure variable et contingente. Mais la théologie morale dispose d'une règle ignorée du moraliste laissé à la seule lumière de la raison. Il s'agit de l'application des normes de l'agir à la matière morale par le Magistère de l'Église. Et cette application est incluse dans l'objet secondaire de l'infaillibilité. La sûreté dans l'application à la matière, ou encore dans la formation d'un principe propre de morale chrétienne, résulte du pouvoir concédé à l'Église de proposer sans méprises les préceptes contenus explicitement ou implicitement dans la révélation. Cette proposition, pour être efficace et pratique, doit s'accompagner de l'application aux conditions variables de l'activité humaine. Ainsi, il appartient au Magistère de l'Église d'appliquer la loi naturelle et les normes d'une éthique chrétienne, à la matière morale, quelle que soit sa variabilité ; selon l'expression de Pie XII, *sia approfondire le verità anche morali, sia applicarle, mantenendone intatta la sostanza, alle condizioni variabili dei luoghi e dei tempi*.¹

Néanmoins, aussi longtemps que cette application n'est pas faite, on peut discerner deux cas : celui d'une application facile, *modica consideratione*, selon une expression de saint Thomas à laquelle nous nous sommes déjà référés ; et celui d'une application plus difficile, nécessitant une considération attentive, *diligenti consideratione*, tâche du moraliste de métier. Dans le premier cas, on atteindra aisément à la certitude. Nous pouvons utiliser ici, au profit du jugement de science morale, l'enseignement du Docteur Angélique à propos du jugement de conscience.² La proximité d'une proposition indéfectible de la loi naturelle ou de la foi garantit l'inerrance et la sécurité de l'application à la matière. Ainsi, du second précepte du décalogue, on conclura aisément à la malice de telle locution injurieuse proférée délibérément contre Dieu. Dans le cas d'une application rendue difficile par le nombre et la variété de circonstances parfois inextricables qui entrent en ligne de compte, avant que l'Église ne se prononce,

1. Pie XII, *AAS*, 44 (1952), p.273. *Tota quoque legis naturalis materia, institutio, interpretatio, applicatio, quatenus moralis earum ratio attenditur, in ejus sunt potestate. Observatio enim legis naturae ex Dei ordinatione spectat ad viam, qua homo ad finem suum supra naturam tendere debet. Jam vero Ecclesia est hac in via, ad finem quod attinet supra naturam, hominum dux et custos.* Pie XII, *AAS*, 46 (1954), pp.671-672.

2. *Sciendum tamen, quod in quibusdam conscientia numquam errare potest ; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale iudicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, hoc totum esse majus sua parte, nullus decipitur ; sicut nec in hoc, omne totum est majus sua parte ; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest ; eo quod in utroque iudicio tam speculabilium quam operabilium, et major est per se nota, utpote in universali iudicio existens ; et minor etiam, qua idem de seipso praedicatur particulariter ; ut cum dicitur : omne totum est majus sua parte ; hoc, totum quoddam est ; ergo est majus sua parte.* *De Ver.*, q.17, a.2, c.

il y a place pour l'hésitation. La difficulté d'une telle application donnera lieu à la divergence des opinions entre les moralistes.¹ Ainsi, dans la formation d'un principe approprié à la matière, il conviendra de formuler plusieurs arguments en vue de convaincre l'intelligence, comme il importe, dans l'acquisition de la vertu morale, de multiplier les actes afin de vaincre l'indifférence de la faculté.² Le discours du moraliste est bien loin d'avoir l'efficacité de l'argument démonstratif qui d'un seul coup emporte l'assentiment inébranlable de l'intelligence. Il est inutile de chercher une égale certitude en toute matière.

Mais les particularités de l'action singulière sont infinies et inénumérables. Il semblerait dès lors que la prudence soit moins certaine encore que la science morale en ses principes propres. *Incertae sunt providentiae nostrae* (Sg 9 14). *Ne innitaris prudentiae tuae* (Pr 3 5).

Au sujet de la prudence, il convient de retenir une distinction proposée par Cajetan, et de discerner une double certitude.³ L'une, de connaissance : elle n'excède pas la fermeté souvent précaire de l'opinion. Mais il y a la certitude de la vérité pratique, certitude d'inclination. Cette dernière, propre à la prudence, ne fait jamais défaut.

Si l'on s'étonne de l'incertitude où nous laisse parfois la consultation du moraliste, il y a lieu de rappeler l'importance accordée par saint Thomas à la prudence dans la conduite de la vie : *prudentia plus importat quam scientia practica*.⁴

Une prudence vraie et parfaite sait obvier à l'incertitude que l'on rencontre parfois dans la science régulatrice de l'agir. Le jugement prudentiel revêt une certitude qui lui est propre. Mais c'est là un autre problème qui mérite à lui seul une investigation attentive.

Lorenzo Roy.

1. L'Encyclique *Humani Generis* contient une allusion à cette divergence possible, antérieure au jugement de l'Église : *Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exercent. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet : « Quid vos audit, me audit » ; . . . Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis jam haberi non posse. AAS, 42 (1950), p.568.*

2. *Quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam ; et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia ; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum ; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Q. D. De Virt. in comm., a.9, ad 11.*

3. *In IIam IIae, q.47, a.3, n.1.*

4. *Q. D. De Virt. in comm., a.5, ad 1 ; cf. In III Sent., d.33, q.2, a.5, ad 1.*