

B  
20.5  
UL  
1968  
5/2/  
Ex B

FACULTE DE PHILOSOPHIE

THESE

PRESENTEE

A L'ECOLE DES GRADUES  
DE L'UNIVERSITE LAVAL

POUR OBTENIR

LE GRADE DE DOCTEUR EN PHILOSOPHIE

par

CARLOS ALBERTO SACHETTI, L. Ph.  
de l'Université Laval

NECESSITE ET NATURE DE LA DELIBERATION

Québec

Mars 1968

A Tien, en l'empire d'Occident

du "idem velle idem velle in re

philosophica, academiæ et christiana"

Carls

(alias "Fondator Domus")

# DE LA DISTINCTION ENTRE ETHIQUE ET POLITIQUE

Carlos A. SACHERI  
Université Laval, Québec

„Warum dann Menschliches müssen und,  
Schicksal vermeindend, sich sehen nach  
Schicksal?...“

RILKE, IX *Elegie*

1. Dès que l'on aborde le problème des rapports entre l'éthique et la politique, question qui constitue l'objet de la présente communication, un mot de Chesterton se révèle particulièrement vrai : « This is the arresting and dominant fact about modern social discussions ; that the quarrel is not merely about the difficulties, but about the aim. » Et le même auteur ajoute ailleurs que la crise profonde du monde moderne n'est pas due tellement au succès de nouvelles erreurs, mais surtout à l'oubli de quelques anciennes vérités.

2. Pour bien situer notre problème, il faut d'abord voir que celui-ci présuppose que l'on soit totalement d'accord sur la définition à donner aux deux termes en cause : « éthique » et « politique », accord qui est loin d'exister. Cette première constatation nous impose donc de commencer par préciser quels sont l'objet et la nature de chacune des disciplines en question, à partir des opinions les plus répandues. Il faudra, ensuite, analyser chacune de ces conceptions, en montrant aussi les conséquences théoriques et pratiques qu'elles comportent. Finalement, nous pourrions déterminer d'une façon plus précise et par mode de conclusion, quelle est la distinction à établir entre ces deux disciplines.

3. L'usage courant tend à assimiler étroitement l'éthique à morale. Que nous concevions le terme « éthique » comme voulant signifier soit une « science ayant pour objet la conduite des hommes », soit « l'ensemble des règles de conduite », soit encore « une théorie du bien et du mal », soit enfin « un certain art de vivre », etc., il reste que toutes ces opinions s'accordent sur le point suivant : il s'agit d'une discipline qui porte sur l'agir humain en vue d'établir quelles sont les actions que l'homme doit accomplir ou éviter. Mais d'autre part, le propre des actions humaines (i. e. délibérées) c'est de s'ordonner à des fins ou des biens, ou plutôt, à des biens qui ont raison de fins : « L'araignée — observe Marx avec perspicacité — exécute des travaux où elle ressemble à l'homme, et l'abeille, par la construction de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais, ce qui de prime abord, établit une différence entre le plus piètre

architecte et l'abeille la plus adroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. À la fin du travail, nous nous trouvons en face d'un résultat qui, dès le premier moment, existait déjà, dans l'imagination du travailleur, sous une forme idéale. Ce n'est point pour opérer une modification dans la forme des matières naturelles qu'il réalise dans ces matières son propre but ; ce but il le connaît d'avance, c'est la règle et la loi de son action, et il est forcé d'y subordonner sa propre volonté. » (*Le Capital*, livre I, 3<sup>e</sup> partie, ch. 5).

Cette ordonnance à la fin dans l'action humaine n'est pas autre chose que l'objet propre de la connaissance morale. Cette référence à la fin garrantit en même temps l'autonomie scientifique de la morale face à d'autres disciplines théoriques ou spéculatives, telles que la psychologie, qui portent elles aussi sur les opérations de l'homme, sans pourtant les considérer dans leur relation avec les biens humains. Il s'ensuit que l'éthique ou morale est une discipline pratique par son objet (*i.e.*, des opérables). Mais il ne suffit pas de dire qu'une science est pratique par son objet pour régler toute la question. Nous savons qu'une discipline peut être considérée comme théorique ou pratique selon un triple point de vue : 1<sup>o</sup> par son *objet*, selon qu'elle porte sur quelque chose de nécessaire ou sur une opérable ; 2<sup>o</sup> par son *mode*, selon qu'elle procède par voie de résolution ou analyse (de l'effet dans la cause, de la conclusion dans son principe, du complexe dans le simple), ou selon qu'elle procède par voie de synthèse ou composition (de la cause à l'effet, du simple au complexe) ; et 3<sup>o</sup> par sa *fin*, selon que l'on cherche simplement à connaître un objet, ou à le connaître en vue d'orienter l'action du sujet. À la lumière de cette distinction, il résulte que la science morale est pratique par son objet (l'agir), par son mode de connaître (synthétique) et par sa fin (diriger l'action).

4. Il reste que la morale n'est pas complètement pratique quant à sa fin, puisqu'elle ne s'ordonne pas immédiatement à la réalisation de telle action singulière, étant contrainte de rester dans une certaine généralité. Cette limitation de la connaissance morale tient d'une part à l'extrême contingence ou variabilité de son objet et, d'autre part, à son caractère de science. En effet, toute science porte sur de l'universel, tandis que la connaissance morale parfaite porte sur des opérables, *i.e.* des singuliers. En vue de préserver l'universalité de ses conclusions, elle se doit de rester dans une considération plus ou moins générale de l'agir humain. D'ailleurs, pour rejoindre l'opération concrète, la simple connaissance ne suffit pas car les circonstances sont ineffables, mais elle doit, par contre, faire appel à la volonté, principe immédiat de l'action. Dans ce dernier cas, on quitte le niveau propre à la science morale (qui demeure *in sola ratione*), pour passer à l'ordre prudentiel qui, lui, a pour objet propre l'opération singulière, en choisissant les moyens les plus aptes à la réalisation des fins que le sujet se propose d'atteindre. Finalement, il faut ajouter que dans sa marche vers des conclusions de plus en plus particulières, en mettant en rapport les moyens avec la

fin, la morale renonce progressivement à la valeur universelle de ses principes, lesquels ne sont applicables que dans la plupart des cas, et fait appel à l'expérience des choses humaines pour la découverte de ses principes propres.

5. Si nous en venons maintenant à considérer la nature de la « politique », le problème se complique encore plus, car ce terme est entendu soit comme science, théorique pour les uns, pratique pour les autres ; soit comme une activité pratique, et dans ce cas on l'assimile soit à la prudence, soit à l'art.

6. Commentons donc, par examiner la nature de la politique comme science. Le simple relevé des opinions les plus répandues montrent l'opposition entre celle des Anciens, qui admettaient le caractère pratique de cette discipline, et celle de la plupart des spécialistes modernes qui tiennent farouchement à son caractère purement spéculatif. Pour ne citer que quelques exemples : H. Lasswell, R. Dahl, la *Behaviorist school*, J. Meynaud, etc., la conçoivent comme une discipline empirique totalement distincte de la morale, et ayant pour objet les relations d'autorité, de pouvoir et de loi ; tandis que H. Morgenthau et George Kennan, deux représentants éminents de la *Realpolitik* dans sa version nord-américaine, considèrent que l'essence de la politique est la lutte pour le pouvoir, et n'acceptent qu'une approche « empirique » de cet objet.

7. Malgré le consensus général au sujet du caractère spéculatif de la science politique, il y a plusieurs raisons qui nous inclinent à remettre en question une telle conception. Ces raisons les voici : 1° L'opposition actuelle entre un savoir empirique-positif-expérimental-théorique *versus* un savoir *a priori*-déductif-pratique, n'est que la fidèle traduction de la dichotomie simpliste énoncée par Kant entre l'*être* et le *devoir-être*, division qui ne permet pas de distinguer adéquatement toutes les nuances de l'ordre spéculatif et de l'ordre pratique, tel que nous venons de le faire très succinctement aux paragraphes 3 et 4. La plupart des spécialistes contemporains restent encore liés, souvent inconsciemment, à l'influence du positivisme qui fit de la classification kantienne un de ses drapeaux. 2° Si l'on acceptait par hypothèse le schéma courant, il faudrait réduire intégralement la science politique à la sociologie (elle-même conçue comme science théorique), augmentant ainsi le problème méthodologique déjà inextricable de la distinction entre sociologie, psychologie sociale et anthropologie sociale. 3° La vérité spéculative se défluisant comme la conformité de l'intelligence à ce qui est, ne peut avoir lieu qu'en matière nécessaire ou universelle. De là il s'ensuit qu'aucun habitus spéculatif en matière contingente soit une vertu intellectuelle, et inversement, il n'y a de vertu de la raison pratique (art et prudence) qu'en matière contingente. Ce fait est un signe du caractère pratique de la science politique. 4° Si l'on admet le schéma actuel, le passage d'un savoir purement spéculatif à la praxis

quotidienne deviendrait impossible, faute de moyen terme permettant de lier une connaissance très théorique à la connaissance la plus pratique, celle du *hic et nunc*. Par contre, une science politique à caractère pratique fournit le lien nécessaire entre les principes universels de l'action sociale et les décisions prudentielles. Ce n'est pas par hasard que l'on constate dans notre temps le divorce grandissant entre une praxis aveugle et une théorie abstraite et inefficace. 5° Se fixer dans une analyse purement spéculative des actions politiques, implique que l'on borne ses efforts à une discipline qui présente le plus faible intérêt théorique, car notre intelligence ne se complait proprement que dans le nécessaire. Je voudrais relever ici un des grands paradoxes de notre époque. D'une part le souci pratique et dominant a déplacé complètement la vie contemplative mais, d'autre part, les savants modernes ont complétement perdu le sens des sciences pratiques, et n'aspirent qu'à rendre leur discipline la plus spéculative possible, comme étant la seule façon de sauver son *status* de science.

Dans la mesure où les sciences dites sociales ou humaines se ressentent d'un positivisme indigeste, très éloigné de l'expérience qu'il semble vénérer, ces disciplines resteront dans un état de minorité, incapables de découvrir leur véritable nature et de résoudre leurs problèmes méthodologiques les plus essentiels.

8. Pour être justes, il faut avouer qu'une conception si étroite de l'ordre politique est due en bonne partie à la crise multiséculaire de la science morale elle-même. D'ailleurs, et c'est la deuxième nuance à introduire, le fait que la science politique soit par nature pratique n'exclut pas qu'il soit possible de s'attarder à une considération purement spéculative du fait social, mais il reste vrai qu'une telle connaissance, non ordonnée à l'opération dans l'esprit du savant, tend de elle-même à nourrir la science politique à titre d'expérience très circonstanciée et comme un prolongement de celle-là vers la plus grande conception. Dans une telle perspective, cette recherche proprement expérimentale devra s'appuyer sur les principes de la morale.

9. Une fois écartée l'opinion concevant la science politique comme purement théorique, nous devons envisager brièvement en quoi consiste son caractère pratique. Tout d'abord, la science politique présente avec l'éthique (telle que définie aux paragraphes 3 et 4) un objet commun : l'agir humain en tant qu'ordonné à la fin de l'homme, avec cette différence, qu'au lieu de l'envisager dans toute sa généralité, la science politique ne porterait que sur une des espèces de l'agir, i. e. les interactions humaines. En plus, elle présente une fin commune et, par conséquent, un mode commun : découvrir les principes de l'agir social pour appliquer les moyens adaptés à la fin de la société politique.

De cette façon, la science politique devient une partie de la science morale, ayant l'autonomie d'un traité particulier, mais non celle d'une discipline autonome. Mais l'homme étant naturellement sociable et

ne pouvant atteindre sa perfection personnelle qu'à travers son ordination au bien commun de la société, il résulte que la politique constitue la discipline « architectonique » (comme l'affirme Aristote) de toute la science morale, la seule qui a raison de véritable sagesse dans l'ordre pratique.

10. Examinons maintenant la politique en tant qu'*art*. Depuis *l'art* le nominalisme du XIV<sup>e</sup> siècle et de Pic de la Mirandole dans la Renaissance, une volonté d'autonomie radicale se développe à travers tout l'Occident. La Renaissance et la Réforme opposent le pouvoir politique au pouvoir religieux, et celui-là devient rapidement quelque chose d'absolu. Les théories de Machiavelli (souvent mal comprises), Althusius et Bodin, vont accentuer cette indépendance de la politique érigée en art de prendre et de conserver le pouvoir en dehors de toute référence au bien commun et à ses exigences propres. La doctrine de la causalité du bien, *causa causarum*, tombe dans l'oubli devant cette nouvelle politique conçue comme pure technique amoral, qui aboutit pratiquement à l'instauration des monarchies absolues.

En même temps, Descartes procède à la décapitation de la sagesse spéculative et de la vie contemplative en général, au profit de cette autre « philosophie pratique » permettant de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours*, VI<sup>e</sup> partie). Hobbes prend la relève : « La fin de toute connaissance est le pouvoir... le but de toute spéculation est de permettre quelque action » (*De Corpore*). Plus tard, Kant va exalter le primat de la liberté en même temps qu'il énonce son impératif catégorique, dont la valeur se prend justement de ce qu'il est étranger à toute considération de fin (*Fondement de la métaphysique des mœurs*, II<sup>e</sup> section). Hegel proclamera le remplacement de la philosophie comme simple amour de la sagesse par « un savoir effectif » (*Phénoménologie de l'Esprit*, Introd.). Et la dialectique marxiste pousse à sa limite ce dynamisme interne vers une liberté d'indépendance et auto-créatrice à l'égard de tout bien et de toute fin, au moyen d'un devenir perpétuel, que le vieux Engels exprime ainsi : « Cette philosophie dissout toutes les notions de vérité absolue, définitive, et de conditions humaines absolues qui y correspondent. Il n'y a rien de définitif, d'absolu, de sacré devant elle. » (*L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.)

L'homme politique qui a le mieux saisi cet effort révolutionnaire pour émanciper la *ratio ut ratio* de toute subordination au bien, c'est Hitler : « Ce qui reste du marxisme, c'est la volonté de contusion révolutionnaire, qui n'a plus besoin de s'appuyer sur des béquilles idéologiques et qui se forme un instrument de puissance implacable pour s'imposer aux masses populaires et au monde entier... Il n'y a pas de but précis. Rien qui soit fixé une fois pour toutes... Nous sommes en mouvement. Voilà le mot qui dit tout... Le monde est à sa fin. Mais nous savons, nous, qu'il n'y a pas d'état définitif, qu'il n'y a rien de durable, qu'il y a évolution perpétuelle. Ce qui ne se transforme pas

est ce qui est mort. Le présent est déjà passé. Mais l'avenir est le fleuve inépuisable des possibilités infinies d'une création toujours nouvelle. » (H. RAUSCHNING, *Hitler m'a dit*, éd. Coopération, Paris, 1939, p. 212-213).

Dans une telle perspective, on comprend facilement que l'essence de ce mouvement de révolte n'est autre chose qu'une conversion de l'être au néant. Ce processus commença par « libérer » la raison pratique de la sujétion à l'appétit rectifié, en s'assimilant à la raison spéculative ; puis cette dernière nia toute dépendance par rapport au réel.

Apparaît-il maintenant tellement paradoxal que nos experts définissent la politique en termes de « prise de pouvoir » et de « neutralité valorative » ? La profonde cohérence de cette double défaillance, crise de la science politique et crise des institutions elles-mêmes, qui se dévoila pendant cinq siècles a permis à un Gandhi de dire : « La démocratie est véritablement corrompue par les idées fausses et les faux idéaux qui meuvent les hommes. » Mais la raison de cette tentative permanente pour l'homme d'assimiler la politique à une pure technique (pénchant dont la technocratie naissante n'est que la nouvelle chrysalide), ne peut être saisie qu'à la lumière du caractère prudentiel de l'action politique.

11. Nous avons déjà vu que la vérité propre à la morale et à la politique est une vérité spéculative, voire non ordonnée à une action immanente. Mais l'ordre pratique exige de dépasser le niveau de la science morale pour atteindre une connaissance immédiatement ordonnée à l'exécution des actions singulières, ce qui demande l'intervention de l'appétit. Mais ce concours de l'appétit apporte un élément nouveau, à savoir, que la vérité pratique ne se définit pas comme simple conformité de la raison au réel, mais comme conformité à l'appétit droit. La rectification de l'appétit doit s'entendre de deux manières : s'il s'agit d'une action qui perfectionne le sujet même, la rectification est l'œuvre des vertus morales. Et le discours prudentiel, qui porte sur le choix des moyens, présuppose que l'appétit désire efficacement la fin. S'il s'agit, par contre, d'une action transitive ordonnée à la perfection de l'œuvre à réaliser, elle relèvera de l'art (au sens grec de *techné*) et le sujet n'aura besoin de se rectifier que par rapport à son effet, et non pas en lui-même. De là, la plus grande latitude de l'artiste dans son domaine. Tandis que l'action du prudent doit viser un bien humain, et ceci comme activité permanente, l'artiste, lui, peut ne pas exercer son art, ou décider de faire quelque chose de monstrueux, sans voir diminuer pour autant sa qualité d'artiste. Il reste que l'amoralité intrinsèque de l'art, est subordonnée au jugement moral en ce qui concerne l'usage qu'on fait de l'œuvre en question. On est maintenant en mesure de mieux comprendre que dès que l'on conçoit la vertu de l'homme politique comme une sorte d'art, celui-ci reste beaucoup plus libre dans l'emploi des moyens, et ainsi sa seule efficacité « professionnelle » serait requise de lui, en dehors de toute subordination au bien commun.



12. À la lumière des considérations précédentes, nous pouvons conclure : 1° Si l'on considère l'éthique comme synonyme de science morale, il est clair que la politique ne fait qu'un avec elle ; 2° Si par éthique l'on entend l'exposé des principes communs de la science morale, la politique ne jouirait que de l'autonomie relative d'un traité par rapport à un autre ; 3° La science politique se distingue de la *praxis* politique en ce que l'une et l'autre relèvent de deux *habitus* différents, science et prudence, mais étroitement liés l'un à l'autre.

C'est ainsi que la question posée par Rilke dans le texte qui précède cette communication, acquiert toute sa signification : « Pourquoi faut-il vivre en homme et, en évitant le destin, aspirer au destin ? . . . »

Dans la mesure où l'homme renonce à la sagesse spéculative (*circa ea quae sunt homine meliora*) et se révolte contre les exigences de la vérité pratique pour devenir son propre artisan et maître, il abdique de sa dignité et de sa vocation propres, et devient l'instrument aveugle d'autres maîtres aussi aveugles que lui. Cette « humanité nouvelle » ressentira dans sa chair, comme notre temps le témoigne, toute la rigueur du principe de Hobbes : *Auctoritas non veritas facit legem*.

2.  
près  
aux  
loin d  
mencer  
plines en  
ensuite, a  
conséquence  
ment, nous f  
conclusion, q  
3. L'usage coi  
Que nous concev  
des règles de condui  
ordonnent sur le point su  
mplir ou éviter. Mais  
délivrées) c'est de s'o  
qui ont raison de fins :  
exécution des travaux o  
e ses cellules  
qui de prime abord, e

# TABIE DES MATIERES

INTRODUCTION . . . . .	I
<u>PREMIERE PARTIE : NECESSITE DE LA DELIBERATION</u> . . . .	1
CHAPITRE I : <u>Ratio nominis de la délibération</u> . . .	2
CHAPITRE II : <u>L'intelligence humaine</u> . . . . .	6
1) La connaissance humaine	6
2) Connaissance sensible et connaissance intellectuelle	10
3) L'abstraction	13
4) L'intelligence comme faculté spirituelle : son objet	14
5) La connaissance du singulier	19
6) La potentialité de l'intelligence	23
7) Conclusion	27
CHAPITRE III : <u>La volonté humaine</u> . . . . .	28
1) L'appétit suit la forme	28
2) L'objet de la volonté : le bien	30
3) La volonté comme nature	35
4) La liberté	38
5) Conclusion	44
CHAPITRE IV : <u>La Contingence de la matière morale</u> . .	45
1) Le rapport de l'être au bien	46
2) Le rôle de la vertu morale	48
3) Contrariété entre la raison et l'appétit sensible	50
4) Nature et rôle des circonstances de l'acte humain	52
5) Les décisions politiques	55
6) Contingence morale et délibération	58
7) Confirmation par l'expérience historique	62
8) Confirmation par la science morale	65
9) Conclusion	69
CHAPITRE V : <u>La Délibération est un propre de l'homme</u>	70
1) Dans les êtres irrationnels	70
2) Dans les substances séparées	73
3) En Dieu	75
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE . . . . .	80

DEUXIEME PARTIE : LA NATURE DE LA DELIBERATION. . . .

82

CHAPITRE VI : Le Discours de la Délibération. . . .

83

- 1) Ratio nominis du mot inquisitio
- 2) Est-ce que le conseil est un syllogisme ?
- 3) Conseil et dialectique
- 4) Le commun : dans la rhétorique, dans la dialectique et dans le consilium

83  
85  
90

- A - Principes communs et principes propres
- B - Le commun rhétorique et le commun dialectique
- C - Le commun et le propre du consilium

96  
99  
103  
107

CHAPITRE VII : Le rôle de la cogitative et de l'imagination dans la délibération. . . . .

116

- 1) Le rôle de la cogitative dans la délibération
- 2) Le rôle de l'imagination dans la délibération

116  
126

CHAPITRE VIII : La matière de la délibération. . . . .

112

- 1) Ce sur quoi le conseil ne porte pas
- 2) Ce sur quoi porte le conseil
- 3) Le rapport entre les moyens et la fin
- 4) Quelques conclusions

112  
112  
115  
159  
168

CHAPITRE IX : Délibération et mode résolutoif . . . . .

173

- 1) Mode résolutoif et mode compositif
- 2) La résolution du conseil
- 3) Consilium et iudicium
- 4) Délibération et processus à l'infini

174  
181  
184  
192

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE . . . . .

196

BIBLIOGRAPHIE . . . . .

197

PROPOSITIONES

- 1) Natura agit propter finem.
- 2) Intellectus speculativus per extensionem fit practicus.
- 3) Finis societatis civilis est bonum commune.
- 4) Ratio syllogismi propria invenitur in syllogismos triarum figurarum.
- 5) In disciplina per doctrinam magis proceditur cum determinatione quam in educatio morale.

## INTRODUCTION

Comme pour tout ce qui concerne les rapports si complexes et si subtils de l'intelligence et de la volonté de l'homme, une étude du conseil ou de la délibération comporte une difficulté très grande. Le manque de travaux d'envergure, en particulier chez les scolastiques (à partir du XIV<sup>ème</sup> siècle) et chez les philosophes modernes, sur des sujets tels que le choix et le discours prudentiel, en témoigne. Mais cette négligence, d'une part, et, d'autre part, l'importance de la délibération dans tout l'ordre humain et pour toute la science morale, nous ont incité à tenter d'en préciser la nature, en dépit de cette difficulté. Nous saurons donc gré au lecteur de son indulgence et nous considérerons notre tâche satisfaite si ce travail devait en convaincre un autre de faire mieux.

Avant d'aborder le problème de la nature de la délibération, il convient de constater l'existence de celle-ci et sa nécessité chez l'homme. La première partie de ce travail se limitera, par conséquent, à manifester les raisons pour lesquelles il est nécessaire à l'homme de délibérer.

En nous appuyant sur la ratio nominis du consilium (chap. I), nous devons analyser les traits de l'intelligence et de la volonté humaines qui rendent la délibération nécessaire pour l'homme (chap. II et III). Ensuite, il faudra

## II

faire ressortir cette nécessité d'une façon encore plus précise, par une analyse de la matière morale (chap. IV). Enfin, il faudra montrer que le consilium est un propre de l'homme, en comparant l'agir humain aux actes des êtres irrationnels et des substances séparées (chap. V).

### PREMIERE PARTIE

La deuxième partie a pour objet la nature de la délibération. En respectant la loi fondamentale de l'intelligence selon laquelle il faut aller du commun au propre, nous allons d'abord y analyser la sorte de discours qu'est le conseil (chap. VI) et, en second lieu, le rôle qu'y jouent les sens internes (chap. VII). Nous déterminerons ensuite de la manière propre à la délibération (chap. VIII), puis finalement de son mode propre (chap. IX).

### LA NECESSITE DE LA DELIBERATION

## CHAPITRE I

### RATIO NOMINIS DE LA DELIBERATION

1. Dans son Ethique à Nicomaque, Aristote se sert du mot βούλομαι pour désigner la délibération. Les mots βούλομαι et βούλή dérivent tous deux du verbe βούλωμαι qui signifie : vouloir. D'après Liddell and Scott, ce terme est l'équivalent de : A. 1) will, determination; 2) a counsel, piece of advice, plan, design; 3) a decree; B. like the Latin Consilium : a counsel of the elders or chiefs, a Senate. <sup>(1)</sup> Le dictionnaire Bailly nous fournit d'intéressantes précisions sur le mot βούλεύω : 1) tenir conseil, délibérer pour qu'une chose se fasse ou pour voir comment une chose pourrait être faite; 2) projeter après délibération, décider; 3) donner un conseil. <sup>(2)</sup>

Quant aux mots latins correspondants, consilium et deliberare, Ernout et Meillet en donnent les sens suivants : Deliberare : 1) mettre en délibération; 2) résoudre, décider de; Consilium : 1) réunion pour une délibération, consultation; <sup>(3)</sup> 2) délibérer, mettre en délibération. Ces sens se retrouvent dans les langues modernes, mais avec des nuances dont il faut tenir compte. Ainsi le "Oxford Dictionary" définit le mot Counsel : : ... 3) the faculty of counselling, judgment, prudence,

---

(1) - Liddell and Scott, "Greek-English Lexicon", 8ième éd., Clarendon Press, Oxford, 1901, s.v.

(2) - A. Bailly, "Dictionnaire Grec-Français", éd. Lachiette, Paris, 1950, s.v.

(3) - Ernout et Meillet, "Dictionnaire étymologique de la langue latine, 14ème éd., Klincksieck, Paris, 1979, s.v.

sagacity; et le mot Deliberation : 1) careful consideration with a view to decision. En français, selon le dictionnaire Robert, le mot Conseil signifie : 1) ce qui tend à diriger, à inspirer la conduite, les actions; le mot Délibération : 2) avec soi-même examen conscient et réfléchi avant de décider s'il faut accomplir ou non un acte conçu comme possible. (2)

Si nous essayons d'introduire un ordre logique parmi les différentes impositions de ces mots, nous pouvons dire :

1) examen conscient et réfléchi, afin de décider s'il faut accomplir ou non un acte, ou comment une chose pourrait être faite.

2) l'acte de donner ou celui de recevoir un conseil.

3) La réunion de personnes devant examiner ensemble des problèmes communs en vue d'y trouver des solutions, par exemple une réunion de sénateurs ou de chefs politiques.

4) l'endroit où la délibération a lieu.

Quoi qu'il en soit, on peut en tout cas dégager, à titre d'éléments communs à tous ces sens, les suivants. Il y a tout d'abord l'idée d'examen attentif, de réflexion, donc d'un certain acte intellectuel. En second lieu, celle d'un acte dis-

---

(1) - "The Shorter Oxford English Dictionary", éd. Clarendon Press, Oxford, 1959, s.v.

(2) - Paul Robert, "Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française", P. U. F., Paris, 1951, s.v.

cursif, d'un "discours", visant à une décision, à un jugement. Enfin, celle d'un "discours" qui concerne l'agir humain, donc d'ordre pratique et prudentiel.

2. Les sens attribués au mot conseil par le "Oxford Dictionary" posent une difficulté. En effet, on semble rattacher à l'acte du conseil l'idée d'un jugement. D'autre part, délibération et jugement semblent être deux actes différents; c'est ainsi que Saint Thomas distingue le consilium ou délibération, du judicium proprement dit.

Mais peut-on dire que Saint Thomas emploie toujours comme synonymes consilium et deliberatio ? Il est vrai que tant dans ses commentaires aux oeuvres d'Aristote que dans les Sommes, consilium et deliberatio sont pris comme synonymes. On trouve toutefois quelques textes dans lesquels Saint Thomas les distingue nettement, en les opposant. Déjà dans le De Malo, Saint Thomas écrit :

"Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio (...). In eo quod inhaeret rationibus aeternis tamquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat." (1)

Voilà, donc, qu'il contrapose consilium à deliberatio, cette dernière impliquant une considération absolue, une plus grande dés-

(1) - De Malo, q. 7, a. 5, c.

termination.

Dans un autre texte, la distinction entre les deux est encore plus nettement exprimée :

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat : scilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis; et sic fuit in Christo. Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti : et tali deliberatione Christus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis. (1)

On le voit, Saint Thomas oppose la délibération, au sens d'une connaissance avec la certitude du jugement, à la discussion ou inquisition, comportant discours. Or cette inquisition n'est autre que le propre du consilium.

On peut donc dire que le mot deliberatio a un double sens chez Saint Thomas : 1) il signifie tout simplement consilium, i.e. un discours ou une inquisition portant sur les moyens - c'est son sens le plus commun -; 2) il signifie une connaissance certaine et rapide du moyen à employer - c'est son sens plus restreint et déterminé, selon lequel la délibération se rattache plutôt à l'acte du jugement.

(1) - De Ver., q. 29, a. 8, 1m.



L'INTELLIGENCE HUMAINE

Dans le chapitre précédent nous avons vu que le mot "délibération" implique un certain acte de l'intelligence, un discours ordonné à un jugement pratique. Qu'y a-t-il donc dans l'intelligence de l'homme qui rende nécessaire l'acte de délibérer ? Les actions humaines, objet du conseil et de la délibération, sont des singuliers : or comment l'intelligence, dont l'objet est universel, peut-elle les atteindre ? D'autre part, d'où vient le caractère discursif de la délibération et du consilium, que soulignent les mots mêmes qui les dénomment ? Pour répondre à ces questions, il faut commencer par rappeler brièvement les caractères fondamentaux de notre connaissance.

1) La connaissance humaine.

Au moyen de la sensation nous recevons les formes sensibles des choses sans leur matière, à la façon dont la cire reçoit l'empreinte de la forme du sceau, sans devenir le sceau lui-même. (1) Recevoir les sœurs déterminations formelles est, au fond, le propre de tout patient qui subit l'effet de l'activité d'un agent, comme l'air est chauffé par le feu. Mais le mode de réception de la forme de l'objet dans le sujet connaissant diffère essentiellement. Là où, parmi les êtres mobiles, la forme de l'agent reproduit dans le patient le même mode d'être entitatif qu'elle

(1) - De Anima, II, c. 12, 424a17 ss.

avait dans l'agent lui-même, dans l'acte de connaître, par contre, la forme de l'objet connu ne conserve pas dans le sujet son mode entitatif d'exister; elle est reçue intentionnellement dans le (1) connaissant. Non enim laps in anima est, sed species lapidis.

Ceci est possible parce que la disposition réceptive du sujet n'est pas une pure potentialité passive, mais un principe actif d'assimilation des formes, forma recipitur in patiente sine materia. (2)

Comme on l'expliquera plus loin, la racine de cette potentialité est l'immatérialité et la spiritualité du sujet connaissant, par laquelle celui-ci n'est pas restreint aux seules limites de son propre être naturel, comme c'est le cas dans les êtres irrationnels. (3) La matière ne peut, quant à elle, recevoir la forme que comme un principe d'actualité de sa propre indétermination usson-tielle et, donc, comme un principe réel.

En vertu de ce qu'on vient de dire, ce qui est dans la connaissance, en tant que donné dans la connaissance, acquiert dans le sujet une présence immatérielle, dont la valeur et l'intensité sont proportionnelles au degré de spiritualité du sujet lui-même. Cette présence immatérielle est un mode d'être du sujet, car elle n'est pas autre chose que le devenir spirituel du sujet, qui so

(1) - De Anima, III, c. 8, 431b30 ss; cf. in De Anima, III, I. 13, n. 789.

(2) - In De Anima, II, l. 24, n. 553.

(3) - Summa Theologiae, Ia Pars, q. 14, a. 1, c.

détermine dans sa potentialité représentative. L'expression "co-  
gnoscens in actu est cognitum in actu"<sup>(2)</sup>, veut souligner la grande  
unité réalisées dans l'acte de connaître, entre le sujet connais-  
sant et l'objet connu. Unité qui, selon Averroès, est encore plus  
étroite que celle qui existe entre la matière et la forme dans les  
êtres physiques.

Aristote enseigne que le connaissant peut, d'une certaine  
façon, devenir toutes les choses (quodammodo omnia)<sup>(3)</sup>, en tant qu'il  
n'est pas limité par son mode entitatif d'être. Saint Thomas  
voit dans cette propriété de l'intelligence une similitude entre  
l'âme humaine et Dieu, dans la pensée duquel toutes les choses  
préexistent.<sup>(4)</sup> La connaissance permet donc aux êtres de se dépass-  
ser, et d'atteindre, dans l'ordre intentionnel, la perfection de  
l'univers dans son ensemble.<sup>(5)</sup>

Mais le fait même de la connaissance, chez l'homme, sou-  
lève le problème des conditions requises pour que l'acte de con-  
naître puisse avoir lieu. La réponse à cette question nous con-  
duira à cerner les caractères de l'intelligence humaine qui ma-  
nifestent la nécessité de la délimitation pour l'homme.

- (1) - De Anima, III, c. 8.
- (2) - La Pars, q. 85, a. 2, 1m.
- (3) - De Anima, III, c. 8, 132a29.
- (4) - La Pars, q. 80, a. 1, c. 3; q. 84, a. 5; in De Anima,  
III, l. 13, n. 787-90; Contra Gentiles, III, c. 47.
- (5) - De Ver., q. 2, a. 2; q. 23, a. 1; Contra Gentiles, III,  
c. 112. - Cf. Ch. De Koninck, Le Cosmos, pp. 133-139,  
Québec, 1936.

Ainsi donc, la connaissance se définit comme l'assimila-  
tion ou l'union du connaissant avec l'objet connu, ce qui se  
réalise au moyen d'une représentation intentionnelle.<sup>(1)</sup> Cette as-  
similation intentionnelle de l'objet est une opération qui actua-  
lise la puissance cognitive du sujet, lequel parvient de la sorte  
à posséder quelque chose qu'il ne possédait pas auparavant. On  
peut déjà remarquer les limites d'une telle opération, car il faut  
appliquer à la connaissance le principe général selon lequel "tout  
ce qui est reçu, est reçu selon le mode de celui qui reçoit".<sup>(3)</sup>

Le connu sera donc dans le connaissant selon le mode de celui-ci.<sup>(4)</sup>  
Cette réception de la forme de l'objet dans le sujet fait seule-  
ment référence au mode d'être de la chose connue, sans impliquer  
aucunement une modification ou déformation entitative de l'objet  
même, dont la nature reste inaltérable.<sup>(5)</sup> Comme dans l'action de  
voir, l'objet ne subit pas la moindre transformation entitative  
par le simple fait d'être vu; la seule modification se trouve du  
côté de celui qui voit.

Il est tout à fait capital de bien comprendre ce point,  
car nous touchons ici du doigt le problème qui a été la cause de

- (1) - La Pars, q. 12, a. 4; Contra Gentiles, II, c. 77;  
De Ver., q. 2, a. 2.
- (2) - Sent., I, d. 36, a. 2, et q. 3.
- (3) - La Pars, q. 84, a. 1, c.
- (4) - La Pars, q. 12, a. 4, c.
- (5) - La Pars, q. 14, a. 6, 1m.

l'embourbement de la pensée philosophique, depuis Duns Scot (esse diminutum) jusqu'à Hegel (esprit absolu), Marx (praxis) et ses épigones. La connaissance n'implique aucunement un rapport de causalité efficiente de l'objet sur le sujet, ou vice-versa. Un tel rapport, ne pouvant se placer que dans l'ordre de l'entitativ, escamote par le fait même la seule solution valable du problème de la connaissance, qui consiste à le poser en termes d'union intentionnelle. Cette assimilation, dans laquelle un être reçoit la forme d'un autre en tant qu'autre, nous permet de définir la vérité comme "adaequatio rei et intellectum", c'est-à-dire comme assimilation intentionnelle de la puissance cognitive aux choses. (1)

## 2) Connaissance sensible et connaissance intellectuelle.

Aristote critique le transcendantalisme des idées platoniciennes, et place l'objet de l'intelligence humaine dans la même réalité d'où arrivent à l'âme les représentations sensibles. Il a bien vu, comme déjà Héraclite et Platon, que la science ne porte que sur l'universel et le nécessaire. (2) Mais vu que l'intelligibilité des choses matérielles ne se trouve en elles qu'en puissance, il doit se poser le problème de l'origine des idées. Aristote affirme nettement la dépendance absolue de la connais-

(1) - De Ver., q. 1, a. 9; Ia Pars, q. 10, a. 2, 7m; Perih., I, 1. 3, n. 6. Cf. P.-E. Drouin, L'Entitativ et l'Intentionnel, Laval Théol. et Phil., No 1, 1950, pp. 219-313.

(2) - Métaphysique, I (X), c. 8.

sance intellectuelle par rapport à la connaissance sensible, et nie tout à priori dans la pensée : "intellectus animae nihil actu eorum quae extant, antequam intelligat". (2) Pour rendre possible le passage du sensible à l'intelligible, Aristote doit poser l'existence de l'intellect agent, principe actif de connaissance, qu'il qualifie de divin : θείον. (3)

A la suite d'Aristote, Saint Thomas distingue nettement la connaissance intellectuelle de la connaissance sensible. Le concept dépasse intrinsèquement et la faculté du sujet et la simple représentation sensible de l'objet. (4) Il n'empêche que tous nos concepts dérivent, soit directement, soit indirectement, de nos sensations. (5) L'intelligence humaine, "forma spiritualis in materia", n'a pas d'intuition ou saisie directe des idées, parce que l'intelligibilité de l'objet n'est pas actuellement présente en lui. Il s'agit d'une intelligibilité en puissance, car conceptualité est en raison directe de son degré d'immatérialité. La sensation n'est pas "causa totalis et perfecta" de la connaissance intellectuelle, mais plutôt "quodammodo materia causae". (6)

(1) - De Sensu, c. 6, 445b16-17; De Anima, III, c. 8.

(2) - De Anima, III, c. 4, 429a24.

(3) - De Gen. Anim., II, c. 3, 736b27-28; De Anima, I, 408b29; cf. Ia Pars, q. 54, a. 4.

(4) - Ia Pars, q. 50, a. 1; q. 57, a. 1, 2m; q. 72, a. 2; q. 85, a. 1; Ia-IIae, q. 81, a. 5; IIa-IIae, q. 8, a. 1.

(5) - Ia Pars, q. 84, a. 7.

(6) - Ia Pars, q. 84, a. 6; Sent., II, d. 20, q. 2, a. 2, 2m.

C'est précisément en vue de l'actualisation de la forme intelligible des êtres matériels, qu'il faut admettre l'existence d'un intellect agent, <sup>(1)</sup> immanent à l'homme. Celui-là est, en même temps, comme une participation (quædam participata similitudo) de l'intelligence infinie qui possède en elle-même les raisons éternelles de toutes choses. <sup>(2)</sup>

La distinction, à l'intérieur de l'intelligence humaine, de l'intellect agent et de l'intellect possible, marque son double caractère de puissance active et passive. Les êtres naturels sont composés de matière et de forme, et leur forme est conçue comme l'acte et la perfection première d'une matière sans laquelle elle ne peut pas exister. C'est pourquoi la définition doit faire référence et à la matière et à la forme du défini. <sup>(3)</sup> Cela entraîne une double conséquence : 1) l'essence et la forme ne sont pas per se intelligibles, tant qu'elles restent unies à la matière, mais elles se manifestent à travers les qualités sensibles; 2) l'âme humaine, forme substantielle du corps, est une pure puissance dans l'ordre de la connaissance. Comme l'essence des choses est intelligible en puissance dans les qualités sensibles, l'âme peut s'assimiler à elle dans la connaissance, à partir des

- (1) - La Pars, q. 54, a. 4, c.
- (2) - La Pars, q. 84, a. 5, c.; Contra Gentiles, III, c. 47.
- (3) - Metaphysica, E (VI), c. 1, 1025b31-1026a5; H (VIII), c. 5, 1030b14; De Anima, III, c. 4, 429b10 ss.

manifestations sensibles. Ce passage du sensible concret à l'intelligible reçoit le nom d'abstraction.

### 3) L'abstraction.

Tout passage de la puissance à l'acte suppose un principe en acte qui puisse actualiser le principe qui est en puissance. C'est pourquoi, en vue d'expliquer d'une façon satisfaisante le fait de la connaissance chez l'homme, il est nécessaire d'admettre l'existence d'un principe actif ou intellect agent, qui assure le passage du sensible à l'intelligible, et d'un principe passif ou intellect possible, qui reçoit l'espèce intelligible. <sup>(1)</sup> Tout le processus de l'abstraction se divise en trois étapes : 1) la préparation des images ou représentations sensibles des sens externes et internes (en particulier, de la mémoire et de la cogitative); <sup>(2)</sup> 2) la production, par l'intellect agent, de la forme intelligible ou species impressa, à partir des formes sensibles de l'image ou phantasme; cette forme intelligible vient actualiser l'intellect possible; 3) l'assimilation par l'intellect possible de l'essence ainsi abstraite et présentée dans l'espèce intelligible, et la production d'un terme immanent à l'intellection, un verbum ou parole intérieure,

- (1) - De Anima, III, c. 5, 430a10 ss; La Pars, q. 79, a. 1-4.
- (2) - Contra Gentiles, II, c. 60.

une species ou intentio intellecta.<sup>(1)</sup>

La phase où s'accomplit l'abstraction proprement dite, est la deuxième, car c'est là que s'opère le passage du sensible à l'intelligible. Saint Thomas explique la possibilité d'un tel passage : a) subjectivement,<sup>(2)</sup> car et le sens et l'intelligence appartiennent à la même âme; b) objectivement, par la proportion entre la nature de l'âme et le contenu de l'image.<sup>(3)</sup> La collaboration entre l'intellect agent et le phantasme a lieu dans un double rapport de causalité : le phantasme fournit la "matière" de la connaissance, l'objet qui deviendra universel grâce à son illumination par l'intellect agent et, d'autre part, le phantasme ainsi illuminé devient cause instrumentale, au moyen de laquelle l'intellect agent fournit à l'intellect possible l'espèce im-<sup>(4)</sup> presse, car l'intelligence ne pense les essences intelligibles que dans les phantasmes.<sup>(5)</sup>

4) L'intelligence comme faculté spirituelle : son objet.

Le fait même de l'abstraction, comme élément essentiel

- (1) - Contra Gentiles, I, c. 53; IV, c. 11.
- (2) - Ia Pars, q. 77, in toto.
- (3) - Ia Pars, q. 79, a. 4, 4m.
- (4) - Quaest. Quodl., q. 8, a. 3; Ia Pars, q. 85, a. 1, 4m.
- (5) - De Anima, III, c. 7, 13b; Ia Pars, q. 84, a. 6-7.

de la connaissance humaine, nous aidera à mieux préciser quel est l'objet de l'intelligence. Il nous faut, encore une fois, partir des données de notre expérience interne. Dans la connaissance sensitive, nous atteignons les choses sensibles et, dans ces objets, l'intelligence saisit quelque chose qui dépasse le niveau de la connaissance sensible : elle saisit le "ce que c'est" des choses, autrement dit, leur essence ou quiddité. L'essence abstraite des choses sensibles est donc l'objet propre de l'intelligence, tandis que son objet commun c'est l'être.<sup>(1)</sup>

Mais nous venons de voir que la connaissance intellectuelle atteint son objet par abstraction, en séparant tous les éléments qui l'individualisent et le singularisent pour ne retenir que sa nature propre. D'autre part, c'est la matière qui constitue le principe d'individualisation, car une même forme donne lieu à des individus différents selon qu'elle informe des portions différentes de la matière.<sup>(2)</sup> Par l'abstraction donc, l'intelligence dépasse l'ordre de l'individualité et porte en premier sur l'universel comme tel.

Ceci nous montre déjà à quel point l'intelligence est une faculté spirituelle. Le connu est dans la connaissance selon

- (1) - De Anima, III, c. 4; in De Anima, III, l. 8. - Quant à l'être comme objet commun : "Illud quod intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens." De Ver., q. 1, a. 1. Cf. Ia Pars, q. 5, a. 2; q. 79, a. 7; q. 87, a. 3; Ia-IIae, q. 94, a. 2; in Meta., IV, l. 6, n. 605; De Pot., q. 9, a. 7, 15m; Contra Gentiles, II, c. 98.
- (2) - In de Gener., I, l. 13, n. 95.

la mode propre de ce dernier; par conséquent, il devra exister une proportion entre l'universalité de l'objet et la puissance de connaître, "quia potentia cognoscitiva proportionaliter cognoscibilis". (1) Cette puissance devra donc être dégagée de la matière pour pouvoir recevoir en elle la forme de l'objet. "La forme

intelligible, dans notre esprit, représente la chose quant à sa nature spécifique, nature qui peut être participé infiniment par des êtres particuliers. De là vient que notre intellect, au moyen du concept d'homme, connaît en quelque sorte une infinité d'hommes. Mais il ne les connaît pas selon qu'ils se distinguent les uns des autres; il les atteint seulement dans la nature commune d'espèce. C'est que la forme intelligible, en nous, ne représente pas les hommes quant à leurs éléments individuels, mais elle représente seulement les éléments de l'espèce". (2)

La spiritualité de l'intelligence est rendue manifeste par plusieurs signes, dont voici trois : 1) la main : par le fait de saisir les essences universelles, l'âme est en puissance à une infinité d'actes. C'est pourquoi il aurait été impossible de lui fixer des jugements instinctifs ou des moyens déterminés de protection, défense, etc., qui auraient des fins particulières. Au lieu de tous ces instruments, l'homme possède naturellement la raison et la main, qui est appelée par Aristote "ὄργανον

(1) - La Pars, q. 84, a. 7, c.

(2) - La Pars, q. 14, a. 12, c. Trad. de A. D. Serpillanges.

ὄργανον", car grâce à elle l'homme peut se fabriquer des outils de toutes sortes et pour une infinité d'usages; 2) les contraires : dans la réalité, les contraires ne peuvent se trouver en un seul et même être, simultanément et sous le même rapport, (par exemple, Socrate ne peut être à la fois malade et en bonne santé). Mais, dans l'intelligence, la science des opposés ne requiert pas cette extériorité : ils sont conçus l'un par une certaine négation de l'autre, si bien que celui qui est affecté de la négation comprend en lui le terme positif; 3) la négation : elle est un signe de l'esprit; elle n'est pas dans les choses.

Certes, les différentes négations procèdent de la réalité objective, mais leur discernement est un acte de l'intelligence qui révèle autre chose que la matérialité des êtres concrets. Même les opérations logiques de division et de définition impliquent la négation.

L'âme intelligible est donc une forme simple et non un composé, car elle connaît la nature des choses d'une façon absolue, par exemple, la pierre sous son aspect universel de pierre; la forme de la pierre se trouve dans l'âme sous sa raison formelle (secundum propriam rationem formalem). Si l'âme intellectuelle n'était qu'un composé de matière et de forme, la forme des choses serait reçue en elle en tant qu'individuelle et, donc, l'intelli-

(1) - La Pars, q. 76, a. 5, 1m. Cf. aussi De Part. Anim., I, IV; De Anima, III, c. 8, 431b26; in De An., III, I, 13, n. 789; Saint Albert, De Animalibus, ch. 14 (éd. Borgnet, vol. 12).

gence ne connaîtrait que le singulier, ce qui contredit notre expérience. <sup>(1)</sup> En plus, si l'âme intellectuelle était composée de matière et de forme, en raison de la détermination de sa matière elle serait incapable de recevoir en elle la forme des êtres dont la nature est différente de la sienne. Elle ne serait point "quoddammodo omnia", puisqu'elle ne pourrait partager les qualités

<sup>(2)</sup> sensibles de tous les êtres matériels; elle serait comme le sèch, qui ne reçoit qu'une espèce déterminée de qualité sensible. Enfin, dire d'une puissance qu'elle possède une nature matérielle revient à dire qu'elle connaît par le moyen d'un organe.

Aristote et Saint Thomas ont montré clairement que l'opération de l'intellect possible est intrinsèquement indépendante du corps, ce qui leur permettra plus tard d'affirmer que l'âme raisonnable est incorruptible et, par conséquent, immortelle. Que l'impassibilité de la faculté sensible et celle de la faculté intellectuelle ne se ressemblent pas, cela est clair, dès qu'on porte son attention sur les organes sensoriels et sur le sens. Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation trop forte : par exemple, on ne perçoit pas le son, à la suite de sons intenses, pas plus qu'à la suite de couleurs et d'odeurs puissantes on ne peut voir ou sentir.

(1) - Ia Pars, q. 75, a. 5; Sent., I, d. 8, q. 5, a. 2; II, d. 17, q. 1, a. 2; Contra Gentiles, II, c. 50; Quodl., 3, q. 8; 9, q. 4, a. 1; Q. D. de An., a. 6.

(2) - In De Anima, III, l. 13, n. 789.

Au lieu que l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, ne se montre pas moins capable, bien au contraire, de penser les objets qui le sont plus faiblement. La faculté sensible, en effet, n'existe indépendamment du corps, tandis que l'intellect en est séparé. <sup>(1)</sup>

##### 5) La Connaissance du singulier.

De tout ce qui précède, on peut conclure que l'intelligence humaine est une faculté spirituelle qui a pour objet l'universel, soit la quiddité abstraite des choses sensibles, soit l'être incommuni. Mais si on veut appliquer ces données générales au problème de la délibération ou conseil, une objection se pose immédiatement : Comment est-il possible qu'une puissance ayant pour objet l'universel puisse diriger l'agir humain, alors que les actions sont singulières par leur nature même ? <sup>(2)</sup> Operationes sunt circa singularia. Il faut donc essayer de voir comment l'intelligence peut atteindre le singulier en tant que tel.

(1) - De Anima, III, c. 4, 429a30-65; In De An., III, l. 7; Contra Gentiles, II, c. 56-59 et 68ss; Q. D. de An., a. 1 et 2; De Spir. Cr., a. 2 et 3; Ia Pars, qs. 75 et 76. - Pour la question de l'immortalité de l'âme, cf. : Ia Pars, q. 75, a. 6; Sent., II, d. 19, a. 1; IV, d. 50, q. 1, a. 1; Contra Gentiles, II, c. 79ss; Quodl., 10, q. 3, a. 2; Q. D. de An., a. 14; Comp. Theol., c. 84.

(2) - Ia-IIae, q. 77, a. 2, 1m.; De Ver., q. 22, a. 4, 3m.

La connaissance de l'universel comporte un certain retour de la raison à l'image ou phantasme, puisque la quiddité des choses sensibles n'existe que dans les individus concrets. (1) Quant à la connaissance du singulier matériel, c'est le retour nécessaire de l'intelligence au phantasme qui la rend possible. Il ne s'agit pas d'une connaissance exhaustive du singulier, puisque, comme le dit Saint Thomas, une telle connaissance "non est de perfectione intellectus creati nec ad hoc eius naturale desiderium tendit." (2) Dans le De Veritate, q. 10, a. 5, c., nous lisons : "Mens singulari cognoscit per quandam reflectionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, reddit in cognitionem sui actus, et ulterius in phantasmatum a quo specios est abstracta". (3) Dans la connaissance de l'universel, le singulier est contenu d'une façon confuse et le phantasme n'est que le terme a quo, tandis que dans la connaissance du singulier, l'intelligence se tourne vers le phantasme (terme ad quem) et connaît distinctement ce qui était contenu confusément dans la species impressa.

Dans l'agir humain, l'intellect pratique doit recourir à la vis cogitativa pour connaître l'opérable ut sic : "Ad istum

- (1) - Ia Pars, q. 84, a. 7, c.
- (2) - Ia Pars, q. 12, a. 8, 4m.; q. 14 in toto; In Ethic., VI, l. 3, n. 1145ss.
- (3) - In De An., III, l. 8, n. 712-713; Ia Pars, q. 86, a. 1; De Ver., q. 10, a. 5, 5m; q. 2, a. 6, 3m.

sensum, idest interiorum, magis pertinet prudentiam, per quam perficitur ratio particularis ad recto existimandum de singularibus intentionibus operabilium." (1) "Vis cogitativa vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus." (2)

Dans l'ordre d'intention, le rôle de la ratio particularis devient très réduit, puisque la singularité est ici une condition de désirabilité, et comme il ne s'agit pas ici d'une singularité matérielle, on n'a pas besoin de la fonction concrétisante propre à la cognitive. (3) Mais dans l'ordre d'élection, tout se passe différemment. Le choix et les actes préparatoires portent sur les opérations singulières du sujet (de his quae per nos aguntur). (4) L'activité de la cognitive devient ici beaucoup plus nécessaire et implique une conversio ad phantasmatum speciale de la part de l'intelligence. Dans le syllogisme prudentiel, par exemple, la cognitive influence en certifiant la nature délec-

- (1) - In Ethic., VI, l. 7, n. 1215.
- (2) - In Ethic., VI, l. 9, n. 1255.
- (3) - "Ad secundum dicendum, quod quamvis appetitus semper intendat ad aliquid in rerum natura existens, quod est per modum particularis, et non universalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehensionem alicujus universalis conditionis; sicut appetimus hoc bonum ex ac consideratione qua consideramus simpliciter bonum esse appetendum; quandoque vero per apprehensionem particularis secundum suam particularitatem. Et ideo sicut appetitus ex consequenti distinguitur per differentiam apprehensionis quam sequitur, ita ex consequenti distinguitur per universale et particulare." De Ver., q. 22, a. 4, 2m.
- (4) - Ia-IIae, q. 13, a. 4.



table ou perniciieuse de l'acte concret à poser et conditionne même le jugement de la raison quant aux biens délectables. (1)

Ce point concernant le rôle de la cogitative devra être approfondi lorsqu'on parlera de la nature de la délibération.

Pour connaître simultanément plusieurs objets, l'intelligence humaine doit pouvoir les ramener à une certaine unité. L'homme ne peut concevoir des choses différentes que par diverses formes ou images intellectuelles, car son intelligence ne peut pas être, à la fois, informée en acte par diverses formes, en vue de concevoir par elles. La raison en est que l'unité d'opération exige l'unité d'objets. Par contre, si des choses nombreuses peuvent être conçues au moyen d'une seule forme intelligible, elles pourront être saisies dans un seul acte d'intelligence comme, par exemple, lorsque la raison connaît le sujet et le prédicat dans une même proposition (per modum unius). (2)

(1) - Ia-IIae, q. 77, a. 2, lm.

(2) - "Respondeo. Dicendum quod intellectus quidem potest multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum; dico autem per modum unius vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cuiusque actionis consequitur formam quae est actionis principium. Quaecumque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quaecumque vero intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et huius ratio est, quia impossibile est idem subiectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius

Si on applique ce qui précède à l'ordre de l'agir humain, on voit facilement qu'il est impossible à l'intellect pratique de saisir simultanément les différents moyens qui pourraient se présenter en vue d'atteindre une fin donnée. Au contraire, la raison devra découvrir et analyser attentivement un moyen après l'autre, pour en déterminer lequel est le meilleur. Ce qui nous prouve déjà la nécessité du conseil.

#### 6) La Potentialité de l'intelligence.

Nous avons vu que l'intelligence, faculté spirituelle, a pour objet l'universel qu'elle saisit au moyen de l'abstraction. Mais l'intelligence humaine a un autre caractère essentiel : sa potentialité. Le fait de la connaissance nous laisse entrevoir une double potentialité, l'une du côté de l'objet connu, l'autre du côté de la puissance cognitive. Les objets qui se présentent à la considération de l'intelligence sont des êtres composés de matière et de forme. A partir de la connaissance du singulier, c'est-à-dire des qualités sensibles, l'intellect agent abstrait de l'image ainsi formée l'espèce intelligible dans laquelle l'intellect possible connaît (ut quo intel-

(1) - Generis, quia sunt perfectionis unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendo diversa in actu."

Ia Pars, q. 85, a. 4, c.; q. 12, a. 10; q. 58, a. 2. Cf. Ch. De Koninck, La notion de l'identique chez Meyerson, éd. M. Doyon, Québec, 1964.

(1)  
lectus intelligit). Parce qu'il s'agit de formes engagées dans la matière, elles ne sont intelligibles qu'en puissance et non actuellement; c'est la raison pour laquelle notre connaissance est abstraitive. La quiddité des choses sensibles ne peut être saisie que par le dépouillement progressif des qualités sensibles qu'elle informe.

Voyons maintenant ce qui se passe du côté du sujet.

Notre intelligence passe de la puissance à l'acte. Tout ce qui passe de la puissance à l'acte, n'arrive pas d'emblée à son acte parfait mais doit traverser des états intermédiaires et imparfaits. Dans l'ordre de la connaissance, l'acte parfait est la science, par laquelle nous atteignons les réalités d'une façon distincte et précise (distincte et determinate). Par contre, l'acte incomplet qui la précède ne fournit qu'une connaissance indistincte et confuse (sub quadam confusione), car ce qui est ainsi connu l'est sous un certain rapport, en acte, et sous un autre, en puissance. C'est pourquoi Aristote dit, dans la Physique, que "ce qui est d'abord connu et certain, l'est d'une manière assez confuse; mais ensuite nous distinguons avec netteté les principes et les éléments." Or, connaître une chose qui renferme plusieurs éléments sans avoir une connaissance propre de ceux-ci, c'est connaître confusément, comme par exemple,

(1) - la Pars, q. 85, a. 2, c.

(2) - In Phys., I, l. 1; In Post. Anal., I, l. 4.

quand on connaît l'animal comme tel sans le saisir distinctement comme rationnel ou irrationnel. La raison de ceci est claire; celui qui connaît une chose de manière confuse est en puissance à savoir le principe de distinction, comme celui qui connaît le genre est en puissance à saisir la différence spécifique.

(1)

Ce passage progressif de la puissance à l'acte implique pour l'intelligence humaine un cheminement pénible, car elle peut facilement tomber dans l'erreur, même dans la première opération, qui comporte déjà une certaine ratiocination. On peut affirmer de la puissance cognitive ce que Saint Thomas dit de tout l'homme : "Les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers, aussi n'ont-elles d'actions et de puissances que peu nombreuses et strictement déterminées.

L'homme peut arriver au bien universel et parfait, car il peut obtenir la béatitude. Il occupe cependant le dernier rang parmi les êtres à qui la béatitude convient naturellement. Aussi l'âme humaine a-t-elle besoin de nombreuses opérations et de puissances d'ordre différent. Les anges ont moins de diversité de puissances. En Dieu il n'y a ni puissance, ni diversité, ni action distincte de son essence." (3) Les Pères de l'Eglise appelaient l'homme  $\sigma\pi\iota\zeta\omega\nu$  et "microcosmos", pour signifier que son être est à

(1) - la Pars, q. 85, a. 3.

(2) - la Pars, q. 85, a. 6; In Phys., I, l. 1, n. 10; In Ev. Joan., I, l. 1, n. 26.

(3) - la Pars, q. 77, a. 2, c. Trad. du P. Wébert, O.P.

la frontière du monde spirituel et du monde corporel, la raison pour laquelle sa nature est douée d'un si grand nombre de puissances, est qu'elle réunit celles de deux mondes.

Un texte de la Summa Theologica (Ia Pars, q. 85, a. 5, c),

aide encore mieux à saisir l'infirmité de notre intelligence : "Il est nécessaire à l'intelligence humaine de procéder par composition et division. Passant de la puissance à l'acte, elle ressemble aux êtres soumis à la génération qui n'ont pas immédiatement toute leur perfection, mais l'acquière dans un devenir. Pareillement, l'intelligence humaine n'obtient pas dès la première appréhension la connaissance parfaite d'une réalité, mais elle en connaît d'abord quelque chose, par exemple, la quiddité qui est l'objet propre et premier de l'intelligence, puis les propriétés, les accidents, les modes d'être qui ont rapport à l'essence de cette réalité. Et à cause de cela, l'intelligence doit unir les éléments connus, ou les séparer, et ensuite, d'un jugement affirmatif ou négatif passer à un autre, ce qui est raisonner."<sup>(1)</sup>

On voit donc, qu'à la différence des substances séparées qui connaissent immédiatement et totalement les choses par une saisie intuitive de leur essence et de leurs propriétés, l'intelligence humaine est un véritable "intellectus obumbratus" - Elle doit multiplier ses opérations et ses moyens de connaître

(1) - Ia Pars, q. 85, a. 5. Trad. du P. Wébert, O.P.

en vue de passer de ce qui est plus connu de nous à ce qui est plus connaissable en soi.

## 7) Conclusion.

L'intelligence humaine est donc une faculté spirituelle de connaître, distincte du sens, et qui a pour objet le verum universale (soit la quiddité des choses sensibles, soit l'être in commun). Cet objet n'est pas atteint par une intuition mais par l'abstraction des espèces intelligibles qui sont nos moyens de connaissance. On a vu aussi que la connaissance du singulier implique la conversio ad phantasmatum et l'action complémentaire de la cogitative par rapport à l'intellect pratique et au discours prudentiel. L'intelligence est actualisée progressivement et passe ainsi du commun au propre, du confus au distinct, démarche qui suppose une multiplicité d'opérations.

Ces caractères nous permettent déjà de voir pourquoi en vertu de la nature de son intelligence, il est nécessaire à l'homme de délibérer. Maintenant, il sera nécessaire d'analyser la volonté humaine.

LA VOLONTÉ HUMAINE

L'analyse de la ratio nominis de la délibération nous a montré quelle porte sur les actes humains; il s'agit, en somme, d'un discours visant à déterminer s'il faut poser tel acte ou tel autre acte ou encore à arrêter comment une chose pourrait être faite. Le conseil se rattache, par conséquent, à l'ordre pratique, à l'ordre prudentiel. Mais qui dit ordre pratique dit rapport à la volonté. Voyons donc quel est le rapport précis entre la volonté et la délibération.

La volonté est d'abord un appétit, c'est-à-dire une inclination consécutive à la forme du sujet. Il faut voir aussi son objet, qui est le bien. Puis examiner la volonté en tant que nature pour voir si elle incline nécessairement à certains biens, et dans quelle mesure; ce qui exige une analyse des différents biens qui sollicitent la volonté. Pour finir, nous nous attacherons au problème de la liberté de l'homme, car l'indétermination de l'intelligence en face des différents moyens susceptibles d'être choisis, est à la racine de la délibération et du conseil.

1) L'appétit suit la forme.

"Omnis appetitus sequitur formam". Tout appétit est une inclination consécutive à la forme du sujet, parce qu'à toute forme suit une inclination. (1) Le principe de toute opération est

(1) - Ia Pars, q. 19, a. 1; q. 80, a. 1; q. 26, a. 1; q. 40, a. 3; De Malo, q. 16, a. 2; q. 6; Sent., II, d. 27, q. 1, a. 2.

la forme par laquelle un être est en acte, puisque "omne agens agit in quantum est actu". Et le mode de l'opération sera proportionné au mode de cette forme :

S'il y a une forme ne venant pas de l'agent lui-même, elle est cause d'une opération dont l'agent n'est pas maître; tandis que si l'agent agit par sa forme, il aura par le fait même la maîtrise de son opération. Or, les formes naturelles d'où proviennent les mouvements et les opérations naturelles, n'ont pas leur source dans les êtres dont elles sont les formes, mais totalement dans des agents extérieurs; dès là que c'est par la forme naturelle que tout possède son être naturel et que rien ne peut être pour soi cause d'existence. Par conséquent, les êtres qui sont naturellement ne se meuvent pas par eux-mêmes, comme le corps lourd ne se meut pas mais est mis vers le bas par le principe dont il tient la forme. De même chez les animaux sans raison, les formes motrices sensorielles ou imaginatives sont imprimées en eux par les sensibiles extérieurs, qui agissent sur les sens et elles sont jugées par un principe d'estimation naturelle. Et donc, bien que l'on puisse dire d'une certaine manière, qu'ils se meuvent (car une partie meut l'autre), le mouvement n'est pas en eux de par eux-mêmes, mais vient des sensibiles extérieurs et de la nature elle-même. On dit qu'ils se meuvent en tant que l'appétit meut leurs membres, et cela ils l'ont de plus que les minéraux et les plantes, mais, en tant que l'exercice lui-même de l'appétit résulte nécessairement en eux des formes reçues par le sens et dans le jugement de l'estimation naturelle, ils ne sont pas la cause de leur mouvement, et donc, ils n'ont pas la maîtrise de leurs actes. Quant à la forme intelligible, par laquelle agit la substance intellectuelle, elle vient de l'intellect lui-même, car c'est lui qui l'a conçue et d'une certaine façon élaborée, comme on le voit dans la forme artistique que l'artiste conçoit et met au point, et par laquelle il opère. Les substances intellectuelles se meuvent donc à leurs opérations comme ayant la maîtrise de leurs actes. Par conséquent, elles sont douées de volonté. (1)

(1) - Contra Gentiles, II, c. 47. Trad. de M. Corvez, O.P.

Dans ce qui précède, on peut saisir la différence entre l'appétit naturel qui suit une forme naturelle, propre aux êtres qui sont dénués de connaissance, comme les pierres et les plantes, et l'appétit élicite ou inclination qui suit une connaissance, comme dans le cas de l'animal dont le jugement est déterminé ad unum. La brebis, par exemple, fuit le loup par une estimation de nature. Chez l'homme l'appétit s'enracine dans l'intellect lui-même; c'est l'appétit rationnel, appelé aussi volonté; car l'homme subit l'attrance de la fin connue comme telle (ut finis).<sup>(1)</sup>

2) L'objet de la volonté : le bien.

"Bonum est quod omnia appetunt."<sup>(2)</sup>

L'objet de tout appétit est un certain bien, car l'appétit est l'inclination à ce qui convient à une nature. L'appétit sensible n'a pas pour objet la raison commune de bien mais seulement un bien particulier, soit un bien simplement délectable, soit un bien singulier difficile à atteindre.<sup>(3)</sup> Mais la volonté, disions-nous, est un appétit rationnel, vu qu'elle s'enracine dans l'intelligence de l'homme (voluntas intellectum consequitur).<sup>(4)</sup> Chaque être connaissant est déterminé à son propre être par sa forme naturelle; il n'empêche qu'il reçoive les formes intentionnelles des autres réels, car l'intelligence humaine a pour objet l'universel et l'ob-

- (1) - Contra Gentiles, II, c. 48. Trad. de M. Corvez, O.P. Ia Pars, q. 59, a. 1, c.; De Ver., q. 23, a. 1.
- (2) - Ethic. Nic., I, c. 1.
- (3) - Ia Pars, q. 81, a. 2 et 3.
- (4) - Ia Pars, q. 19, a. 1, c.

jet de la volonté doit participer à cette universalité. Il faut donc dire que, non seulement la volonté a pour objet le bien et la fin, mais aussi que son objet est le bien universel saisi comme tel : le bonum in communi.<sup>(4)</sup> L'appétit rationnel diffère des autres facultés en ceci qu'il tend au bien de tout le sujet, tandis que les autres puissances tendent au bien propre qui les spécifie; c'est pourquoi Cajetan dit qu'il est nécessaire à l'homme que l'appétit rationnel vise le bien du tout, en vue de mieux l'assurer, et non seulement le bien d'une partie.<sup>(5)</sup> Du fait que

- (1) - Ia Pars, q. 48, a. 5, c.; q. 59, a. 2, c. et 2m, 3m; q. 106, a. 4, c.; q. 106, a. 2, c.; Ia-IIae, q. 1, a. 6, c.; q. 5, a. 8; q. 8, a. 1 et 2; q. 9, a. 2; q. 10, a. 2; q. 20, a. 1, q. 60, a. 1, 1m; Sent., I, d. 48, a. 2; II, d. 3, q. 3, 2m; d. 21, q. 1, a. 3; Contra Gentiles, I, c. 72, 5m et 6m; II, c. 23-24; III, c. 3 et 10 et 26; Pot., q. d., a. 15, 5m; De Malo, q. 6, c. et 6m; De Virtutibus in communi, q. 1, a. 5; Quodl., V, a. 10.
- (2) - Ia Pars, q. 48, a. 1, 2m; Ia-IIae, q. 1, a. 1, 2m; q. 7, a. 4, c.; q. 9, a. 3; q. 18, a. 6 et 7; q. 19, a. 2, 1m; q. 20, a. 1; q. 72, a. 1, 1m; Ia-IIae, q. 8, a. 8; q. 23, a. 8; q. 110, a. 1; q. 122, a. 2; Contra Gentiles, I, c. 72, 5m.
- (3) - Ia Pars, q. 59, a. 4; q. 80, a. 2, 2m; q. 82, a. 4; Ia-IIae, q. 1, a. 2, 3m; q. 2, a. 7 et 8; q. 9, a. 1; q. 10, a. 1; Ia-IIae, q. 24, a. 1; q. 25, a. 2; III, q. 19, a. 3; Contra Gentiles, III, c. 23; De Ver., q. 24, a. 7; q. 25, a. 1; De Malo, q. 8, a. 3; q. 16, a. 8; De Virtutibus in communi, q. 4, a. 2, c. et 1m.
- (4) - Ia Pars, q. 19, a. 9; q. 48, a. 1, 2m et 1m; q. 80, a. 2, c. et 1m; q. 32, a. 3, 2m, et a. 4, c.; Ia-IIae, q. 8, a. 1; q. 13, a. 5, 2m; q. 19, a. 1, 3m; q. 20, a. 1, 1m; q. 27, a. 2; q. 76, a. 1, 3m; Sent., I, d. 48, q. 4; Sent., II, d. 39, q. 3, a. 3; Contra Gentiles, c. 72, 74, 81 et 95; II, c. 24 et 27; III, c. 26, 85, 88 et 107; De Ver., q. 22, a. 9, 6m; De Pot., q. 2, a. 3, 3m; q. 10, a. 2; De Malo, q. 3, a. 3; De Virtutibus in communi, q. 1, a. 5, 2m; q. 4, a. 6, c.; a. 8, 13m; q. 2, a. 3, 12m; Quodl., 3, 27, c.
- (5) - Cajetan, In De Anima, vol. II, p. 116, éd. Coquelle,

la volonté vise le bien total du sujet, il s'ensuit que c'est la volonté qui doit appliquer toutes les autres puissances à leur acte propre, y compris l'intelligence (movet alias potentias animae ad suos actus); il n'est que d'en appeler à notre expérience interne d'agir et de penser pour nous en assurer. (1)

Cette affirmation du bien universel comme étant l'objet de la volonté suggère immédiatement l'objection suivante :

Comment est-il donc possible que la volonté pose des actes humains, qui sont singuliers et non universels, comme le dit Saint Thomas à plusieurs reprises ? D'autre part, Saint Thomas montre que l'objet de l'intelligence est plus noble que celui de la volonté car "ratio apprehendit aliquid in universali; sed appetitus tendit ad res quae habent esse in particulari". (2) Comment expliquer cette divergence ? En tant que puissance de la partie spirituelle de l'âme, la volonté ne dépend pas de l'organe et son objet n'est pas déterminé comme celui des sens, car elle porte sur le bonum ut sic. (3) Cajetan établit une distinction très im-

Angelicum, Roma, 1926. Cf. J. Boulay, "Quelques notes à propos des vertus morales", pp. 20-25, Laval Théologique et Philosophique, 1960, No. 1.

(1) - Ia-IIae, q. 9, a. 1, q. et 3m; De Ver., q. 14, a. 1 et 2; q. 22, a. 2; De Malo, q. 4, a. 2, c.; a. 6, c. et 10m. et 12m. A propos de l'expérience interne, lire Ch. De Koninck, Introduction à l'étude de l'âme, Laval Théologique et Philosophique, 1947, No 1, p. 32.

(2) - Ia-IIae, q. 66, a. 3, c.

(3) - De Ver., q. 15, a. 2.

(4) - De Ver., q. 25, a. 1.

portante entre l'objet per se de la volonté et son objet permissive seu participative :

Ad objecta autem in oppositum dicitur quod praesens sermo non comparat rationem appetitui in specie : sed appetitui communi voluntati, irascibili et concupiscibili. Unde patet quod, sicut ratio per se primo est universalis, et reflexe particularis; ita appetitus per se respicit res in particulari; permissive, in quantum intellectivus est, respicit universale. Comparatio fit secundum primaria, non secundum secundaria objecta. Dicitur secundo quod, quia appetitus hoc ipsum quod tendit in universale, habet a ratione; ideo ratio quae ex se ipsa hoc habet, etiam in hoc est nobilior. Et ut excludatur omnis cavillatio, dicito quod vis rationalis consistat in hoc, quod ratio tendit ex se in universale, ita quod habet ipsum ut proprium. Quod nulli alteri convenit : quia appetitus, si tendit in universale, habet hoc ex alio, et ut communicatum, et participative. (1)

Nous voyons donc que l'appétit comme tel incline vers le particulier et il ne tend vers le bien universel qu'en tant que la volonté s'enracine dans l'intelligence. La perfection de la volonté se réalise dans le particulier, parce que, à l'opposé de l'intelligence qui s'achève en attirant le vrai à elle (aliquo modo est in cognoscendo), la volonté tend vers le bien qui est dans les choses mêmes (actus potentiae terminatur ad rem in propria natura) et, par conséquent, le bien se trouve participer dans les singuliers. Un signe de ceci est le fait que la pruden-

(1) - Cajetan, In Ia-IIae, q. 66, a. 3, n. 5. Cf. Boulay, art. cit., p. 269-274.

(2) - De Ver., q. 2, a. 13, 10m; q. 4, a. 8; q. 14, a. 1, 3m; a. 5, 5m; a. 11, 4m; q. 15, a. 2; q. 22, a. 11, q. 26, a. 3.

ce est l'habitus le plus parfait dans l'ordre pratique : elle tend en effet vers le singulier ut sic et le réalise; la perfection de l'intellect pratique se définit dans la ligne de la création progressive de l'universel au particulier. En raison de ceci, la prudence ne peut être appelée "sagesse" qu'en un sens très large, car la sagesse porte de soi sur le nécessaire et non sur le contingent. Nous voyons déjà l'extrême dissimilitude qui existe entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique.

Un dernier point. Nous avons dit que la volonté, comme tout appétit, tend vers le bien. Mais comment sait-elle que tel objet est un certain bien pour le sujet ? "Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur."<sup>(2)</sup> La volonté est une puissance aveugle et elle a besoin qu'une autre faculté lui montre quel est le bien à réaliser et le mal à éviter. L'intelligence, puissance cognitive, appréhende le bien comme tel et le présente à la volonté pour qu'elle le désire. C'est dans ce sens que l'intelligence meut la volonté, en lui présentant un objet comme étant bon et désirable. Pour la volonté, il y a deux façons d'être en puissance : l'une qui consiste à agir ou à ne pas agir (ordre d'exercice), l'autre, à faire ceci ou cela (ordre de spécification). L'intelligence meut la volonté dans la ligne de la cau-

(1) - In Ethic., VI, n. 1186-88, n. 1264 et n. 1290.

(2) - De Ver., q. 24, a. 2.

salité formelle et finale et dans l'ordre de spécification.<sup>(1)</sup>

Dans l'ordre d'exécution, par contre, la volonté se meut elle-même, et par le vouloir de la fin elle applique toutes les autres puissances à leur objet particulier en vue de réaliser le bien du sujet.<sup>(2)</sup>

### 3) La volonté comme nature.

La volonté est une certaine nature et, par conséquent, certaines choses lui appartiennent naturellement. "Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit; quia omne quod in rebus inventitur, natura quaedam dicitur."<sup>(3)</sup> Mais il faut savoir si la volonté en tant que nature incline nécessairement aux différents biens. Si par "nécessité" on entend "ce qui ne peut pas ne pas être", il s'agit d'une nécessité essentielle ou absolue, par exemple, la somme des angles d'un triangle est égale à deux angles droits. La nécessité peut aussi avoir son origine dans la cause finale (par exemple, on n'atteint pas telle fin si on n'emploie pas tel moyen particulier), ou dans la cause efficiente, quand un être est obligé par un autre, de telle sorte qu'il ne peut pas faire autrement (par exemple, la

(1) - Ia-IIae, q. 9, a. 1, c.; Ia Pars, q. 17, a. 1; q. 82, a. 4; De Ver., q. 14, a. 1 et 2; q. 22, a. 2; De Malo, q. 4, a. 2, c. et 13m; q. 6, c. et 10m, 12m.

(2) - Ia-IIae, q. 9, a. 3, c.; Ia Pars, q. 82, a. 4, c.; De Ver., q. 22, a. 9, c. et 1m; De Malo, q. 3, a. 3, c.; q. 6, c. et 1m.

(3) - De Ver., q. 22, a. 5, c.; Ia-IIae, q. 10, a. 1, 1m.

pièce jetée par la main). Celle-ci est nommée nécessité de contrainte (necessitas coactionis), celle-là est nommée nécessité de la fin (necessitas finis) ou utilité (utilitas). La nécessité de contrainte s'oppose à l'inclination naturelle de l'être et la violence; dans le cas de la volonté, en tant qu'elle est une certaine nature, la nécessité de contrainte est inadmissible car aucun acte volontaire ne pourrait s'ensuivre. Par contre, la nécessité de la fin n'implique pas de violence pour la volonté, même dans le cas où un seul moyen s'impose en vue d'atteindre telle fin déterminée. (1)

De la même façon que l'intelligence adhère fermement aux premiers principes, ainsi la volonté tend naturellement à certains biens, car la fin dans l'ordre pratique joue le même rôle que les principes dans l'ordre spéculatif. (2)

On peut se demander si la volonté tend naturellement, i.e., nécessairement, vers tout ce qu'elle désire. Saint Thomas répond à cette question en comparant l'intelligence à la volonté. De même que l'intelligence adhère naturellement et nécessairement aux premiers principes, ainsi la volonté à la fin dernière. Or, il y a des vérités qui n'ont pas de relation nécessaire avec les premiers principes (par exemple, les propositions contingentes), et d'autres qui s'imposent à son assentiment avec nécessité. De la même façon, la volonté adhère nécessairement à certains

(1) - Ia Pars, q. 82, a. 1, c.; Ia-IIae, q. 10, a. 1, Sent., II, d. 25, a. 2; De Ver., q. 22, a. 5.

(2) - In Phys., II, l. 15, n. 5.

biens, comme le bonheur ou fin ultime, mais pas à aucun des autres biens qui n'ont pas un rapport nécessaire au bonheur. Les biens nécessaires doivent être représentés comme nécessaires pour qu'ils puissent attirer efficacement la volonté. (1)

Considérons maintenant quels sont les biens qui attirent nécessairement la voluntas ut natura. Dans la Ia-IIae, q. 10, a. 1, Saint Thomas énonce que "naturel" se dit de tout ce qui est propre en raison de la substance, comme les premiers principes sont naturels à l'intelligence. Ainsi, le principe du mouvement de la volonté devra être quelque chose de naturellement voulu. Il y a trois biens de cette sorte : 1) le bonum in communi, objet formel de la volonté, car cette puissance tend naturellement à son objet qui est le bien connu selon la ratio universalis boni; 2) la fin dernière, bien connu et opérable par l'agent : c'est le bien vers lequel tous les autres convergent (res specificantur a fine), car il est le bonum perfectum; et 3) tous les autres biens qui constituent autant de moyens nécessaires en vue d'atteindre la fin ultime et qui se rattachent au triple ordre humain : esse - vivere - intelligere. (2)

(1) - Ia Pars, q. 82, a. 3, c.; De Malo, q. 3, a. 3; Perihier., I, l. 14.

(2) - Ia-IIae, q. 10, a. 1, c.; Ia Pars, q. 42, a. 2; De Ver., q. 22, a. 5 et 9; De Malo, q. 18, l. 5m.



4) La liberté.

Nous avons parlé tout à l'heure d'ordre de spécification et d'ordre d'exécution. Selon ce dernier, aucun objet ne peut mouvoir nécessairement la volonté; en effet, la volonté applique toutes les autres puissances à leur objet propre et, comme toute appétition suit une connaissance, la volonté peut refuser d'appliquer l'intelligence à connaître et, de cette façon, rester immobile. Mais selon l'ordre de spécification, si on présente à la volonté un bien parfait et total, le sujet ne pourra pas se porter vers un autre objet. En dehors du bonum perfectum, aucun bien limité ne peut attirer nécessairement la volonté parce qu'il n'est qu'une participation contractée de la bonté totale; la volonté reste indifférente à son égard. Même les biens nécessaires à la fin ultime, le sujet devra se les représenter comme étant nécessaires, faute de quoi ils n'attireront pas suffisamment l'appétit. L'homme in statu viae n'est même pas contraint à aimer Dieu car la connaissance qu'il a de lui est trop imparfaite.<sup>(1)</sup>

Quant à l'appétit sensible, il ne réussit à mouvoir la volonté qu'à travers l'objet (i.e. dans l'ordre de spécification), car tout bien pour être désirable doit réunir deux éléments :

1) posséder une certaine perfection actuelle, et 2) être propor-

(1) - Ia-IIae, q. 10, a. 2, c.; Ia Pars, q. 80, a. 1; q. 82, a. 1, 2m; De Ver., q. 22, a. 5 et 6; De Malo, q. 6; Cajetan, in Ia-IIae, q. 10, a. 2.

tionné au sujet. Etant donné que les dispositions individuelles dépendent du mouvement des appétits, à proportion que ces dispositions sont modifiées, le bien présenté peut apparaître plus ou moins désirable selon le cas.<sup>(1)</sup>

Nous venons de voir que la volonté humaine tend à certains biens nécessaires, tandis que d'autres ne l'attirent pas également. Ceci pose le problème de la liberté chez l'homme, dont nous avons tous l'expérience interne la plus certaine; il faudra donc s'y arrêter brièvement. Saint Thomas montre qu'il y a dans la volonté une triple indétermination : 1) quant à l'objet : ce qui concerne les moyens qui s'ordonnent à la fin ultime, car "ad finem ultimum multis viis perveniri potest et diversis diversae viae competunt pervenienti in ipsum"; 2) quant à l'acte :

tout objet peut être voulu ou n'être pas voulu, ce qui se rattache à l'ordre d'exercice; 3) quant à l'ordre à la fin : puisque la volonté peut se porter vers un bien qui conduit réellement à la fin véritable, mais elle peut se porter aussi vers un bien apparent, "et sic tendit in non ens sub ratione boni".<sup>(2)</sup> De cette

triple indétermination naissent trois formes de liberté, bien que la dernière ne soit, à proprement parler, qu'un signe de la liber-

(1) - Ia-IIae, q. 10, a. 3.

(2) - De Ver., q. 22, a. 7, c.; Ia Pars, q. 19, a. 9, c.; q. 82, a. 2, 1m; Ia-IIae, q. 6, a. 4, 3m; q. 8, a. 1; q. 18, a. 4, 1m; q. 19, a. 1, 1m; q. 27, a. 1, 1m; q. 29, a. 4, c.; Sent., I, d. 46, q. 2, 2m; II, d. 3, q. 3, 2m. Contra Gentiles, I, c. 95; De Ver., q. 14, a. 2, c.; q. 22, a. 6, c. et 5m, 6m; q. 24, a. 8, c.; De Malo, q. 1, a. 1, 12m; q. 3, a. 9, 1m; q. 6, 6m.

té, en même temps qu'un signe de grande imperfection, comme nous l'expliquerons plus loin.

La liberté ou le libre arbitre se définit de la façon

suyvante : "Appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate." <sup>(1)</sup> Pour qu'un acte soit libre il doit donc

être dépourvu de necessitas coactionis et de necessitas naturae, vu qu'il y a liberté proprement dite seulement eu égard aux

moyens connus comme n'étant point nécessaires. "liberum est quod causa sui est." <sup>(2)</sup> Il ne s'agit pas d'une causalité dans l'or-

dre de l'être, mais dans l'ordre de l'agir; l'homme est maître de son agir dans la mesure même où il est capable de connaître les choses en tant que bonnes et convenables pour le sujet.

C'est pourquoi Saint Thomas place dans l'intelligence la racine de la liberté humaine. "Totius radix libertatis est in ratione constituta." <sup>(3)</sup>

La liberté d'exercice (libertas contradictionis) présuppose une imperfection de la connaissance et une indétermination de la volonté. Il faut approfondir cette notion de la raison comme racine de la liberté. La cause du mouvement de l'appétit se trouve dans l'intelligence qui saisit l'objet comme bon, et

(1) - De Ver., q. 22, a. 5.

(2) - Meta., I, c. 2, 982b; Contra Gentiles, II, c. 48; De Malo, q. 6, c.

(3) - De Ver., q. 24, a. 2, c.

la volonté suit cette connaissance. Mais dans l'ordre de spécification, la plupart des objets se présentent comme n'étant que des biens particuliers, i.e., comme limités et inachevés, avec un mélange plus ou moins grand de perfection et d'imperfection. La volonté reste libre par le fait même, car l'objet présenté ne l'attire pas avec nécessité. Cette indifférence du jugement de la raison est à la base de la liberté. L'homme juge du bien ex collatione rationis, car les opérables sont singuliers par définition, tandis que l'objet de cette puissance est le verum universale. Il y a donc un certain décalage entre cet objet et la contingence de l'agir humain. "Ratio enim circa contingentia habet vim ad opposita..." Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia : et ideo circa ea iudici rationis ad inversa se habet et non est determinatum ad unum. <sup>(1)</sup> C'est le propre du jugement pratique que de rester dans une certaine indétermination (ad opposita). Le iudicium rationis qui précède le choix ne présente pas un bien général mais un bien hic et nunc considéré comme désirable, tout en tenant compte des dispositions subjectives, passions, etc. Mais le fait que tel jugement soit le dernier, c'est là une décision qui relève strictement de l'appétit. On pourra dire que le fondement éloigné de la liberté réside dans la nature spirituelle de notre intelligence et dans l'indétermination du jugement pratique, due à la distinction entre le bonum in communi et les biens particuliers, et à l'impos-

(1) - La Pars, q. 83, a. 1; De Ver., q. 24, a. 1, 2, 4, 6 et 7; De Malo, q. 6, c.; la-IIae, q. 17, a. 1, 2m.

sibilité pour notre intelligence de saisir toutes les circonstances particulières. Tandis que le fondement prochain et formel réside dans l'indifférence de la volonté en face des différents biens concrets.

Aussi, la volonté peut se prononcer pour un bien particulier de préférence à d'autres, soit en raison de la supériorité d'un bien sur les autres, soit parce qu'on considère une seule circonstance et pas les autres, soit finalement en raison des dispositions subjectives, selon le principe énoncé par Aristote <sup>(1)</sup> "qualis visusque est, talis finis videtur et."

Il importe maintenant de manifester pourquoi le choix entre le bien et le mal ne constitue pas l'essence même de la liberté contrairement à ce que plusieurs auteurs pensent. Le choix que fait l'homme des moyens ne doit pas être une décision arbitraire; c'est un acte de la liberté raisonnable, acte qui, par conséquent, doit être conforme à la raison droite. Si l'on s'en écarte, il ne saurait être l'acte parfait d'une volonté libre, tout comme le sophisme n'est pas un acte parfait de l'intelligence. La nature de l'homme tend au vrai et au bien, et de même que le jugement erroné n'est pas une qualité mais un défaut de la nature raisonnable, ainsi l'élection mauvaise n'est pas une qualité mais un défaut de la nature libre. Ce serait donc se tromper que de faire consister la nature de la liberté ou du

(1) - Ethica Nic., III, c. 5; De Malo, q. 6.

libre arbitre dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. Le libre arbitre est une propriété de la volonté faite pour le bien; il répugne donc que le mal, comme tel, soit l'objet de son inclination. Si donc la volonté embrasse le mal, c'est à cause de l'imperfection du sujet dans lequel elle réside; sujet faible par son intelligence qui peut tomber dans l'erreur par rapport aux biens apparents, et dont les dispositions corporelles suscitent des mouvements qui ne sont pas conformes aux tendances de la raison. Vouloir le mal, d'après Saint Thomas, n'est pas plus la liberté que l'action de boiter ne vient de la puissance motrice, encore que cette puissance soit requise pour que l'on boite en fait. Le pouvoir de faire le mal est un signe de la liberté, mais il n'entre nullement dans la constitution de son essence, comme la maladie ne fait pas partie de la santé, ni l'erreur de la science.

*nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his quae sunt ad finem, sicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quoniam sit quoddam libertatis signum. (1)*

(1) - De Ver., q. 22, a. 6, c.

5) Conclusion.

Nous avons vu que la liberté humaine est une puissance qui s'enracine dans l'intelligence, ayant pour objet formel le bonum in communi. En outre, la volonté tend naturellement à certains biens déterminés, tandis que d'autres ne la sollicitent pas également. Finalement, on a vu que cette volonté est libre en raison même de son indétermination en face des biens particuliers et des limitations du jugement pratique qui est incapable de saisir et de maîtriser toutes les circonstances de l'agir humain.

De tout ceci on peut tirer comme conclusion que l'acte de délibération, qui implique une recherche et une analyse des moyens, est nécessaire à l'homme en vue de se déterminer dans son agir, car il est tout à fait indispensable que le sujet examine les différents biens qui se présentent à lui comme autant de moyens possibles, en vue d'atteindre la fin ultime, faute de quoi le choix de sa volonté libre ne pourra pas s'exercer.

CHAPITRE IV

LA CONTINGENCE DE LA MATIÈRE MORALE

Après avoir considéré les caractères de la raison et de la volonté humaines qui rendent possible la délibération, il faut maintenant voir comment la contingence propre à la matière morale nécessite l'acte du consilium.

Un texte de Saint Thomas peut poser ici une difficulté.

Dans son commentaire au Perihermeneias d'Aristote, à propos des propositions portant sur les futurs contingents, Saint Thomas précise :

"Sed manifeste haec est sententia Aristotelis in hoc loco. Assignat enim rationem possibilitatis et contingentiae, in his quidem quae sunt a nobis ex eo quod sumus consiliativi, in aliis autem ex eo quod materia est in potentia ad utrumque oppositorum." (1)

En d'autres termes, la contingence a une double racine dans le réel : la matière, dans les choses naturelles, et le consilium, dans les actions humaines.

Chez les êtres naturels il y a une détermination ad unum, affirmation qui n'implique nullement une conception déterministe de la nature. Nous venons, en effet, de voir qu'Aristote pose la matière comme cause de la contingence dans

(1) - In Per., I, 1. 11, n. 183.

les êtres naturels. (1)

46

Cependant - et c'est notre difficulté, - faut-il entendre, par ce texte de Saint Thomas, que, dans les choses humaines, c'est le consilium qui est cause de la contingence. Ne faudrait-il pas dire plutôt que c'est la contingence des actions humaines qui nécessite l'acte de la délibération ?

A la fin de ce chapitre, nous verrons que l'extrême contingence de la matière morale est la raison propre du fait que le consilium est si nécessaire à l'homme. Dans une telle perspective, ce n'est plus la délibération qui est cause de contingence; elle est plutôt le signe le plus manifeste de l'existence de cette dernière, de telle façon qu'il suffit de désigner l'acte du conseil pour marquer la variabilité de l'ordre pratique.

# 1) Le rapport de l'être au bien.

Il est important de rappeler d'abord une distinction que Saint Thomas fait au sujet du bien qui divise l'être :

(1) - Une analyse de la contingence dans les êtres de la nature dépasserait de loin le but et les limites assignés au présent travail. Sur ce point il faut consulter les travaux de Charles De Koninck, Réflexions sur le problème de l'indéterminisme, Revue Thomiste, 43, année 1937, et l'ont contingent opposé au nécessaire implique un rapport au bien (nécessité); voir en outre Guy Picard, La causalité accidentelle dans la nature, éd. M. Doyon, Québec, 1966.

47

Quoique le bien et l'être soient la même réalité, ils diffèrent de nature et, par suite, ce n'est pas au même titre que l'on dit d'une chose qu'elle est être absolument (ens simpliciter) et qu'elle est bonne absolument (bonum simpliciter). Puisque être, en effet, signifie proprement être en acte et que l'acte comme tel a un ordre à la puissance, une chose est absolument être par ce qui la distingue premièrement de ce qui n'a l'être qu'en puissance. Or, c'est là l'être substantiel de chaque chose. De sorte que c'est en raison de son être substantiel (esse substantiale) qu'on dit d'une chose qu'elle est absolument. Mais par les actes surajoutés à l'être substantiel on dit d'une chose qu'elle est sous un certain rapport seulement (secundum quidd.). Être blanc, par exemple, c'est être seulement sous un certain rapport, car la blancheur ne met pas fin à ce qui est absolument en puissance, puisqu'elle advient à une réalité qui déjà préexiste en acte. Mais la notion du bien est celle d'un être parfait lequel est désirable. Dès lors le bien a nature d'achèvement. D'où il suit que c'est ce qui est parfaitement accompli que l'on dit bon absolument. Quant à ce qui n'a pas la perfection ultime qu'il devrait avoir, bien qu'il ait quelque perfection en tant qu'il est en acte, on ne peut pas dire cependant qu'il soit parfait absolument, ni bon absolument, mais seulement sous un certain rapport (secundum quidd.). De sorte que, selon son être premier qui est son être substantiel, on dit d'une chose qu'elle est absolument, et qu'elle n'est bonne que sous un certain rapport, à savoir en tant qu'elle est être. Par contre, selon son acte ultime, on dit d'une chose qu'elle est être sous un certain rapport seulement, et qu'elle est bonne absolument. Aussi, quand Boèce dit que dans les choses, autre chose est qu'elles soient bonnes et autre chose qu'elles soient, il faut l'entendre de l'être et du bien pris absolument; car selon son acte premier, un être est être absolument, tandis qu'il est bon absolument selon son acte ultime. Pourtant, par son acte premier, il est bon en quelque manière, et par son acte ultime, il est en quelque manière être. (1)

(1) - La Pars, q. 5, a. 1, 1m. Cf. Q. D. De Ver., qu. 21, a. 2, 6m, et le travail de Ch. De Koninck, Du bien qui divise l'être, Laval Théologique et Philosophique, 1954, No 1.

Cette distinction capitale entre l'ens simpliciter (qui est un bonum secundum quid) et le bonum simpliciter (qui est un ens secundum quid) se vérifie de tout être créé, car seulement en Dieu s'identifient pleinement esse simpliciter et bonum simpliciter. Or, c'est précisément dans le cas de l'homme que l'ens et le bonum sont le plus séparés, le plus "distants" entre eux. Car, en raison de sa nature intellectuelle, l'homme est totalement indigent et dépourvu à la naissance de ce dont il a besoin pour se conserver dans l'être tout court et pour atteindre un certain bene esse; cela ne lui est d'ailleurs possible qu'à travers son insertion dans la société politique. Aussi doit-il poser une infinité d'opérations diverses en vue de parvenir à son bonheur ou à sa perfection. (2)

## 2) Le rôle de la vertu morale.

Au chapitre précédent, nous avons considéré comment la volonté humaine se dirige librement vers les biens dont le sujet a besoin. Par la répétition de décisions libres, l'être humain surmonte peu à peu l'indétermination première de sa nature, et développe en lui-même des dispositions de plus en plus stables, des habitus qui s'enracinent profondément en lui,

- (1) - In Ethic., I, l. 1, n. 4; De Regimine Principum, I, c. 1; In Polit., I, l. 1.  
 (2) - Contra Gentiles, II, c. 48.

devenant comme une "seconde nature": "Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura." (1)

Mais ces habitus que l'homme acquiert, et qui, s'ils sont bons, ne sont autre chose que les vertus morales et les vertus intellectuelles, ne se confondent pas avec ses dispositions corporelles ni avec son tempérament - ces derniers n'étant appelés "vertus" que communiter, au sens d'une certaine disposition ou inchoation naturelle :

"Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam inditum, secundum quod aliquid homo ex naturali complexione vel caelestis impressione inclinatur ad actum aliquis virtutis; et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis." (2)

Nous voyons par conséquent que non seulement l'homme ne peut parvenir à sa perfection qu'en posant une série infinie d'actes, mais qu'en plus il doit tenir compte de ses dispositions individuelles, afin de les maîtriser et les orienter vers leurs biens conaturs. Aussi le sujet n'agit-il pas mécaniquement, de façon égale à celle de son voisin, puisque leurs dispositions respectives sont différentes. Pour manifester ce point, il suffit de rappeler la notion du "juste milieu" énoncée par

- (1) - In Ethic., II, l. 6, n. 315-316. Cf. Ia-IIae, q. 95, a. 1, c.; in fine; Ethique à Nicomaque, X, c. 10, 1179b15-35.  
 (2) - Ia-IIae, q. 63, a. 1, c.; In Ethic., II, l. 1, n. 218-251; Ia-IIae, q. 82, a. 1, 1m.

Aristote. Ainsi, en matière de tempérance et de courage, chaque personne doit découvrir et atteindre son propre point d'équilibre ou de maîtrise de son appétit sensible. Ce "milieu" qui entre dans la définition même de la vertu morale, est <sup>(1)</sup> appelé par Aristote un medium rationis, i.e., subjectif, puisqu'il est établi en tenant compte des dispositions affectives et des tendances personnelles de chacun. Lesquelles dispositions, non seulement varient considérablement d'un individu à un autre, mais encore à l'intérieur d'un même sujet, selon les différentes circonstances. <sup>(2)</sup>

### 3) Contrariété entre la raison et l'appétit sensible.

Cette complexité de données corporelles et affectives, dont chaque sujet doit tenir compte au moment de prendre ses décisions, jouissent en plus d'un dynamisme propre indépendant de la raison. Le bien sensible, plus proportionné à notre nature générale, exerce son attrait sur l'appétit sensible, qui réagit spontanément et cherche à le posséder. Au chapitre précédent, nous avons vu que la volonté peut toujours exercer son influence, en vue de maintenir l'appétit sensible sous le contrôle de la raison, mais très souvent le sujet fléchira sous l'influence des passions et s'éloignera des biens réels

(1) - In Ethic., II, I. 7, n. 322.

(2) - In Ethic., II, I. 6, n. 311-315; I. 11, n. 372-375.

que la raison lui découvre :

... Malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias : quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agentis; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia huiusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non cit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam. In agilibus autem, circa quae sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quavis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male. (1)

Le fait est que la domination sur les passions n'est pas, au dire d'Aristote, de type "despotique" (i.e., ne comportant pas pouvoir de contradiction), mais de type "politique" (i.e., comportant pouvoir de contradiction) :

"C'est en premier lieu dans l'être vivant, disons-nous, qu'il est possible d'observer l'autorité du maître et celle du chef politique : l'âme, en effet, gouverne le corps avec une autorité de maître, et l'intellect règle le désir avec une autorité de chef politique et de roi. Ces exemples montrent avec évidence le caractère et l'utilité de la subordination du corps à l'âme,

(1) - Q. D. De Pot., q. 3, a. 6, 5m.

ainsi que de la subordination de la partie affective à l'intellect et à la partie rationnelle, tandis que l'égalité des deux facteurs ou le renversement de leurs rôles respectifs est misible dans tous les cas." (1)

Ce sont toutes ces caractéristiques qui expliquent cette "mutabilité" de la nature humaine dont parle Saint Thomas :

Illud quod est naturale habens naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis. Et ideo id quod naturale est homini potest aliquando deficere. Sicut naturale aequalitatem habet ut depositum reddatur; et si ita esset quod natura humana semper recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo voluntatem habens male eo utatur; ut puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita recipiat. (2)

#### 4) Nature et rôle des circonstances de l'acte humain.

D'autre part, il faut ajouter que :

... Nomen circumstantiae ab his quae in loco sunt, derivatur ad actus humanos. - Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropriatur ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantiae dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens,

- (1) - Politique, I, c. 5, 125/b 1-10; cf. In Polit., I, l. 3, n. 63-64; In Ethic., X, l. 10, n. 2082.

- (2) - Ile-IIae, q. 57, a. 2, 1m. Cf. In Sent., IV, d. 33, q. 1, a. 2, 1m; Ia Pars, q. 63, a. 1, c.; q. D. De Ver., q. 24, a. 7, c.; et aussi In Ethic., V, l. 12, n. 1019.

accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt. (1)

Les circonstances sont donc des accidents, non pas au sens d'être dans le sujet agissant, mais au sens d'accompagner une chose, ou d'y être jointe dans un sujet; ainsi, il arrive que le musicien soit blanc :

Aliquid dicitur accidens aliquius dupliciter. Uno modo, quia inest ei; sicut alium dicitur accidens Socratis. Alio modo, quia est simul cum eo in eodem subiecto; sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt et quodammodo se contingunt in uno subiecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiae accidens actuum. (2)

La considération des circonstances est tout à fait essentielle à une connaissance parfaite de l'action singulière. C'est ainsi que le moraliste, le politicien, le théologien, et même l'orateur, doivent tenir compte des circonstances afin d'être en mesure d'énoncer leurs conclusions respectives.

Saint Thomas donne une triple raison pour une telle considération attentive de la part du théologien :

Respondeo. Dicendum quod circumstantiae pertinent ad considerationem theologi tripliciter ratione. Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini. Actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quae fit per debitas circumstantias.

- (1) - Ia-IIae, q. 7, a. 1, c.

- (2) - Ibid., q. 7, a. 1, 2m.



Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet. - Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et peius; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. - Tertio, quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritori vel demeritori, quod sunt voluntarii. Actus autem humanos indestituti voluntarius vel involuntarius secundum co-dictum est. Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum. (1)

D'autre part, il faut prendre garde que parmi les circonstances entourant l'acte humain, il y en a d'une importance si grande qu'elles peuvent aller jusqu'à changer la nature ou espèce de l'acte :

Processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in loco vel temporis, et si consideretur super hoc ratio tantum. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest, contrariam ordinem rationis; puta quod ratio ordinat in iuriam non esse faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum, de loco sacro, addit speciem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandoque aliqua circumstantia respicit speciem ordinem rationis vel pro vel contra, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo. (2)

(1) - Ia-IIae, q. 7, a. 2, o.

(2) - Ibid., q. 18, a. 10, c.; cf. ibid., q. 73, a. 7, c.

Et pourtant, les circonstances qui enveloppent les actions du sujet sont si nombreuses, qu'elles sont pratiquement infinies :

In brutis animalibus sunt determinatae viae perveniendi ad finem : unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine, propter rationem ejus quae, cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit. (1)

Cet ensemble dont il faut tenir compte dans nos décisions personnelles, est découvert et considéré lentement par le sujet, comme en témoigne l'expérience. Pour cette raison, (2) l'argument fourni par Aristote, dans son Ethique à Nicomaque, sur le rôle du temps dans le développement des vertus intellectuelles, s'applique à fortiori à la délibération : Consilium

ideo experimento indiget et tempore. (3)

#### 5) Les décisions politiques.

Si, au niveau de l'action singulière de l'individu, les circonstances sont déjà tellement nombreuses, elles deviennent infinies lorsqu'il s'agit des actions sociales, soit au niveau familial ou professionnel, soit surtout, à celui des décisions politiques : Ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt

(1) - IIa-IIae, q. 47, a. 15, 3m.

(2) - II, c. 1, 1103a15.

(3) - Cf. IIa-IIae, q. 47, a. 15, sed contra.

determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. <sup>(1)</sup> En effet, lorsqu'il est question de déterminer des moyens en vue du bien commun de la société politique, il devient manifeste que la complexité et diversité des circonstances est telle qu'une délibération prolongée et très attentive s'impose. Rien d'étonnant dès lors à ce que plus un projet de loi concerne directement le bien commun et l'ensemble du corps social, plus son élaboration demande du temps et des consultations nombreuses auprès des experts : très souvent plusieurs mois, parfois plusieurs années ! En ce sens, on peut appliquer au consilium ce que Saint Thomas dit à propos de la loi naturelle : Quaedam vero sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cuiuslibet, sed sapientum. <sup>(2)</sup>

Un autre signe de cette diversité des circonstances et de la variabilité de la matière morale, c'est l'existence des parties subjectives ou espèces de la vertu de prudence : morale, domestique, militaire, politique et royale. En raison de cette dernière, Aristote dit dans sa Politique que la <sup>(3)</sup>

- (1) - IIa-IIae, q. 47, a. 15, c.
- (2) - Ia-IIae, q. 100, a. 1, c.
- (3) - III, c. 4, 1277b25.

prudence est la vertu propre du prince. <sup>(1)</sup> Mais précisément, la vertu de prudence rectifie la raison pratique du sujet à l'égard des différents moyens à choisir. Ici encore, la diversité de circonstances prouve très manifestement la nécessité de la délibération.

Une autre considération proprement politique vient s'ajouter aux précédentes. De même que le juste milieu des vertus morales varie considérablement d'un individu à un autre, ainsi les formes de gouvernement et les corps de lois subissent une application différente selon les types de sociétés politiques. Dans sa Politique, <sup>(2)</sup> Aristote donne la cause propre de la diversité des régimes politiques, savoir : l'existence d'éléments ou parties spécifiquement différentes à l'intérieur de chaque société. A cette raison, vient s'en ajouter une autre, due à la complexité du bien commun politique : Nonnullum commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum personas et secundum negotia et secundum tempora. <sup>(3)</sup> En conséquence, l'ordre juridique positif reçoit des modifications selon le pays, le régime politique et les dispositions du corps social et ses différents groupes : Cum prae-

- (1) - Cf. IIa-IIae, q. 50, a. 1, c.
- (2) - IV, c. 3.
- (3) - Ia-IIae, q. 96, a. 1, c.

capita legis ordinantur ad bonum commune, necesse est quod praecapita legis diversificantur secundum diversos modos communitalium.  
(1)

## 6) Contingence morale et délibération.

Cette extrême contingence de la matière morale, devient, pour lors, la cause propre de la nécessité du consilium. Nous venons de le voir, plus une fin est élevée (par exemple, le bien commun politique), plus les circonstances sont complexes, plus la décision à prendre aura de conséquences durables, plus nous aurons besoin de délibérer attentivement. L'expérience quotidienne le confirme abondamment. Non seulement nous ressentons le besoin de nous faire conseiller par d'autres, mais nous faisons même appel à l'avis de plusieurs quand il s'agit de problèmes difficiles. Consilium benefit a multis.

La raison en est bien simple. La personne qui nous conseille voit notre problème et juge des circonstances à sa façon, selon ses valeurs, tendances, etc.; aussi sera-t-elle assez souvent portée à négliger une circonstance déterminée pour accorder toute son attention à d'autres. (Ce simple fait permet de comprendre en même temps la difficulté du rôle de

(1) - Ia-IIae, q. 100, a. 2, c. Cf. ibid., q. 97, a. 1, c.; q. 104, a. 3, 2m; Contra Gentiles, III, c. 71; In Pol., I, l. 8, n. 131, et Saint Augustin, De libero Arbitrio, I, c. 6.

conseiller.) Par contre, lorsqu'on demande conseil à plusieurs, ce que l'un néglige sera vu par un autre; la circonstance qui ne nous avait pas frappés au début, nous apparaît après comme extrêmement importante. La sagesse séculière de l'humanité a exprimé ces vérités premières à travers les auteurs de tous les siècles. Ainsi nous lisons, par exemple, dans la Benedicti Regula cette remarque étonnante de prime abord :

(1)  
Quotiens aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet abbas omnem congregationem et dicat ipse unde agitur. Et audiens consilium fratrum tractet apud se et quod utilius iudicaverit faciat. Ideo autem omnes ad vocari diximus, quia saepe iniuri Dominus revelat quod melius est.

Pourquoi faire appel même aux plus jeunes pour les choses les plus importantes, tandis que les plus anciens suffisent à l'entretien des affaires courantes ? On le comprend facilement à la lumière des considérations précédentes : même les plus jeunes -- qui ne sont pourtant pas de bons auditeurs de science morale, et encore moins des conseillers prudents, vu leur manque d'expérience -- peuvent apporter un élément à la réflexion délibérative et ainsi contribuer à la formation du jugement pratique du supérieur. Il est difficile de trouver meilleure illustration du besoin de consultations multiples dans les grandes choses, que celle-là.

(1) - Ch. III, 3e éd., Maredsous, 1962.

(2) - Ethique à Nicomaque, I, c. 2; In Ethic., I, l. 3.

Les difficultés du rôle de conseiller, en raison du jeu des circonstances favorables ou défavorables, sont décrites d'une façon saisissante par Macchiavelle dans son Discours sur la Première Décade de Tite-Live :

L'examen du péril auquel s'expose le chef d'une entreprise nouvelle qui intéresse beaucoup de monde, la difficulté de la diriger, de l'amener à son terme et de l'y soutenir, seraient une matière trop longue et trop difficile à traiter ici. En réservant cette discussion pour un autre moment, je ne parlerai que du danger auquel s'exposent ceux qui conseillent à une république ou à un prince une entreprise d'importance, en lui en laissant toute la responsabilité. Comme les hommes jugent toute chose à son succès, ils en louent le promoteur quand elle réussit, ce qui est bien loin d'en compenser la peine, mais en cas d'échec, c'est lui aussi qu'ils condamnent.

D'après le rapport de quelques voyageurs qui reviennent de ce pays, Selim, sultan actuel de Constantinople, se disposait à porter la guerre en Syrie et en Egypte, lorsque l'un de ses pachas, voisin de la Perse, l'excita à marcher contre cet empire. Sur ce conseil, il se mit en route avec une armée très nombreuse; quand elle arriva dans ces régions immenses où se trouvent de vastes déserts et fort peu d'eau, elle y éprouva tous les maux qui avaient jadis causé la perte de tant d'armées romaines; quoique toujours victorieuse de l'ennemi, elle souffrait horriblement; la peste et la famine en détruisirent une grande partie. Selim, indigné contre le pacha qui l'avait conseillé, le fit mettre à mort. L'histoire offre un grand nombre d'exemples de citoyens exilés pour avoir conseillé des entreprises qui avaient eu une fâcheuse issue. Quelqu'un des consuls parut les plébéiens : le premier que l'on nomma sortit à la tête d'une armée et fut battu; les auteurs de ce projet eussent eût été moins puissants. Il est parfaitement évident que ceux qui ont à conseiller un prince ou une république sont dans une cruelle alternative : ils trahissent leur devoir s'ils ne leur donnent

pas tous les conseils qu'ils croient salutaires; s'ils les donnent, ils exposent leur crédit et même leur vie; car les hommes sont tellement aveugles qu'ils ne jugent de la valeur d'un conseil qu'à ses résultats. En réfléchissant bien aux moyens d'échapper à ce dilemme de se conduire en infâme ou de se perdre, je n'en vois guère qu'un : garder de faire sien aucun d'eux, exposer son avis sans passion, le défendre sans passion et modérément; de manière que si la république ou le prince se décide à le suivre, il paraîsse que ce soit de son plein gré, et non pour céder à vos instantes importunes. En se conduisant ainsi, il n'est pas probable que le peuple ou le prince vous en veuillent d'une résolution prise conformément au vœu du plus grand nombre. C'est lorsqu'un avis a beaucoup de contradicteurs qu'il devient dangereux; car si les suites en sont fâcheuses, tous se réunissent pour vous accabler. Sans doute y perdez-vous ainsi, quand l'événement vous donne raison, la gloire d'avoir été le seul à le prévoir; en revanche, vous y gagnez deux choses : d'abord vous esquiverez tout risque; ensuite, si par hasard le parti adopté contrairement à celui que vous présentiez si modestement a des suites funestes, vous avez l'honneur insigne d'avoir vu clair. Certes vous ne pouvez guère vous réjouir d'un honneur qui comporte la ruine de votre patrie ou de votre prince, mais il n'en reste pas moins que c'est un honneur.

Je ne crois pas que l'on puisse indiquer un parti plus sage : garder le silence et ne point manifester son sentiment serait se rendre inutile à l'Etat sans éviter le péril, et s'exposer à devenir bientôt suspect; on pourrait même éprouver le sort d'un eul de Persée, roi de Macédoine. Ce prince vaincu par Paul-Émile s'enfuyait avec quelques amis; comme on rappelait ce qui s'était passé, l'un d'eux fit remarquer à Persée beaucoup de fautes qu'il avait faites et qui avaient causé sa ruine. "Traître, lui dit le roi en se retournant, tu attendais donc pour me les montrer qu'il ne fût plus temps d'y porter remède !" et en disant ces mots, il le tua de sa propre main. Ainsi fut puni ce courtisan de s'être tu lorsqu'il devait parler, et d'avoir parlé lorsqu'il devait se taire; il n'échappa point au danger, quoiqu'il n'eût pas donné de conseils. Je pense donc qu'il

faut s'en tenir à la conduite que j'ai proposée. <sup>(1)</sup>

7) Confirmation par l'expérience historique.

Les grands hommes de tous les temps, tout particulièrement les chefs politiques, ont cherché à s'entourer de sages et prudents conseillers. Il suffit de rappeler le rôle d'Anaxagore auprès de Périclès et celui d'Aristote auprès d'Alexandre le Grand, pour ne parler que des deux plus grands hommes politiques grecs. C'est ainsi qu'Homère chante, par la bouche du roi Agamemnon, la grandeur du vieux Hector, le conseiller par excellence :

Que pleurst aux Dieux que de toute la Grèce  
Ils conseillers j'eusse égaux en sagesse  
Au vieux Nestor (4)

Et Plutarque, dans ses Moralia (An seni respublica gerenda sit), loue le grand rôle que les vieillards sont appelés à jouer dans les affaires de la cité, en vertu de leur vaste expérience de la vie :

- (1) - Macchiavelli, Oeuvres Complètes, ch. XXX, pp. 696-698, éd. La Pléiade, Paris, 1952.
- (2) - Cf. Platon, Phédre, 270a.
- (3) - Cf. Plutarque, Vie des Hommes Illustres, 2 vol., éd. La Pléiade, Paris, 1962.
- (4) - Homère, Iliade, II, 372, trad. Amyot (1586).
- (5) - Vol. X, p. 75-153, Loeb Classical Library, Heinemann, London, 1960.

Celui-là, dis-je, suit la trace de son maître, Comme un poulain suit la jument qu'il tète, ce dit Simonides. Ainsi fut Aristides sous Clésithènes, et Cimon sous Aristide, Phocion sous Chabrias, et Caton sous Fabius Maximus, Pompéius sous Sylla, et Polybios sous Philopomen : car tous ces personnages estans jeunes se sont approchez des autres vieux, et ayant pris racine, par manière de dire, auprès d'eux, sont creus et elevez quant et eux en leurs actions et administrations, dont ils ont acquis expérience et accoutumance à se mesler d'affaires avec honneur et reputation. Voylà pourquoy Aschines le Philosophe Académique, comme quelques Sophistes enieux de son temps luy imposassent qu'il se vantoit d'avoir esté disciple et auditeur de Carneades, mais qu'il ne l'avoit jamais esté; Je vous dis, répondit-il, que je l'outis alors que son parler abondamment le bruit et le tumulte du peuple, à cause de sa vieillesse, se ressera à profiter en privée communication. Aussi au gouvernement d'un homme d'âge, non seulement la parole, mais encore les faicts estans éloignez de toute pompe affectée, et de toute vaine gloire, ne plus ne moins que lon dit que la cicouigne noire Ibis, quand elle est devenue vieille, a exhalé tout ce qu'elle avoit de forte et puante haleine, et commence à l'avoir douce et aromatique : aussi n'y a-il plus rien de leger ny d'estu-enté es conseils et opinions d'un homme vieil, ainsi est tout grave, constant et reposé : et pourtant faut-il en toute manière, quand ce ne seroit que pour le regard des jeunes gens, que les vieux se meslent des affaires de la Chose publique, à fin que, comme Platon dit parlant du vin que lon mesle avec de l'eau, que c'est faire sage un Dieu furieux, en lo chastiant par un autre sobre, la prudence retenue de la vieillesse meslée avec la jeunesse bouillante devant un peuple, et transportée de convoitise d'honneur et d'ambition, luy oste et retrenche ce qu'il y a de trop furieux, trop vehement et trop impetueux. (1)

De même, au Moyen-Âge, Saint Louis, roi de France très célèbre pour sa sagesse et son esprit de justice, prenait con-

(1) - Trad. Amyot, 1586.

seli auprès de Saint Thomas d'Aquin entre autres. <sup>(1)</sup> Cette

universelle nécessité de se faire éclairer par le conseil des autres a été à la base d'institutions sociales et politiques, aux formes variées, ainsi que l'histoire et l'anthropologie en témoignent. En Orient comme en Occident, dans des cultures très rudimentaires comme dans les sociétés les plus développées, et à travers toutes les époques, il s'est trouvé des institutions et des organismes à caractère délibératif, ou à caractère mixte (délibératif et législatif) : les Conseils des Anciens, les Sénats, les Assemblées, les Conseils d'Etat, les Conseils du Roi, etc., jusqu'à nos Parlements modernes. Ces institutions ont évolué considérablement à travers les temps, modifiant leurs constitutions et leurs tâches propres (par exemple, le Parlement anglais, qui à l'origine représentait le peuple face au pouvoir royal, est devenu avec le temps l'organe par excellence du pouvoir politique). De manière analogue, tant dans l'Antiquité comme aux temps présents on a eu recours, devant des cas exceptionnellement graves, à des institutions comme le plébiscite et le référendum, toutes deux à caractère consultatif.

- (1) - On sait, par ailleurs, que deux des oeuvres politiques de Saint Thomas en matière politique ont été rédigées pour servir de guide aux princes : *De Regimine Principum ad Regem Chypri* et *De Regimine Judeorum ad Principem Brabantiae*. Cette tradition littéraire se poursuit sans interruption à travers les siècles, depuis la Polémique de John of Salisbury jusqu'à Fénelon et Bossuet, en passant par Fray Luis de Granada, Fray Luis de Leon, etc.

- (2) - Sur la fonction délibérative, cf. Politique, IV, c. 14, et 15.

Voilà qui manifeste assez la nécessité de la délibération, tant dans l'ordre de l'activité individuelle que dans celui de l'activité sociale.

### 8) Confirmation par la science morale.

On peut se demander maintenant, quel est le degré de certitude que l'intelligence humaine peut atteindre relativement aux actions morales.

Dans l'Ethique à Nicomaque, Aristote commence par dire que le mode de toute science doit être proportionné à l'objet de la science. Chaque science a son mode particulier de procéder, ainsi que son propre degré de certitude. En ce qui concerne la science morale, le degré de certitude que l'intelligence peut atteindre n'est jamais parfait (non est ei convēniens perfectā certitudo), en raison de la grande variabilité

de son objet : l'agir humain en tant qu'ordonné à la fin de la vie humaine. Elle reste très éloignée de la certitude des sciences spéculatives et beaucoup plus exposée à la possibilité de tomber dans l'erreur. Un signe de cette faiblesse est

la très grande divergence d'opinion qui règne entre les hommes aussitôt qu'on aborde un sujet pratique, par exemple, les problèmes de la société politique; on observe habituellement qu'on

- (1) - In Ethic., I, l. 3, n. 32.

- (2) - Ibid., I, l. 1, n. 3.

se trompe facilement sur ces questions à cause de la difficulté qu'on éprouve à juger objectivement des circonstances toujours changeantes. Seule est possible et utile, une connaissance du contingent (in particulari) en vue de diriger les opérations individuelles et sociales. Cette variabilité - dont nous avons parlé précédemment - est aussi observable dans le fait que les mœurs changent tellement d'un pays à un autre, qu'ils arrivent même à s'opposer, de sorte que l'on considère que telle action est immorale dans une société humaine donnée, tandis que d'autres peuples n'y voient rien de mauvais. (2)

Dans les sciences pratiques, dit Saint Thomas, il faut procéder modo compositivo, en allant du simple au complexe, de la cause à l'effet, en vue de déterminer des moyens à la lumière de la fin; car la fin de toute science pratique est l'opération concrète, même si, à titre de science, elle doit se confiner en considérant cette opération, "in quadam abstractione". (3) Nous pouvons déjà mesurer la grande différence qui existe entre l'ordre pratique et l'ordre spéculatif : dans ce dernier, en effet, on procède dans le sens inverse, par résolution du propre dans le commun, de l'effet dans la cause, du complexe au simple.

L'article 4 de la question 94 de la Ia-IIae aide à mieux saisir

(1) - In Ethic., VI, l. 3, n. 1152.

(2) - Ibid., I, l. 3, n. 32.

(3) - Ibid., n. 35.

la sorte de contingence qui marque l'agir humain :

Il appartient à la raison de procéder des principes communs aux principes propres. Toutefois, la raison spéculative se comporte sur ce point différemment de la raison pratique. En effet, la raison spéculative traite principalement des choses nécessaires où il est impossible qu'il en soit autrement qu'il n'est; aussi la vérité se rencontre-t-elle sans aucune exception dans les conclusions particulières comme dans les principes généraux. La raison pratique, au contraire, s'occupe des réalités contingentes et, notamment, des actions humaines. C'est pourquoi, bien que dans les principes universels il y ait quelque nécessité, plus on aborde les choses particulières, plus on rencontre d'exceptions. Ainsi s'explique que dans les sciences spéculatives la vérité soit identique pour tous, tant dans les conclusions que dans les principes, encore que cette vérité ne soit pas connue de tous les esprits dans les conclusions, mais seulement dans les principes ou axiomes universels. Dans les sciences pratiques, au contraire, la vérité ou rectitude pratique n'est pas la même pour tous dans les applications particulières mais uniquement dans les principes généraux; et encore même chez ceux pour lesquels la rectitude est identique en quelques applications particulières, elle n'apparaît pas à tous de la même façon. Il est donc manifeste, que la vérité ou rectitude est unique pour tous et connue également de tous, qu'il s'agisse des principes communs de la raison spéculative ou de la raison pratique. Quant aux conclusions particulières de la raison spéculative, la vérité est la même pour tous, mais elle n'est pas connue de tous d'une façon identique (ainsi est-il vrai pour tout le monde que le triangle a trois angles égaux à deux droits; encore que cela ne soit pas connu de tout le monde). Mais la vérité ou rectitude n'est pas la même pour tous quand on arrive aux conclusions particulières de la raison pratique, et même là où se réalise l'identité, tous ne la connaissent pas. (1)

(1) - Cf. Ia-IIae, q. 57, a. 2, lm; Sent., III, d. 37, a. 3; a. 4, 2m; IV, d. 33, q. 1, a. 2, lm; q. D. De Malo, q. 2, a. 4, 13m; In Ethic., V, l. 12.

Ainsi donc, dans l'ordre pratique, non seulement le passage du commun au propre n'est pas connu de tous avec la même certitude (nec etiam est aequaliter notum), mais la vérité des principes propres n'est pas la même pour tous (nec eadem est veritas seu rectitudo apud omnes). Et ceci tient à la nature même de l'intelligence et de la volonté. En effet, l'intelligence tend vers le verum absolute et, à cette fin, attire les choses à soi en faisant abstraction de leurs caractères tout à fait singuliers, pour ne retenir que leur essence. Tandis que la volonté s'assimile aux choses mêmes dans toute leur concrétion : il s'agit alors de poser un acte ou un objet dans l'existence; or cette existence comporte une multitude presque infinie d'accidents et d'éléments singuliers :

quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum et aliorum circumstantiarum; ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in maiori parte. Fals enim est tota materia moralis, ut patet per Philosophum in libris Ethicorum; et ideo ubi eorum efficaciam deficit, licet ea praetermitti possunt. (1)

Voilà qui explique pourquoi les principes propres de la science morale se basent principalement sur l'expérience (collatio singularium) et la coutume. Voilà qui explique également pourquoi ces principes ne dépassent jamais le verum ut in plur-

(1) - Sent., IV, d. 33, q. 1, a. 2, c.; III, d. 37, q. un., a. 3, c.; a. 4, 1m.

ribus; c'est pour la même raison que le moraliste doit se contenter de procéder figurativement et verisimiliter dans la présentation de la vérité. (1)

L'incertitude caractéristique de la science morale, n'est due, en conséquence, qu'à l'extrême contingence à laquelle est inéluctablement soumise toute action humaine. On peut dire, alors, que c'est seulement par le consilium, qu'au milieu de l'infinie variabilité du contingent, chaque homme pourra discerner quoi faire.

## 9) Conclusion.

Nous sommes en mesure maintenant d'expliquer la difficulté soulevée par le texte du Commentaire de Saint Thomas au Perihermeneias d'Aristote (I, l. 24) : ce n'est pas la délibération qui est cause de la contingence de l'agir humain, mais l'inverse; la contingence de la matière morale est la cause propre de l'absolue nécessité de la délibération pour l'homme. Quel est, alors, le sens du texte de Saint Thomas ? L'auteur réfère au consilium comme un signe et comme synonyme de la liberté de l'agir. En effet, l'existence de la délibération - très manifeste à notre expérience interne - est à elle seule suffisante pour certifier, par manière de signe, la liberté de l'acte humain et, par suite, l'extrême diversité des conduites humaines.

(1) - In Ethic., II, l. 2, n. 258-259; I, l. 2, n. 24; I, l. 11, n. 131; V, l. 1, n. 887. Cf. In Metaphys., VI, l. 1, n. 1146 et In Post. An., I, l. 1, n. 12.