

L'acte humain et l'objet moral

dans les débats du XX-XXI^e siècle et l'approche du P. Labourdette

Kármén Szabó

Thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg (Suisse)
pour obtenir le grade de docteur

Sous la direction du Prof. Michael Sherwin

2022

Cette thèse a été approuvée par la Faculté de théologie
sur la proposition des professeurs
Michael S. Sherwin, o.p. (1^{er} censeur) et Luc-Thomas Somme, o.p. (2^{ème} censeur)
le 3 juin 2022
Martin Klöckener (vice-doyen)

Remerciements

Mes remerciements s'adressent avant tout aux frères dominicains de l'Albertinum, et parmi eux premièrement au Fr. Michael Sherwin, qui m'avait accompagnée pendant mes études à Fribourg depuis la formation de master jusqu'à cette thèse, et qui, par ses cours de théologie morale, m'avait fait aimer la théologie de Saint Thomas d'Aquin et surtout le thème de l'acte humain. Je le remercie de nos conversations, de ses conseils, et de la liberté qu'il m'a donnée pendant mes travaux, ainsi que de son attention minutieuse pour m'avoir avertie lorsque je prenais de mauvaises directions.

Je suis très reconnaissante au P. Jean-Pierre Torrell, qui a bien lu et corrigé de manière critique une grande partie de mon travail. Je le remercie de sa rigueur intellectuelle, de ses précieuses remarques, du temps qu'il m'a accordé, et de nos longues conversations sur la théologie morale et sur le P. Labourdette. Je remercie encore tous ceux qui ont lu et corrigé mon travail, surtout au Fr. Jean-Yves Brachet pour ses corrections et de ses conseils précieux.

Je remercie la défunte Mme Gillian Lenoir de son amitié, qui accompagnait mes études attentivement et avec affection en m'encourageant pendant plusieurs années.

Mes remerciements s'adressent également à mes sœurs dominicaines, à mes prieures, à Sr. Dóra Rauscher et surtout à Sr. Hedvig Deák, qui m'ont encouragée et accompagnée avec patience et avec leur sens de l'humour, tout au long de mes études. Je remercie particulièrement la Sr. Hedvig d'avoir corrigé les textes latins de mon travail.

Je remercie le Fr. Cajetan Cuddy de nos conversations par lesquelles il a ouvert mes perspectives vers les auteurs moins connus ou même moins acceptés, mais très pertinents. Je le remercie également de ses conseils et de l'aide qu'il m'a accordé.

Un remerciement revient encore au Fr. Augustin Laffay qui m'avait permis d'effectuer quelques recherches dans les archives dominicaines de Toulouse et m'avait disposé les cours et les lettres inédits du P. Labourdette.

Sigles et abréviations

a. : *articulus*

APDT : Archives de la Province dominicaine de Toulouse

arg. : *argumentum*

c. : *corpus*

d. : *distinctio*

De malo : S. Th. D'Aquin, *Quaestiones disputatae de malo*

De veritate : S. Th. D'Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate*

dir. : directeur

éd. : éditeur

ibid. : *ibidem*

in Sent. : S. Bonaventure, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*

NNLT : *New Natural Law Tveory*

q. : *quaestio*

qc. : *quaestiuncula*

s.a. : sine anno editionis

s.c. : *sed contra*

SCG : S. Th. D'Aquin, *Summa contra Gentiles*

ST : S. Th. D'Aquin, *Summa theologiae*

STOO : *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, Roma 1883-

Super de Trinitate, S. Th. D'Aquin, *Super Boetium de Trinitate*

Super Ethic. : S. Th. D'Aquin, *Sententia libri Ethicorum*

Super Metaphys. : Th. D'Aquin, *Sententia libri Metaphysicae*

Sup. Post. Analyt. : Th. D'Aquin, *Expositio libri Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*

Super. Phys. : Th. D'Aquin, *Expositio in libros Physicorum*

Super Sent : . Th. D'Aquin, *Scriptum super libros Sententiarum magistri P. Lombardi*

Vol. : volume

Reuves

Eph. Theol. Lo. : *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

NCBQ: The National Catholic Bioethics Center

RSPT. : Revue des Sciences philosophiques et théologiques,

RT. : Revue Thomiste

Introduction

*« L'on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau,
mais bien sur le lampadaire,
où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison ».*

Ce travail est une tentative de découvrir la notion d'objet moral de l'acte humain dans le miroir de différents auteurs, surtout du XX^e siècle. « L'objet moral » est une notion difficile, peut-être inconnue, parfois mal-interprétée, et de plus en plus souvent rejetée. La raison de ce rejet, nous la voyons d'abord dans le refus de la notion de nature, entendue au sens de principe intérieur de tout être. Ce principe intrinsèque est ce par quoi les êtres agissent d'abord en vue de leur propre fin. L'homme d'aujourd'hui ne veut pas être déterminé en vue de telle ou telle fin, il vaut mieux donc de rejeter déjà le principe (supposé) d'une telle détermination. Ici perdre la notion de nature et celle de finalité va de pair avec l'obscurcissement du contenu essentiel des actes humains, c'est-à-dire de la moralité. Si les actes humains n'ont pas de réalité essentielle, alors leur source primordiale, l'objet *par excellence*, n'est pas saisissable non plus. En bref, sans la notion de nature, c'est la réalité intrinsèque des choses (dans le cas des actes humains, la moralité intrinsèque) qui disparaît. Par conséquent, on ne peut plus parler de l'objet moral, ou, si l'on en parle, il devient fluide et glisse entre les mains. Cela explique probablement même le phénomène de l'hypertrophie des émotions dans la vie quotidienne, car, ayant perdu une réalité objective et descriptible (i.e. l'objet moral), c'est à travers les sentiments que l'homme essaye d'expliquer ses choix moraux, de se déterminer et de se réaliser.

Quant aux sentiments humains, il y a un autre phénomène moderne à souligner : la confusion entre l'intention et l'acte concret. Si l'intention est bonne, l'acte est aussi bon – dit-on aujourd'hui. Le problème se complique ici, car si l'intention, étant personnelle, remplace l'acte, et même l'objet de l'acte, la moralité ne dépendra plus que d'une interprétation personnelle et subjective, comme cela est bien palpable dans nos sociétés.

Bien sûr, au niveau théologique et philosophique, ce phénomène est présent depuis des siècles, et se manifeste d'une manière beaucoup plus subtile. Le problème dont nous traiterons bientôt, concerne d'abord la réalité, la nature saisissable et descriptible de l'acte humain et de son objet. Qu'est-ce qu'un objet moral ? Est-il une réalité physique, mesurable, expérimentable ? Ou bien, est-il une réalité inhérente à l'agent moral et à l'acte humain ? S'il est intrinsèque, forme-t-il son sujet ? Ou, poser la question autrement : la qualité morale est-elle intrinsèque aux actes humains, ou bien, venant de la loi, y'est-elle est extérieure ?

Pour chercher la réponse à cette question, dans la première partie, nous tentons de parcourir quelques positions pertinentes par rapport à l'acte humain et à l'objet moral. Les

auteurs que nous allons lire sont presque tous du XX^e siècle. Notre fondement de choix, pour lequel nous avons choisi ces auteurs, est double : premièrement, ils traitent, bien que non pas de la même manière et non pas sur les mêmes bases de réflexion, la question de moralité des actes humains et celle de l'objet moral ; deuxièmement, à une seule exception près (Karl Rahner), ils se réfèrent, chacun à sa propre manière, à saint Thomas d'Aquin¹. Dans notre premier parcours nous traiterons des pionniers du proportionnalisme. Leur grande valeur, outre leurs efforts intellectuels, consiste dans le fait qu'ils ont essayé de répondre à des questions presque impossibles à répondre. Leur difficulté s'enracine d'une part dans les changements non pas toujours très chanceux dont la théologie catholique a souffert dans les derniers siècles. D'autre part, leur situation difficile est imputable aux changements sociaux, techniques, médicaux, etc. de l'occident, qui mettent les théologiens catholiques dans un contexte très ambigu, et même en contradiction avec l'église catholique. Certains théologiens sont restés fidèles à l'enseignement de l'Église, et ont même trouvé de nouveaux chemins dans la théologie catholique ; d'autres ont approfondi les puits creusés par leurs prédécesseurs, tandis que certains d'entre eux, en raison de leur prise de position, ont reçu l'étiquette « dissident ». Dans notre travail nous ne portons pas de jugements sur ce sujet, car leur effort de chercher des réponses aux questions difficiles de leur époque, les garde dans un statut respectable. Néanmoins, dans les conclusions des sous-chapitres, nous formulerons quelques mots par rapport à leur compréhension de la moralité ou de l'acte humain.

Dans la deuxième partie de notre travail nous ferons un pas en avant, et nous entrerons au coeur de la théologie de P. Labourdette, l'auteur central de notre travail. Nous présenterons sa conception de la théologie et de la théologie morale, et nous creuserons un peu dans l'épistémologie thomiste. Nous nous concentrerons surtout sur la compréhension de la connaissance spéculative et pratique, pour que nous puissions mieux saisir l'une des étapes de l'acte humain, la délibération. Puisque le P. Labourdette est plus laconique dans ce sujet, nous puiserons chez d'autres auteurs, comme de Monléon et Dolan, et à leurs sources, qui sont saint Thomas d'Aquin et Jean de Saint Thomas. Dans cette même partie nous parlerons du rôle de la finalité dans la pensée théologique de Labourdette, et nous montrerons les caractéristiques principales de sa conception concernant la loi et la loi naturelle.

Après cette étude un peu plus compliquée, dans la troisième partie nous nous tournerons vers la notion de l'objet moral et de l'acte humain, ainsi que ses étapes, telles que les conçoit Labourdette. Ici nous ferons une digression vers l'évolution de l'enseignement de Thomas

¹ Bien sûr, Karl Rahner se considérait comme un théologien thomiste, mais dans l'article que nous lirons bientôt, il n'en parle pas.

d'Aquin dans la conception des actes moraux. Dans cette étude nous nous appuyerons sur le frère dominicain, J. Ramirez, un théologien également remarquable dont le style théologique est différent de celui du P. Labourdette, mais ses cours offrent quand même un champ riche à découvrir.

Quant à la notion de l'objet moral, nous compléterons nos études par un article de Th. S. O'Brien, qui, à notre avis, en avait formulé une approche compréhensive, qui est à la fois compatible avec l'entendement de Labourdette. Dans notre étude nous n'éviterons pas de parler du rôle des passions de l'homme, puisque Labourdette les considérait comme des facteurs souvent latents, pourtant déterminants de la vie morale quotidienne. Même dans cette partie nous montrerons comment Labourdette conçoit la spécification de l'acte humain.

Enfin, dans la quatrième partie, nous arriverons au cœur de la théologie morale de Labourdette, à la question de la vertu de prudence et au principe du discours prudentiel, la béatitude. Nous concluons par une étude courte de l'interrelation de la prudence, de la charité et des dons du Saint Esprit. Nous espérons pouvoir démontrer ce que signifie la phrase du P. Labourdette, adressé à un de ses étudiant : « À la place de la casuistique, on va mettre une morale de la prudence ! »².

Au cours de notre travail, notre point commun et notre compagnie constante sera la personne de Thomas d'Aquin et ses œuvres auxquelles les auteurs ici mentionnés (et nous-mêmes) s'appuient.

Pourquoi Labourdette ? Parce que c'est un honneur de lire ses œuvres et d'apprendre de lui. Il est un auteur peu connu, sauf peut-être dans quelques régions francophones où les frères dominicains ont l'occasion de le faire connaître. Son nom n'est pas très répandu dans le monde théologique, et on trouve peu d'ouvrages qui se réfèrent à lui. Cependant, nous pensons que Labourdette est un auteur exceptionnel qui a sa place dans les grands débats moraux sur l'acte humain. Non pas comme si nous pouvions espérer de le faire reconnaître. Ce qui dit la vérité, ne sera pas acclamé. Et s'il fonde cette vérité sur un fondement déjà rejeté en soi, alors le succès ne peut pas du tout être garanti. En effet, sa manière de cultiver la théologie, notamment ses fondements philosophiques et surtout métaphysiques, où la notion de causes, de principes et de nature s'occupent une place centrale, ne favorisent pas non plus sa bonne renommée. Néanmoins, l'exigence intellectuelle et la logique, l'exactitude et la profondeur de ses formulations, son enracinement dans la tradition catholique et son ouverture de pensée peuvent largement contribuer aux réflexions contemporaines dans le champ de la théologie morale.

² CARLOS JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA, « La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette », *RT*, 1992, p. 267–292.

1. La question de moralité des actes humains vers la fin du XX^e siècle

Les notions de morale et d'objet moral ont une histoire mouvementée et parfois aussi confuse qu'obscur. Autour des questions morales naquirent différentes écoles, parmi elles certaines devinrent plus décisives, les autres ont sombré dans le temps. Au cours de cette histoire toujours inachevée se formulèrent nombre d'expressions entourant ces notions : fin, moyen, circonstances, espèce morale, *malum ex genere suo*, téléologie, déontologie, ontique et moral, universel et individuel, proportionnalité, normes, obligation, loi, etc, pour ne mentionner que les plus fréquentes. Ces expressions donnèrent naissance à de nombreuses réflexions, parmi lesquelles certaines prirent pour point de départ la morale de saint Thomas d'Aquin. Comme le souligne B. Th. Mullady, la plupart de ces difficultés viennent de la compréhension, ou bien plutôt de l'interprétation des textes de saint Thomas sur l'acte moral³. Peut-être cette constatation ne concerne que certains auteurs qui se concentrent parfois trop ou même exclusivement sur certaines notions morales qu'ils trouvent (ou pensent de trouver) chez l'Aquinate. Cependant, une vue unilatérale ne peut conduire qu'à une compréhension tronquée de la morale de saint Thomas, car l'étude de l'acte humain dans la *Somme de Théologie* s'insère dans une perspective plus large, une perspective qui s'étend même dans les trois parties de cette œuvre, ainsi que dans tous les autres travaux de l'Aquinate où il traite encore – que ce soit explicitement ou implicitement – de l'agir moral. En effet, si différentes qu'elles soient les objets dont traitent les trois parties de la *Somme de Théologie*, l'un de leurs objectifs principaux est de connaître et présenter le retour de la créature rationnelle à Dieu, qui est le Bien suprême, ainsi que la béatitude même de cette créature. Et par cela nous pourrions nous dire arrivés tout de suite au point central de notre travail, car le Bien suprême, la fin ultime de l'homme constitue le cœur de la morale de saint Thomas.

³ BRIAN TH. MULLADY, *The Meaning of the Term « Moral in st. Thomas Aquinas*, Studi Tomistici 27, Pontificia Academia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, 1986, p. 9–10. Porter voit la chose similairement. Sur le rôle de la raison pratique dans le contexte moral il y a aujourd'hui deux grandes approches, dit Porter. L'une peut être caractérisée comme kantienne, met l'accent sur l'autonomie, et la plupart des philosophes moraux sont, au sens large, kantien. L'autre approche, qui est plutôt instrumentaliste, regarde la raison comme un instrument en vue d'une autre chose. Cette approche se manifeste surtout dans les diverses formes du conséquentialisme. Ces deux courants philosophiques déterminent les paramètres des débats sur le rôle de la raison pratique, et, ce qui est encore plus important pour notre sujet, ils représentent les deux alternatives de l'interprétation de la conception thomasiennne sur la nature de la raison. Cf. JEAN PORTER, *Nature and Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK., 2005, p. 234–235. Porter range les philosophes de la *New Natural Law Theory*, et d'une certaine manière même Martin Rhonheimer et John Rawls, parmi les philosophes kantien. Cf. *Ibid.*, p. 236–237. Parmi les conséquentialistes nous voyons mentionnés des auteurs comme Shelly Kagan, Peter Singer et Henry Sidgwick. Cf. *Ibid.*, p. 244–245.

Les travaux accomplis (et inaccomplis) dans le domaine de la théologie morale sont considérables, non seulement en raison de leur multiplication actuelle encore plus intensive que dans le passé, mais aussi pour leur nouveauté, en tous cas, en ce qui concerne leur conception de l'être humain, de la nature humaine (ou le refus d'un tel concept), de la loi, de l'obligation, tant de conceptions bien connues, parmi lesquelles apparaissent avec une nouvelle force celles de liberté et de conscience. Il semble que pendant le 20^e siècle, cette dernière prit (ou reprit) la première place et à l'heure présente elle gère le domaine entier de l'acte moral. Certains auteurs, comme par exemple Karl Rahner, considèrent l'apparition dans la morale contemporaine de la notion de conscience comme un signe des temps pour mettre en considération le sujet moral en son individualité par rapport à l'universalité, et surtout aux normes universelles, car ce rapport – qui, comme le dit Rahner, est « le carrefour de la loi et de l'acte concret »⁴ –, paraît parfois comme une source des conflits moraux. Dans ce chapitre nous essayerons de cerner les contours des théories les plus déterminantes ou répandues des auteurs qui, sous un aspect ou un autre, se réfèrent aux textes de saint Thomas d'Aquin.

Nous commençons notre recherche par Karl Rahner, car, comme Richard A. McCormick le dit, « les nouvelles vagues » de moralistes catholiques partagent l'anthropologie et l'approche de la morale de Rahner⁵. Ses perspectives peuvent servir comme base commune pour les différentes approches de l'agir moral. Comme nous allons le voir tout à l'heure, Rahner, dans son article célèbre « On the Question of a Formal Existential Ethics », sans se référer à saint Thomas, reproche à la scolastique une faute qui n'est point imputable à saint Thomas. Pourtant les théologiens qui – plusieurs entre eux à la suite de Rahner⁶ – mettent le pas sur le chemin du renouveau de la morale du XX^e siècle, s'appuient ou se réfèrent à saint Thomas, et ils suivent Rahner : ils considèrent certains concepts comme évidemment thomasiens, même si ces notions ne se trouvent pas chez Thomas ou s'ils sont arrachés à leur contexte.

⁴ Cf.: KARL RAHNER, « Über die Frage einer formalen Existenzethik », in *Schriften zur theologie, Band II, Benziger Verlag Einsiedeln, Zürich-Köln, 1958.*, p. 227–246. Nous nous référons ici à la traduction anglaise, et nous remercions le P. Philippe-André Holzer OP de ses précisions et de ses comparaisons linguistiques sur le texte allemand et la traduction anglaise. « On the Question of a Formal Existential Ethics », in *Theological Investigations*, vol. II. trad. par K. H. Kruger (Baltimore, Helicon Press, 1963), p. 222.

⁵ Cf. RICHARD A. MCCORMICK, « Some Early Reactions to *Veritatis Splendor* » p. *Theological Studies* 55, 1994, p. 485–486.

⁶ Cf. MULLADY, *The Meaning of the Term « Moral in st. Thomas Aquinas*, p. 11.

L'éthique formelle existentielle de Karl Rahner

C'est en raison de ce conflit moral souvent expérimenté que Karl Rahner, ce jésuite allemand (1904–1984) met en question les éthiques courantes (l'éthique de situation, et un peu moins explicitement le probabilisme) en démontrant qu'elles ne sont pas capables de résoudre le problème, ou plus précisément le conflit entre les normes universelles et le sujet moral, individuel, car elles restent dans la région de l'éthique essentialiste, c'est-à-dire, dans une perspective plus générale qui part de la nature humaine considérée comme universelle et inchangeable⁷, tandis que l'individualité de l'homme requiert une éthique existentialiste qui regarde l'unicité et la non-répétibilité de l'homme, point de départ de tout agir moral. Dans un premier cercle nous présentons donc l'article de Karl Rahner sur « la question d'une éthique formelle existentielle »⁸ où il souligne les points fondamentaux d'une telle éthique en ouvrant la porte à de nouvelles réflexions sur l'éthique dite existentialiste.

Rahner souligne qu'il ne s'agit pas ici d'une éthique de situation, en tout cas pas dans sa forme extrême qui nie explicitement l'obligation universelle de normes universelles par rapport de cas concrets. En effet, ceux-ci étant uniques et individuels, aucune norme universelle ne peut y être obligée⁹. Ce quasi-nominalisme¹⁰ met en question la possibilité d'une connaissance universelle, sa signification *objective* et applicable aux actes concrets, et considère la personne humaine comme une unicité absolue. C'est la raison pour laquelle Rahner se demande « comment peut-on déterminer la nature universelle et inchangeable de l'homme ? », et « quel est le rapport entre la personne et les normes morales qu'on tire de la nature universelle de l'homme ? »¹¹. Après ces questions laissées ouvertes, Rahner s'applique à déterminer l'expression « éthique existentielle ». Son point de départ sera la conception dominante de la théologie morale et de la philosophie contemporaines (des années 60')¹² sur l'essence d'une morale impérative, y compris son contenu matériel et l'agent concret dans une situation concrète (celle-ci conçue comme *préexistante*). Selon la morale contemporaine, dit

⁷ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 219.

⁸ RAHNER, *Ibid*, p. 217–234.

⁹ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 218-219. Cependant Rahner remarque que beaucoup des catholiques conduisent leur vie inconsciemment selon l'éthique de situation extrême.

¹⁰ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 219.

¹¹ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 219. Rahner se demande aussi : combien de théologiens ont pu – pendant leurs études théologiques – entendre quelque chose de « vraiment exact » sur l'interrelation entre la loi, la foi, la grâce et la liberté de l'homme ? p. 220. Cette question apparemment marginale et rhétorique est pourtant cruciale.

¹² Il est intéressant de voir que Rahner – bien justement – distingue ce que *des esprits illustres* avaient dit de ce concept pendant des siècles et ce qu'en pensent (aujourd'hui) en général les différentes écoles théologiques. C'est selon cette dernière approche que Rahner formule sa thèse car c'est là qu'il faut former ou changer les réflexions.

Rahner, la relation entre ces éléments est la suivante : l'agent individuel applique la norme universelle à sa situation concrète, et cette application est *ipso facto* la conséquence de l'impératif concret (ce fait n'exclut pas en soi qu'il y ait encore d'autres possibilités d'agir)¹³. C'est la rencontre d'une situation concrète et des normes que se forme l'impératif concret et valide *hic et nunc*. Comme Rahner le dit, la plus grande difficulté de trouver l'impératif concret consiste dans l'inexactitude de cette analyse. Plus les normes universelles et la situation concrète sont connues, plus l'impératif sera clair, et il arrive que dans une situation concrète les lois universelles donnent place encore à un choix libre pour l'agent. Une telle situation fait surgir automatiquement une question : dans un tel cas peut-on faire ce qu'on veut tout simplement parce que tel ou tel acte n'offense aucune loi universelle¹⁴ ? La réponse de Rahner est un « non » définitif. La raison en est précisément la difficulté que pose la relation fondamentale entre l'universel et l'individuel, ou plus exactement entre l'éthique universelle et l'éthique individuelle, car leur rapport est beaucoup plus subtil que cela. Après quelques analyses profondes, Rahner arrive à cette question concise : l'acte moral concret n'est-il qu'un cas du bien moral universel ? Étant donné que l'homme par ses actes « mentaux et moraux » a une réalité positive et individuelle, il faut reconnaître que l'acte moral est bien plus qu'une circonscription de l'universel. Évidemment, cela n'exclut pas que l'acte humain, dont le sujet appartient au monde matériel, soit l'accomplissement de quelque chose d'universel qui détermine cet acte. Mais son acte, dont le sujet est un être spirituel et un *individuum ineffabile*¹⁵ que Dieu a appelé par son nom, est toujours plus que l'application de la loi universelle à un cas spatio-temporel¹⁶. Par cet aspect de l'individuel Rahner affirme qu'il y a une réalité éthique individuelle qu'on ne peut pas traduire en une éthique universelle avec un contenu concret. Cela ne veut pas dire, ajoute Rahner, que chaque réalité éthique individuelle soit toujours une réalité moralement contraignante après laquelle il ne resterait rien de libre. Par conséquent, s'il y a une réalité morale dans le sens de l'éthique existentielle (parfois contraignante mais non traduisible en des propositions universelles), il faut qu'il y ait une éthique formelle existentielle qui traite

¹³ Cf. RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 220. Quant à la question si ces normes sont fondées et comment l'agent les connaît-il, cette question *hic et nunc* n'est pas essentielle, dit Rahner ; pour l'instant il suffit de supposer qu'elles existent et de reconnaître leur nature obligatoire. Par contre, à notre avis, cette question est bien essentielle, car si Rahner avait examiné par exemple comment saint Thomas explique la connaissance de normes universelles, alors probablement il serait arrivé à un autre résultat. Et d'où vient ici la doctrine de saint Thomas ? Rahner dans son article parcourt les points faibles de l'éthique essentialiste et par son vocabulaire il nous donne l'impression que sa thèse a des arrière-fonds thomistes et – bien sûr – scolastiques (cf. Rahner, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 226.

¹⁴ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 223.

¹⁵ RAHNER, *Ibid*, p. 227.

¹⁶ RAHNER, *Ibid*, p. 227.

les éléments fondamentaux, les structures formelles et aussi la manière de percevoir une telle réalité éthique¹⁷.

Par cette hypothèse nous sommes arrivés à l'un des points cruciaux de l'article, notamment à la question de la perceptibilité de la réalité morale individuelle et à son caractère (*occasionnellement*) obligatoire. Selon Rahner, la conscience doit avoir ici un rôle décisif, car elle applique non seulement les normes universelles aux cas particuliers, mais elle saisit aussi tout ce que la situation et les normes n'ont pas encore clarifié, c'est-à-dire ce que l'agent individuel doit faire *hic et nunc*.

Le cœur du problème peut alors se formuler par la question suivante : comment cette fonction individuelle (ou existentielle) de la conscience se réalise-t-elle et comment peut-on connaître quelque chose d'individuel (i.e. l'acte moral) qui n'est pas encore fait (donc il se réalisera dans le futur) par l'individu qui, de plus, n'est pas identique à cet acte ? A une telle question, ou plus exactement, dit Rahner, à une telle situation les moralistes essayent (parfois en vain) de répondre par l'aide de la casuistique ou du probabilisme, car ils ne connaissent d'autre méthode que l'éthique-essentialiste universelle, qui, contrairement à l'éthique-existentialiste, n'est pas capable de montrer « les limites des divers systèmes de théologie morale »¹⁸, puisque une ontologie et une théologie plus exacte de l'éthique individuelle ne sont pas à sa disposition¹⁹.

Si l'on était plus conscient de l'éthique existentielle, continue le jésuite, on pourrait même voir plus profondément non seulement son choix, mais aussi le péché, qui en général est considéré comme une offense contre la loi de Dieu, mais – à la lumière de l'éthique existentielle – on pourrait le saisir aussi comme une offense contre « l'impératif entièrement individuel de la volonté individuelle de Dieu »²⁰ et dans cette perspective le péché se montrerait aussi comme une échec de l'amour personnel-individuel de l'homme pour Dieu personnel²¹.

L'éthique existentielle, ajoute Rahner, peut donner quelques réponses aux questions ecclésiales sur le rapport entre les éléments hiérarchiques et charismatiques, car si l'Église est

¹⁷ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 229. Au fil de sa pensée Rahner ajoute que cet aspect n'a pas été pris en considération par les « éthiques scolastiques ».

¹⁸ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 231.

¹⁹ Par rapport au problème de trouver l'impératif correct dans un cas concret, Rahner ajoute, qu'une telle éthique existentielle peut se cacher inconsciemment dans les *Exercices spirituels* de Saint Ignace de Loyola. p. 231–232.

²⁰ RAHNER, *ibid*, p. 232.

²¹ Cf. « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 232. Étant donné que l'article concerne l'homme dans l'Église, il est tout à fait logique que Rahner ajoute une courte – mais à notre avis profonde – hypothèse aussi par rapport à l'Église : s'il y a une éthique-existentielle, alors il faut qu'il y ait une sphère de décision et pour l'individu dans et pour l'Église, qu'aucun commandement de l'autorité ecclésiastique ne peut enlever de l'individu. Cette hypothèse nous ramène à la question de la personnalité de l'Église. Rahner s'interroge aussi sur les raisons de la différence entre l'enseignement et la pastorale, qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre. Cf. p. 233.

la gardienne de l'application des normes universelles toujours valides, comme nous l'avons déjà dit après Rahner, l'ensemble des actes sont plus que cette application de l'universel au concret. S'il en est ainsi, il faut alors qu'il y ait aussi dans l'Église une fonction qui dépasse cette application, et qui inclut en soi l'instinct individuel de Dieu qui inspire d'une manière divine les actes de l'Église, une fonction qui n'est pas confiée forcément aux membres de la hiérarchie, et dont les inspirations, venues de la part d'autres membres de l'Église, doivent être acceptées par la hiérarchie²².

La réflexion du théologien jésuite se concentre sur la question de l'agir moral évalué non seulement à la lumière des normes universelles, mais aussi du point de vue de l'agent unique, individuel dans sa situation concrète, et dans cette analyse l'individu doit avoir la primauté, car bien que les normes universelles avec un contenu concret aient une certaine force contraignante, elles ne sont pas toujours valides et en tous les cas concrets, car l'agir moral se construit non seulement à partir d'elles, mais aussi à partir du jugement de la conscience et des instincts du Saint Esprit – dit Rahner²³.

Rahner achève son article en soulignant qu'il ne faut pas surestimer sa théorie, car avant même de formuler cette éthique existentielle, il y avait des actes (naturels et surnaturels) individuels aussi bien dans le monde que dans l'Église, pourtant elle peut être utile, mais avant tout il faut la développer²⁴.

Quelques réflexions sur « l'éthique formelle existentielle »

Tout d'abord, il faut reconnaître que le but de l'auteur est toujours actuel. Les questions qu'il posait dans un milieu moral où les conflits entre les normes, les lois et les cas particuliers donnaient à l'éthique de situation la première place (une éthique qui s'appelait « casuistique » pendant des siècles), ne sont pas encore résolues d'une manière satisfaisante. Rahner cherche une voie pour quitter ce milieu moral, en mettant au centre l'agent humain en son unicité, y compris les conditions particulières de son acte concret. Il nous semble pourtant que bien qu'il ouvre un chemin, il n'y met pas le pied, dont la première raison se trouve dans son attitude envers le mode de connaître les normes universelles, car il considère son examen comme non essentiel²⁵. À notre avis c'est un point crucial car si Rahner avait posé cette question et y avait

²² Cf. : RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 234.

²³ RAHNER, *ibid*, p. 229–230.

²⁴ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 234.

²⁵ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 221.

répondu, il aurait pu arriver à la notion de syndérèse²⁶, point fondamental de la morale (et de la théorie sur la connaissance pratique) de la scolastique à laquelle Rahner reproche d'avoir négligé l'aspect de l'agent moral personnel. Car si c'est la syndérèse qui saisit les premiers principes, c'est donc à partir d'elle que les normes universelles sont saisies. Peut-être il nous reste une question mystérieuse, pour quelle raison Rahner n'a pas mis en œuvre la notion de syndérèse, et pourquoi ne s'est-il pas interrogé sur le rapport de l'intellect théorique et pratique²⁷, sur la volonté, le libre arbitre²⁸, cette faculté commune de l'intellect et de la volonté, sur l'affectivité de l'homme, sur les vertus, sur la vertu de prudence²⁹ et de charité, forme de toutes vertus ? Selon Rahner, la conscience joue un rôle primordial dans le rapport des normes universelles et du cas concret, celui-ci considéré en toute son individualité, y compris tous les éléments non encore pris en considération. Cependant, on pourrait se demander si la conscience est correctement positionnée dans ce raisonnement. Ne peut-on plutôt dire que cette fonction d'appliquer les normes universelles aux cas concrets revient d'une manière propre à la vertu de prudence³⁰ ? En effet, seule la prudence est capable de regarder simultanément et les universaux et le particulier³¹. C'est elle, bien que pas seule mais avec la « contribution » de ses vertus dites connexes³², qui est apte à prendre en compte les circonstances et les autres éléments impliqués dans l'action, y compris son affectivité, un aspect renvoyé implicitement par Rahner à la psychologie des profondeurs³³. Bien sûr, l'affectivité, les émotions ne nous disent pas tout, mais à défaut d'une analyse psychologique des profondeurs à l'instant même, l'agent n'a pas d'autre choix que de mettre en considération son état affectif, dans lequel la prudence joue aussi un rôle essentiel que la conscience ne peut pas accomplir. Autrement dit, c'est plutôt la prudence, vertu de sagesse pratique, et non pas la conscience, qui accomplit ce rôle unificateur de l'agir moral,

²⁶ Cf. *De veritate*, q.16. Thomas consacre cette question entièrement à l'étude de la syndérèse, tandis que dans la question suivante (q.17.), il étudie la conscience. En lisant ces deux questions la différence entre elles apparaît tout à fait clairement.

²⁷ Cf. Surtout la q.8. de la *Secunda Secundae* de la Somme, où Thomas étudie l'intellect pratique et théorique dans le cadre de la foi, ses vertus correspondantes ainsi que les dons intellectuels du Saint Esprit. Cf. : *De veritate*, q.3.a.3. (Utrum ideae pertineant ad speculativam cognitionem, vel practicam tantum); *De virtutibus*, q.1.a.6. (Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto) ; *ST*, Ia-IIae.q.79.a.11. (Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae).

²⁸ Cf. *De veritate*, q.24. (*De libero arbitrio*).

²⁹ Saint Thomas traite la vertu de prudence en deux lieux dans la *Somme* : I-II.q.57-61. Ici encore plus généralement, plus tard il offre une étude détaillée : II-II.q.47-51.

³⁰ Cf. *ST*, II-II.q.57.a.6.ad3.

³¹ La prudence est une vertu intellectuelle dont l'acte propre est le précepte. Or, le précepte concerne le concret. Cependant, la prudence a des vertus conjointes, comme le conseil (*eubulia*) et le jugement (*synesis*). Ces vertus sont également des vertus intellectuelles, mais spéculatives, par conséquent, elles regardent les choses universelles. Cf. *ST*, I-II.q.57.a.5-6. Nous en allons reparler dans notre chapitre sur la vertu de prudence.

³² Cf. : *ST*, I-II.q.57.a.6. (*Utrum eubulia synesis et gnomon sint virtutes adiunctae prudentiae*).

³³ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 231.

c'est-à-dire que c'est elle qui tient ensemble tous les aspects possibles à considérer dans et autour de l'acte moral³⁴.

La conscience, dont le rôle n'est point négligeable non plus, est le sujet d'un acte précis qui s'appelle : jugement (de conscience)³⁵, et toutes les autres tâches qui concernent les circonstances, les détails, les conditions qui entourent un acte moral, sont accomplies par d'autres « sujets », c'est-à-dire par les différentes facultés de l'âme, des habitus, etc., mais appartenant toujours au même et unique sujet, à l'agent moral.

Synderèse, conscience, raison pratique, prudence, affectivité : toutes ses réalités ont leur rôle propre dans l'acte moral. Enlever ou amoindrir l'un ou l'autre conduit à une analyse déséquilibrée de l'acte humain. Néanmoins, une place primordiale revient à la vertu de prudence, car elle est, pour ainsi dire, le lieu de rencontre des contributeurs rationnels et affectifs de l'acte moral et c'est d'elle que dépend leur collaboration harmonieuse.

Aux questions laissées ouvertes par Karl Rahner beaucoup de théologiens ont essayé – implicitement ou explicitement – de répondre, en mettant l'individu et la conscience au centre des réflexions et des débats, dont les plus importantes seront présentées dans les pages suivantes.

1.1. Les pionniers du proportionnalisme

Dans le débat contemporain sur la moralité des actes humains et sur le rôle de la conscience, le proportionnalisme prend une place tout à fait décisive. Les concepts clés sont ici aussi nombreux que les auteurs, car la notion de proportionnalisme n'est encore qu'un concept parapluie qui couvre toute une série de théories essayant de rendre compte de la moralité de l'agir humain.

³⁴ Nous voyons ici le phénomène à propos duquel le P. Labourdette a dit que « la notion de conscience se caractérise par l'oubli du rôle de la prudence, qui seule peut régler immédiatement l'action singulière ». Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine* ([ST], I-II.q.1-5.), Cours dactylographié, Toulouse, 1991, p. 3.

³⁵ Cf. *De veritate*, q.17., où Thomas distingue le jugement de conscience et le jugement du libre arbitre. Celui de la conscience (*judicium conscientiae*) et celui du libre arbitre (*judicium liberi arbitrii*) diffèrent l'un de l'autre sous un certain point de vue, mais sont similaires d'un autre côté. Ce qui leur est commun c'est que tous deux regardent l'acte particulier ; en effet, le jugement de la conscience, comme celui du libre arbitre, lui aussi, se met en quête sur les objets (moyens). Mais ils diffèrent l'un de l'autre et tous les deux du *judicium synderesis*, car le jugement de la conscience consiste dans la pure connaissance, tandis que le *judicium synderesis* dans l'application de la connaissance à l'affection, ce dernier est le jugement d'élection (*judicium electionis*). Cette distinction plus fine de la conscience des autres composants de l'agir moral aurait pu aider Rahner, comme d'autres auteurs, à se diriger vers une position plus détaillée et plus claire.

Si l'on devait déterminer la date de naissance du proportionnalisme, il faudrait certainement mettre en première place l'encyclique *Humanae vitae* du pape Paul VI (1968)³⁶. Non comme si elle s'occupait de cette théorie, mais parce que - bien que son fondement fût posé plus tôt -, c'est après l'apparition de l'encyclique que le proportionnalisme fit entendre plus vivement sa voix, et depuis il ne cessa de continuer. En effet, il est devenu – au moins parmi les auteurs catholiques sinon tous les chrétiens – la théorie la plus couramment enseignée et mise en pratique³⁷.

La grande question - non pas seulement celle du proportionnalisme - mais celle de la théologie morale contemporaine peut se formuler ainsi : « la qualité morale est-elle intrinsèque aux actes humains de sorte qu'ils soient bons ou mauvais en eux-mêmes, ou bien cette qualité leur vient-elle de l'extérieur, par leur relation à la loi, à la raison, ou par le rapport des moyens à une fin poursuivie ? ».

Le but du proportionnalisme est différent de celui de la morale dite traditionnelle³⁸. Dans le cadre du proportionnalisme l'accent est mis surtout sur le refus de l'approche déontologique, et non pas sur les différences entre le proportionnalisme « modéré » et « strict ». En effet, selon les proportionnalistes, la déontologie se concentre sur les tâches de telle façon, qu'elle peut formuler des jugements moraux sans prendre en considération tous les éléments décisifs de l'acte humain en vue de sa qualité morale, tandis que selon la conception téléologique, un tel jugement naît d'une vue partielle de l'acte. Par contre, la téléologie est souvent accusée de ne prendre en considération que les conséquences, ou leur donner la primauté.

Dans les pages suivantes nous présenterons les traits les plus décisifs du proportionnalisme, avec son but, ses cadres essentiels et nous essayerons de montrer ses points discutables. Nous commencerons par le P. Peter Knauer que le P. Pinckaers considérait comme l'un des plus représentatifs de ce courant nouveau³⁹. À la suite du P. Knauer nous résumons les thèses voisines des PP. Fuchs, Janssens et McCormick.

³⁶ Comme le note Christopher Kaczor, c'est avec l'article de Peter Knauer qu'apparaît le proportionnalisme. cf. CHRISTOPHER KACZOR, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, The Catholic University of America, Washington D.C., 2010, p. 30.

³⁷ Évidemment, il y a d'autres théories éthiques, parmi lesquelles l'utilitarisme est au premier plan, mais cela ne relève pas de la recherche présente.

³⁸ KACZOR, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, p. 9.

³⁹ Cf. : SERVAIS TH. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire, La question des actes intrinsèquement mauvais, Histoire et discussion*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions du Cerf Paris, 1995, Paris, p. 72.

1.1.1. Le rôle du principe du double effet selon Peter Knauer

Peter Knauer, (*1935) jésuite allemand, dans son article consacré à la détermination du bien et du mal moral⁴⁰, cherche un critère pour identifier la qualité morale de l'acte. Au cours de cette recherche il constate que la nature humaine n'est pas un point de référence car, bien qu'elle joue un rôle intégrant dans la détermination des actes moraux, la morale dépasse la nature humaine dans le sens que celle-ci n'est *qu'une* réalité entre beaucoup d'autres. Pourtant, elle fait partie de la réalité objective qui est la source de la moralité des actes humains. Car, dit Knauer, le bien a un rapport « immédiat au bien ontologique », caractéristique de toutes réalités, et en raison de cette « présence », ce bien *ontologique* est apte à devenir un bien moral si ce bien fait partie de la totalité du réel concerné⁴¹. Du point de vue de la volonté son objet est moralement bon s'il est *simpliciter bonum*, c'est-à-dire bien « tout compte fait » et si le mal occasionnel causé par l'acte est « compensé » par le bien⁴². Knauer conclut son raisonnement en constatant que le principe de détermination morale des actes humains est bien le principe du double effet, car par celui-ci on peut distinguer le bien ontologique *simpliciter bonum* des cas où le mal ontologique dépasse le bien, et le mal devient *simpliciter malum*.

Knauer explique deux interprétations de jadis du principe du double effet en montrant les points faibles de ces théories⁴³, mais nous nous bornons à sa propre interprétation. Son point

⁴⁰ PETER KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *Nouvelle Revue Théologique* 87, 1965, p. 356–376.

⁴¹ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 357.

⁴² KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 357.

⁴³ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 358–362. Les deux interprétations du double effet mentionnées par Knauer s'enracinent dans la thèse bien connue de saint Thomas, selon laquelle un acte humain peut avoir deux effets, dont l'un est visé par l'agent, tandis que l'autre reste hors de l'intention (*praeter intentionem*), par conséquent, accidentel, et comme tel, moralement non-spécifiant. (Cf. *ST*, II-II.q.64.a.7.c.). Il s'agit de deux interprétations qui regardent l'acte d'une perspective *physique*. Selon la première interprétation, dans le texte de saint Thomas « l'accidentel » désigne une causalité accidentelle, c'est-à-dire que l'effet mauvais ne suit pas nécessairement l'acte, mais il en surgit accidentellement, et c'est uniquement dans ce cas qu'on peut accepter le mal. Il est évident qu'une telle interprétation est assez loin de la pensée morale de l'Aquinate. (Voir cette interprétation : G. KISELSTEIN, « La causalité accidentelle en théologie morale », in *Eph. Theol. Lov.*, III. 1926, p. 493–502. Référence donnée par Knauer). La deuxième interprétation du double effet est tout à fait différente. Elle s'appuie plutôt sur la notion de causalité, car elle identifie l'expression « indirect » avec le « voluntarium in causa », c'est-à-dire que même si l'on ne vise pas l'effet directement, on veut sa cause (bien que pour d'autre raison), dont l'effet peut être considéré comme volontaire, mais indirectement. Par cette distinction entre la cause et l'effet, (qui est, sans doute, réelle, mais l'accent est mis ailleurs par saint Thomas), le principe du double effet reçoit un autre sens : le mal peut rester hors de l'intention à condition que le mal suive le bien voulu, ou au moins, ne le précède pas et qu'il y ait une raison proportionnée. Si le mal apparaît avant le bien, alors il peut être considéré comme intentionnel, et l'acte comme mauvais, car la fin ne justifie pas le moyen. On pourrait penser, dit Knauer, que pour discerner la moralité de l'acte, il suffit de savoir si le mal précède ou non le bien visé. Mais ce raisonnement se questionne même par l'axiome « la fin ne justifie pas le moyen », car il semble que comme s'il suggérait déjà en avance la qualité morale du « moyen », tandis qu'avec le principe du double effet c'est seulement après, ou simultanément de son application à un cas concret qu'on peut discerner la qualité morale de l'acte. En bref, l'objection de Knauer est que le principe du double effet précède ou anticipe le jugement moral. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 361–362.

de départ est le terme de « raison proportionnée » qui est une des conditions du principe du double effet et qui joue un rôle décisif dans la détermination morale des actes humains⁴⁴. En effet, « c'est l'aspiration vers le bien qui doit tout commander », car l'essence du principe du double effet est de promouvoir le bien autant que possible⁴⁵. Si, considérant un acte humain dans le cadre du principe du double effet, on cause un mal sans raison proportionnée, alors le mal commis fait partie de l'objet de l'acte moral. Par contre, si ce mal a été fait selon une raison proportionnée, ce mal est indirect et il ne fait pas partie de l'objet de l'acte.

Pour éviter les malentendus nous soulignons que Knauer n'identifie pas la bonne intention (qu'elle soit vraie ou masquée) à la raison proportionnée, et elle ne rend pas le mal commis *indirect*, car pour cela il faut que « la bonne raison qu'on se propose occupe le champ tout entier de l'objet direct »⁴⁶. Autrement dit, celui-ci doit être identique à la *bonne raison* de l'acte, en rendant tous les aspects mauvais *indirects*, dont la condition *sine qua non* est la raison proportionnée, qui « n'est rien d'autre que l'objet direct » de l'acte, le *finis operis*, qui, dans ce cas, coïncide avec l'effet bon⁴⁷, et « elle s'empare de l'objet direct tout entier en excluant tous les autres aspects de l'action »⁴⁸. La raison proportionnée (qui est une raison où l'acte est proportionné à la valeur poursuivie), s'identifie intégralement à l'objet direct de l'acte⁴⁹.

Knauer admet la vue générale en théologie morale selon laquelle tout acte, même les actes mauvais, sont accomplis en vue d'un bien, sans les considérer nécessairement comme moralement bons. Pourtant la *bonne raison* pour laquelle on accomplit tel ou tel acte reste présente et réelle. Cependant, en considérant un acte immoral en sa totalité, on voit que ce que l'agent obtient au niveau concret de son acte, il l'anéantit au niveau universel ; son acte est

⁴⁴ Knauer montre comment la raison proportionnée est présente dans le cas de la coopération à un péché, où il explique que la coopération *matérielle* (mais jamais formelle) est permise s'il y a, et uniquement s'il y a, une raison proportionnée à y coopérer. On voit la même condition dans le cas des lois naturelles, qu'elles soient affirmatives ou négatives, car tandis que ces dernières obligent *semper et pro semper*, leur « correspondant affirmatif » oblige « *semper, sed non pro semper* », car s'il y a une raison proportionnée, la loi affirmative n'oblige pas. Par contre, si la raison proportionnée fait défaut, la loi affirmative oblige *semper et pro semper*. La permission de « ne pas accomplir immédiatement une loi affirmative » suppose une raison proportionnée. En effet, la loi affirmative inclut la loi négative qui s'applique lorsque la raison proportionnée fait défaut. Cf. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 363.

⁴⁵ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 364.

⁴⁶ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 366.

⁴⁷ Knauer, se réfère ici à un manuel de théologie morale, notamment à l'*Institutiones Theologicae Moralis* de E. Genicot SJ., apparu dans les années 1930 (vol.I.n.14,4.). Un autre point intéressant est que Knauer nous semble confondre le *finis operis* et le *finis operantis* de l'acte. En effet, concernant la défense de soi-même il dit, qu'on accepte par exemple une chute mortelle par la fenêtre si c'est fait pour éviter une mort cruelle dans un incendie. Mais le *finis operis* (chute par la fenêtre) n'est pas identique avec la raison proportionnée (éviter les flammes), car la raison de sauter dans le vide c'est d'éviter les flammes, ce qu'on ne peut réaliser qu'en sautant par la fenêtre, qui, de cette façon, est le moyen d'obtenir le but (éviter une mort cruelle). Un autre aspect intéressant est que selon Knauer le mal n'intervient dans l'acte que s'il n'y a pas de raison proportionnée.

⁴⁸ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 367.

⁴⁹ Cf. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 367–368.

dépourvu de la raison proportionnée, et c'est ainsi que « les effets mauvais entrent dans l'objet direct de l'action »⁵⁰.

Selon la conception de Knauer un acte est mauvais s'il n'y a pas une raison proportionnée de le poser, c'est-à-dire, quand – en regardant l'acte en sa « réalité totale » on aspire à la valeur concernée d'une telle manière que par cela on empêche même sa réalisation entière. Dans ce cas l'acte n'est pas proportionné à sa raison d'être accompli. Par contre, l'acte sera moralement bon, si l'aspiration rend possible « la réalisation maximale » de cette valeur. D'où il suit, que cette réalisation n'est possible que s'il y a une juste mesure dans l'accomplissement de l'acte, en fin de compte, si l'acte – selon les conditions de l'éthique des vertus aristotélicienne – est vertueux⁵¹.

Quant au principe de totalité, souvent opposé au principe du double effet, il n'est qu'une certaine modalité de celui-ci⁵². En effet, le premier, le principe de totalité, conformément à son nom, regarde l'acte en sa totalité, et ainsi permet qu'un effet physiquement mauvais soit visé en vue d'un bien considéré d'un point de vue total. Knauer souligne que le principe du double effet peut également avoir un tel rôle actif (non seulement permissif) de permettre un mal ontologique, mais dans ce cas l'expression morale se formule ainsi : ce mal ainsi permis n'est qu'indirectement (matériellement) présent dans l'acte total⁵³.

D'une manière similaire, le principe du double effet clarifie et rend applicable même le probabilisme, dont le but principal, ajoute Knauer, est de garder la liberté du sujet dans l'agir moral, où la « première exigence » est de faire le bien et d'éviter le mal. Mais lorsqu'on n'est pas certain que l'acte qu'on veut poser est un péché ou pas, la raison proportionnée peut être un

⁵⁰ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 370. Les raisonnements de Knauer nous ramènent au principe d'universalité d'Emmanuel Kant, selon lequel pour déterminer la moralité d'un acte, il faut poser la question : « est-ce que je peux vouloir rationnellement que tout le monde agisse de la même manière que moi ? ». Si la réponse est affirmative, l'acte sera moral. Si la réponse est négative, l'acte sera immoral en raison d'une des trois causes suivantes : 1. si l'acte devient universel, cela détruira l'humanité entière (p.ex. le suicide) ; 2. l'acte, devenu universel sera en contradiction de l'intérêt de tout homme (p.ex. le refus de l'assistance nécessaire aux autres hommes) ; 3. l'acte devenu universel, rendra impossible l'acte même (p.ex. le mensonge – qui, une fois devenu universel, rendrait impossible la véracité). Cf. EMMANUEL KANT, *Le fondement de la métaphysique des mœurs*, 2. 32., Nathan, 2007, p. 59. À notre avis, cette dernière cause est très similaire à l'argument de Knauer, selon lequel pour déterminer la moralité de l'acte, il faut le considérer dans sa totalité, et si en fin de compte, l'acte détruit même la valeur pour laquelle il a été posé, alors il est contradictoire et ainsi manque d'une raison proportionnée. Knauer ajoute encore, que cette contradiction n'est pas toujours manifeste, parfois il nécessite une réflexion métaphysique et universalisante, par lequel on obtient « une déduction du jugement moral transcendantal » (voici le raisonnement kantien). Cf. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 370. Bien sûr, l'éthique kantienne est plus complexe que ces trois points ne le montrent, mais on pourrait se demander s'il ne se cache pas une contradiction cachée dans cette thèse établie sur des valeurs et de raison proportionnée, et pourtant s'appuyer sur des arguments enracinés dans une morale déontologique, qui est celle de Kant, et que, en fait, Knauer refuse. Cf. p. 371.

⁵¹ Knauer soutient sa théorie par la vertu d'éthique d'Aristote. Néanmoins, son approche suggère un mélange de vue proportionnaliste et utilitariste. KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 371–373.

⁵² KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 373.

⁵³ KNAUER, « La détermination du bien et du mal moral », p. 375.

critère. En effet, même si l'on est incertain de la qualité morale de l'acte, une valeur recherchée nous fournit déjà une raison proportionnée pour l'accomplir⁵⁴.

C'est donc en tenant compte de la situation concrète qu'on peut formuler un jugement moral. Le principe du double effet nous aide à discerner, s'il y a une raison proportionnée de causer un mal ontologique, c'est-à-dire, si c'est directement ou indirectement que le mal entre dans l'objet de l'acte. Comme le dit Knauer, c'est à partir de l'expérience métaphysique qu'on peut déterminer le bien et le mal ontologique. En ce qui concerne le mal ontologique⁵⁵, il se réalise en toute privation de n'importe quelle perfection qui devrait être là, mais qui n'y est pas. S'il s'agit de causer un tel mal (par exemple d'enlever un organe pour sauver la vie d'un homme), c'est une raison proportionnée de poser cet acte, et le mal ontologique ainsi causé n'est volontaire qu'indirectement. Lorsque la raison proportionnée fait défaut, le mal ainsi causé devient direct, par conséquent moralement mauvais. Voici le rapport entre le mal ontologique et le mal moral : si l'acte n'est pas proportionné à la raison pour laquelle il a été posé, alors c'est un mal moral. Si la raison proportionnée est présente, alors le *finis operis* de l'acte sera *simplement bon* ; il s'agit d'un tel bien qui n'est pas en contradiction avec lui-même (en le posant concrètement il ne se détruit pas universellement), et - d'une vue totale de la réalité -, il n'est pas empêché dans son déploiement.

1.1.2. La loi naturelle chez Josef Fuchs

Un autre important moraliste du XX^e siècle, connu entre autres par sa conception nouvelle de loi morale et de la question d'objectivité des actes moraux est le P. Josef Fuchs (1912–2005), un jésuite allemand. Sa position intellectuelle concernant les questions morales se caractérise par un changement radical. Pendant le premier tiers de sa carrière théologique, il considérait la loi naturelle comme une donnée statique et abstraite. Cette période est également marquée par une conception métaphysique ferme de la nature humaine et par la reconnaissance du privilège du Magistère par rapport à l'agent individuel dans les questions morales⁵⁶. Néanmoins, après avoir travaillé huit ans dans la *Commission Pontificale pour l'étude de population, de la famille et des naissances*, instituée en 1963 par Jean XXIII, pour laquelle il a été nommé par le Pape, il a complètement abandonné sa position intellectuelle formée sur la notion de loi morale

⁵⁴ Knauer nous garde d'appliquer une comparaison des valeurs dans la détermination de la raison proportionnée, car pour celle-ci il suffit d'être sérieuse. Cf. « La détermination du bien et du mal moral », p. 375.

⁵⁵ À partir de cette affirmation nous pouvons considérer le concept « ontologique » comme le synonyme de « physique ».

⁵⁶ MARK GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2002, p. 36–64.

naturelle et se mit sur la route vers une conception totale ou holistique de la personne humaine⁵⁷. Ce changement théologique est dû d'une part à son expérience acquise dans la Commission, d'autre part il a été profondément influencé par l'anthropologie théologique de K. Rahner⁵⁸. Dans la théologie morale de Fuchs les concepts les plus fondamentaux sont : historicité, mutabilité – immutabilité, loi naturelle, conscience sujet-orientée et conscience objet-orientée, conscience fondamentale et situationnelle, *recta ratio*, personne humaine. Nous essayerons de résumer brièvement sa position sur ces notions.

La personne humaine, que Fuchs considérait jadis dans sa construction métaphysique, sera vue, après sa conversion intellectuelle, dans sa réalité historique. Dans cette perspective l'historicité de l'homme désigne la perception de soi dans laquelle l'homme s'expérimente comme un agent moral vivant au cours du temps et de changements personnels, culturels, sociaux et de circonstances différentes. Ayant le mandat divin de développer soi-même comme le monde autour de lui, l'homme est appelé à chercher les moyens et les possibilités de remplir ce mandat, et ainsi atteindre sa relation avec Dieu. À la notion d'historicité se lient les notions de mutabilité et d'immutabilité. En effet, l'historicité présuppose la mutabilité, sans laquelle l'homme ne peut pas se développer et se réaliser⁵⁹. Néanmoins, dans la conception de Fuchs, cette mutabilité s'enracine dans l'essence immuable de l'homme⁶⁰. Pour Fuchs d'être personne humaine consiste dans la possession de la « ratio », attribut le plus spécifiant de l'être humain⁶¹.

La notion centrale dans la théorie de loi naturelle chez Fuchs est sans doute la « *recta ratio* », un concept-clé qui est à la fois la norme prochaine de la moralité et la porte à la loi naturelle⁶². La *recta ratio*, pour ainsi dire, a déplacé la notion de nature (humaine) dans la

⁵⁷ Le changement de position a certainement été le résultat d'un long chemin chez Fuchs. Dans un article, écrit en 1954, il reconnaît l'existence des lois universelles, mais il met en question la prétention de n'avoir jamais aucune exception, car, dit-il, « la morale de situation » touche « un problème fort ancien et toujours actuel : celui des universaux et de leur application au plan de la vie morale ». Dans cet article Fuchs souligne l'importance théologique de la « situation », bien que pas de la manière extrême de la théologie protestante et de l'existentialisme moderne. Cf. FUCHS, « Morale théologique et morale de situation », Nouvelle Revue Théologique, décembre, 1954, p. 1073–1085.

⁵⁸ Sur la « conversion » de la conception de Fuchs sur la loi morale naturelle voir : GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, p. 117–123.

⁵⁹ FUCHS, *Moral Demands and Personal Obligations*, Georgetown University Press, 1994, p. 93–94.

⁶⁰ Bien sûr, ce paradoxe ne peut être compris dans le cadre boétien-thomiste de l'homme, selon lequel la personne (humaine) est un être individuel existant dans une nature rationnelle. Comme O'Leary le montre, Fuchs utilise le langage classique de la métaphysique pour expliquer sa compréhension phénoménologique de l'existence humaine. Selon O'Leary il aurait été mieux inspiré de dire que l'homme, bien qu'il vienne à l'existence dans une essence immuable, garde sa caractéristique de devenir une toujours nouvelle personne. Cf. O'LEARY, *A Study of Josef Fuchs' Writings on Human Nature and Morality*, University Press of America, 2005, p. 11.

⁶¹ O'LEARY, *A Study of Josef Fuchs' Writings on Human Nature and Morality*, p. 8. O'Leary note qu'avant d'être une personne humaine, la spécification d'être humain dépend du fait d'être personne (avoir de la raison, de la *ratio*), alors il n'est pas surprenant que chez Fuchs la personne et la nature constitue une seule entité. Du côté de O'Leary nous ne pouvons pas ne pas penser à la distinction formelle élaborée par Duns Scotus, chez qui la nature (humaine) et l'individu rationnel font également une seule entité.

⁶² Cf. GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, p. 3.

théorie de la loi naturelle. C'est par la *recta ratio*, norme prochaine de la moralité que l'homme découvre, par et dans un processus rationnel, la loi naturelle. Dans ce processus le mode discursif est essentiel car c'est ainsi que l'agent s'oriente vers la fin et distingue la bonté ou la malice morale de ses actes. Ce discernement moral nécessite l'expérience atteinte au cours de la vie⁶³. Le rôle de la *recta ratio*, étant donné que celle-ci est strictement liée à l'individu et sa situation concrète, restreint l'étendue des normes morales et par voie de conséquence le rôle du Magistère⁶⁴.

Dans son article essentiel, titré « The absoluteness of moral terms »⁶⁵, le point de départ de Fuchs est de souligner que c'est uniquement à partir d'un point de vue total de l'acte humain qu'on peut déterminer la moralité de l'acte humain. C'est-à-dire que, outre les cas exceptionnels qu'on peut toujours trouver parmi les normes morales⁶⁶, l'un ou l'autre aspect de l'acte en soi ne suffit pas à formuler un jugement moral, car celui-ci ne peut pas être considéré *a priori*⁶⁷. En effet, dit Fuchs, même les normes révélées par la Saint Écriture ne sont que des impératifs transcendants, et ainsi ils réfèrent à la personne humaine en sa totalité et non pas à sa conduite morale⁶⁸. Autrement dit, ces préceptes dits transcendants, même si certains d'entre eux concernent la vie humaine d'une manière plus concrète, ne disent encore rien des actes matériellement déterminés car les valeurs et les normes changent conformément aux situations historiques, culturelles⁶⁹.

Le vrai défi consiste donc dans la difficulté de déterminer que jusqu'à quel degré l'absolu, qui en fait, s'oppose à l'arbitraire et au relativisme -, est-il compréhensible et garanti dans les cas des normes universellement valides. Selon Fuchs nous nous sommes trop accoutumés aux ordres moraux auxquels nous avons affaire, sans regarder la situation concrète

⁶³ Cf. GRAHAM, *Josef Fuchs on Natural Law*, p. 149–154.

⁶⁴ Quant au rôle du Magistère voir : FUCHS, *Moral Demands and Personal Obligations*, p. 138–150.

⁶⁵ JOSEF FUCHS, « The absoluteness of moral terms », *Gregorianum*, 52, 1971, p. 415–458.

⁶⁶ Fuchs se réfère à Paul Ramsey selon qui les normes morales sont sans exception, mais il arrive qu'une norme – en raison des circonstances – soit appliquée d'une manière différente. Les normes générales sont toujours appliquées à une situation concrète. Fuchs ajoute que cela veut dire que les normes morales ne sont pas toujours applicables sans exceptions – il est nécessaire qu'il y ait des exceptions. Une question se pose spontanément : veut-il dire qu'une norme générale n'est pas, en fait, une norme générale ? En effet, comme nous allons le voir, pour Fuchs c'est de l'intention que naît la spécification morale de l'acte, et finalement c'est à partir d'elle qu'on peut juger l'acte concret. Cf. FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 440–441.

⁶⁷ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 449.

⁶⁸ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 419.

⁶⁹ Concernant la notion de « situation » et celle de la « vie concrète » Fuchs les présente d'une manière détaillée dans son article mentionné plus haut « Morale théologique et morale de situation ». Fuchs analyse le concept de « situation » selon trois aspects : 1. La situation en tant qu'appel de Dieu ; 2. Le contenu de cet appel communiqué par la « situation concrète » ; 3. Le mode de reconnaître cet appel dans la situation. Cf. FUCHS, « Morale théologique et morale de situation », p. 1076–1085.

dans laquelle l'acte est posé. La question de Fuchs sera donc de déterminer dans quelle mesure le caractère absolu des normes est impliqué dans les aspects individuels⁷⁰.

En ce qui concerne le rôle de l'Écriture Fuchs constate qu'elle ne fournit pas un système de normes universelles qu'on attendrait au moins dans le cas de la loi morale naturelle elle-même entendue comme le sommet des préceptes enracinés dans la nature humaine inchangeable. Ces préceptes sont saisis par la conscience, en tout cas, entendue selon sa conception traditionnelle, selon laquelle elle est l'application des préceptes moraux universaux à un cas concret. Néanmoins, continue Fuchs, elle est plus qu'une application : elle aide l'homme à agir authentiquement, c'est-à-dire, d'une manière auto-réalisatrice, et elle oriente l'action vers l'objectivité, vers la vérité de l'action qui consiste dans la conformité de l'acte à la réalité humaine concrète. Il est donc nécessaire que l'acte soit conforme au jugement évaluateur de la conscience, car ce jugement – lors de l'agir – appartient à la réalité humaine concrète⁷¹.

Néanmoins, ce jugement, regardant la réalité de l'homme, doit être une *ratio recta*, qui, pour Fuchs, ne désigne pas strictement un raisonnement discursif, mais bien plutôt une observation-compréhension évaluative, non pas nécessairement rationnelle, mais éventuellement intuitive. C'est uniquement comme *recta ratio*, qu'une norme morale peut être une norme de comportement moral, et c'est ainsi qu'elle peut avoir une signification révélatrice par rapport au jugement de la conscience. Par conséquent, la norme morale ne fournit pas encore en soi un jugement précis sur la situation concrète de l'agent. En effet, c'est l'homme qui juge à la lumière de sa conscience, du degré selon lequel une norme morale correspond à la situation concrète. Si la norme morale en question est une *recta ratio*, alors la norme est déterminante, et – dans la mesure où elle est objective – absolue⁷².

⁷⁰ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 433.

⁷¹ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 432–433. Cette auto-réalisation est un mandat donné à l'homme de se développer et au niveau horizontal et au niveau transcendantal, rapport dans lequel le premier, pour ainsi dire, est subordonné au deuxième : l'auto-réalisation « catégorique », mise en œuvre dans le culte divin et dans la méditation, et l'efficacité mondiale, également au niveau catégorique, sont tous les deux des moyens ordonnés à atteindre la relation transcendantale avec Dieu. Cf. FUCHS, « Moral Aspects of Human Progress », in *Theology Meets Progress : Human Implications of Development*, by Josef Shih, Gregorian University Press, Studia Socialia, Rome, 1971, p. 145–169. [p. 148.].

⁷² FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 432–433. Concernant la loi naturelle, qui est en fait, aussi une loi interne, Fuchs affirme que ce fait n'est pas compatible avec l'interprétation préceptive de la loi interne, qui, de cette manière, devient une loi externe. En effet, la loi interne signifiait jadis la possibilité et l'obligation de l'homme de discerner ce qui est réalisable d'une manière humaine dans le domaine des normes du comportement. De ce point de vue l'absolu (c'est-à-dire l'objectif) de l'homme, signifie d'abord la conformité du comportement à la réalité humaine personnelle. L'absolu est donc tout d'abord cette objectivité, et non pas une norme morale universelle. Cf. « The absoluteness of moral terms », p. 448–449.

Fuchs, par rapport de la loi naturelle, parle de la nature humaine qu'il considère, en se référant à saint Thomas, comme muable. La nature humaine a certains éléments essentiels, comme le corps-l'âme, la personnalité, interpersonnalité, etc., mais même ces éléments constitutifs, qui appartiennent inaltérablement à la nature humaine, sont fondamentalement muables. De plus, ces éléments a priori de la nature humaine varient selon la personne concrète et individuelle, et de ce fait jouent un rôle déterminant dans le comportement moral⁷³.

Bien sûr, la question de mutabilité de la nature humaine se lie à l'historicité de l'homme, car celle-ci se réalise en vertu de la mutabilité de ce qui est le même à jamais. En effet, dit Fuchs, l'homme réalise les lignes caractéristiques de son existence donnée et les développe dans le futur, et au cours de ce processus son existence est continuellement modifiée. C'est dans son historicité que l'homme humanise autant soi-même que le monde. Tout ce qui aide l'homme (et donc l'humanité) à aboutir à ce déploiement au sens le plus complet, est bon.

Concernant la nature de l'homme, Fuchs dit, qu'elle consiste tout d'abord dans le fait d'être une personne, c'est-à-dire d'avoir la *raison*⁷⁴. La notion de nature est comprise comme humaine en tant qu'elle est une nature personnelle. Comme Fuchs le souligne justement, il ne suffit pas dire que la nature appartient à la personne, et comme telle, elle est personnelle : la nature est entendue comme ratio, de plus, comme *recta ratio*, l'unique réalité d'ordre naturel apte à fournir une base pour des lois morales⁷⁵.

1.1.2.1. Une compréhension de la conscience

Fuchs n'offre pas une définition précise de la conscience, mais il décrit plutôt ce « phénomène » à la lumière de son mode de fonctionnement⁷⁶. Tout d'abord, en harmonie avec sa conversion des normes universelles à la *recta ratio* individuelle, il distingue la conscience sujet-orientée et la conscience objet-orientée. La conscience objet-orientée désigne la conscience qui montre à

⁷³ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 429.

⁷⁴ FUCHS, « Absoluteness » Ibid, p. 73. En ce qui concerne la notion de nature et celle de personne chez Fuchs, il semble les détacher de leur cadre (nous n'osons pas même dire de leur racine) ontologique. La personne est celle qui possède la raison, dit Fuchs, et c'est en cela que consiste la nature de l'homme. Il ne s'agit plus de la nature humaine, mais de la nature personnalisée qui, comme personne, devient la norme de moralité, tandis que la notion de « loi de nature » (qui, selon Fuchs, ouvre la porte à beaucoup de confusion) perd sa signification. Évidemment, Fuchs, comme lui-même le suggère (p.73.), ne veut pas séparer les deux aspects de l'homme, nature et personne, mais il souligne encore une fois, que la nature, étant donné qu'elle est *intrapersonnelle*, ne peut pas être la norme de comportement moral.

⁷⁵ Cf. FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 434–435.

⁷⁶ FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », in *Conscience : An Interdisciplinary View, Salzburg Colloquium on Ethics in the Sciences and Humanities*, Ed. by Gerhard Zecha and Paul Weingartner, Institute for Theoretical Science, University of Salzburg, Austria, 1987, p. 27–46.

l'homme ce qu'il doit faire ; elle formule les normes morales et la réponse aux situations en question. La conscience sujet-orientée désigne cette connaissance innée de la bonté morale. La conscience objet-orientée est souvent identifiée à la raison pratique, dit Fuchs, tandis que la conscience sujet-orientée est considérée plutôt comme la garantie du sujet moral ayant de la conscience⁷⁷. Cette répartition des fonctions de la conscience indique que la connaissance des normes extérieures ne suffit pas en soi pour conduire une vie moralement droite : l'homme a besoin de ses propres convictions enracinées dans sa conscience⁷⁸.

En chaque personne, en effet, il y a une profonde conscience de soi (*deep-seated self-consciousness*) qui concerne non seulement les situations concrètes, mais surtout et avant tout l'existence de la personne entière⁷⁹. À ce profond niveau de conscience, l'homme saisit son existence comme « obligée », et ainsi se perçoit comme un être moral. Cette expérience de la conscience fait partie de l'existence catégorielle de l'homme que chacun éprouve selon ses propres conditions. De cette réalité morale suit que l'homme doit non seulement se percevoir, mais également s'accepter et se réaliser en tant qu'être moral. C'est l'intérêt primordial de la conscience : la bonté morale du sujet personnel en tant qu'être moral. Le vrai sens de la moralité, dit Fuchs, consiste dans la moralité personnelle. Cependant, l'homme, étant un être historique et culturel, doit s'orienter vers le « monde-objet-catégoriel ». C'est ainsi que la conscience fonctionne également comme objet-orientée. Entre les deux orientations Fuchs fait une distinction : du point de vue de la conscience sujet-orientée, Fuchs parle de la bonté morale personnelle, tandis que dans le cas de la conscience objet-orientée il parle d'une « conduite juste ou droite » ; elle n'est dite morale qu'analogiquement. Autrement dit, on parle de la bonté morale personnelle non pas lorsque quelqu'un agit d'une manière moralement droite, mais lorsqu'il agit conformément à ce que sa conscience reconnaît comme juste ou droit (*right*). Par conséquent, la bonté morale se trouve exclusivement dans la conscience du sujet moral⁸⁰.

⁷⁷ FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », p. 34–35.

⁷⁸ FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », p. 34. Concernant cette répartition de fonction il faut ajouter que Fuchs utilise une autre distinction qui, au fond, ne diffère de celle-ci que dans son nom. Il s'agit de la conscience fondamentale (*foundational*) et de la conscience situationnelle. La première rend apte la personne à s'expérimenter comme être moral. La deuxième a pour rôle de juger du comportement concret *hic et nunc*, et de ce point son jugement est le lieu où dans certaines circonstances par différents agents moraux plusieurs jugements moraux peuvent être formulés. Contrairement à la conscience fondamentale, la conscience situationnelle n'est pas infaillible. La conscience, en tant que fondamentale, est subjectivement orientée, d'une manière infaillible, à l'objectivité éthique. Cf. FUCHS, « The Absolute in Morality and the Christian Conscience », *Gregorianum*, Vol. 71., 1990, p. 697–711. [p. 706–707].

⁷⁹ Cette approche, dit Fuchs, n'est pas une observation psychologique, mais bien plutôt une réflexion du point de vue de la philosophie et de la théologie transcendantale. FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », p. 35.

⁸⁰ FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », p. 35–37.

Quant à la conscience objet-orientée, thème central dans les débats sur la conscience, elle joue un rôle crucial dans l'orientation en vue du comportement humain (moralement) droit. La conscience morale, au sens large, a un rôle normatif et évaluatif, tandis qu'au sens plus strict elle, pour ainsi dire, s'autorise pour orienter l'homme vers les décisions concrètes. Ce rôle d'autorité est également d'aider l'homme à agir d'une manière authentique et objective⁸¹. Étant donné que le jugement de conscience regarde le moment concret de l'acte en sa réalité humaine, il est nécessaire que cet acte soit conforme au jugement évaluatif de la conscience, qui, en tout cas au moment de l'action, appartient à la réalité humaine concrète. Néanmoins, le jugement de la conscience est le jugement du sujet, et c'est dans et par le sujet que se forment simultanément le jugement de conscience sur la justesse morale, l'évaluation de la conscience sujet-orientée et la décision morale personnelle⁸². Fuchs dit ailleurs que l'homme doit former ce jugement d'une telle manière qu'il soit une *recta ratio*. Dans ce processus-là, *la recta ratio* a un rôle particulier qui consiste dans un acte « d'observer-comprendre-juger ». La condition de cette « *recta ratio* » caractérise aussi les normes de comportement, car celles-ci n'ont aucune signification objective par rapport au fonctionnement de la conscience que si elles-mêmes sont aussi *recta ratio* (c'est-à-dire « observer-comprendre-juger » la réalité concrète)⁸³.

Quelle est la différence entre les « deux *rationes* », entre le jugement de conscience et les normes d'agir ? Selon Fuchs, elle consiste dans le fait que l'homme par la *ratio* évaluative forme un jugement moral de sa conduite ou bien au moment de l'acte, ou bien *a priori*, sans référence à l'actualité de l'acte en question. Autrement dit, la norme de l'agir n'est pas encore un jugement sur la réalité concernée, car c'est par sa conscience que l'agent détermine à quel degré cette norme correspond à la situation concrète. L'aspect décisif des normes est leur objectivité qui se ramène au jugement de la conscience.

Brièvement, Fuchs dit qu'un acte concret ne peut être jugé moralement à partir des normes de comportement (dont il ne nie pas la validité abstraite), car c'est la conscience qui juge la réalité et rend l'acte authentique.

⁸¹ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 432.

⁸² FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », p. 41.

⁸³ Comme Fuchs souligne, il ne s'agit pas nécessairement d'une réflexion discursive ; cet acte peut être un processus intuitif. Cf. « The absoluteness of moral terms », p. 432.

1.1.2.2. Les valeurs morales et prémorales

Fuchs essaye de montrer que l'enseignement de l'Église sur les normes absolues n'est pas aussi définitif qu'on pourrait le penser, surtout si « absolu » signifie universel. Quoiqu'il en soit, les normes (appelées jadis les normes de la loi naturelle) sont humaines et en tant que telles, elles sont discernées par l'homme comme *recta ratio*, qui signifie tout simplement *humain*. Par conséquent, ce qui n'est pas *recta ratio*, n'est pas humain, mais contraire à l'humanisation et indigne de l'homme. Toute action, dit Fuchs, qui n'est pas justifiée objectivement – *secundum rectam rationem* – dans la situation concrète, est intrinsèquement mauvaise et ainsi à éviter⁸⁴. La *recta ratio* n'est pas inscrite dans la nature, elle est même la nature comme *ratio* qui fournit la base des normes « morales »⁸⁵. C'est à l'homme de comprendre lui-même comme *homme*, en sa réalité totale, y compris le monde dans lequel il vit et ainsi de saisir « la signification des alternatives de son action » et de formuler un jugement moral⁸⁶ qui est parfois plus évident, parfois demande une réflexion plus détaillée⁸⁷. Le but des jugements moraux est de chercher la réalisation de soi d'une manière humaine dont le critère premier se trouve dans *l'interpersonnalité* de la personne humaine, qui, évidemment, touche la vie sociale entière. L'aspect décisif à déterminer est l'acte lui-même en tant qu'il est une valeur ou non pour la personne en question, pour ses relations, pour la société et la culture qui l'entourent. Dans ce contexte, dit Fuchs, les valeurs seront mesurées selon leur priorité et leur urgence, tandis que l'acte sera choisi selon sa capacité de promouvoir le développement de la personne⁸⁸. Bien sûr, comme le souligne Fuchs, un seul aspect de l'acte ne suffit pas pour ce jugement moral. Pour formuler un jugement moral, il faut prendre en considération tous les éléments de l'acte à

⁸⁴ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 451. Fuchs, sans référence exacte, fait allusion à Schillebeeckx selon qui la situation concrète de l'homme est la seule norme adéquate de la conduite humaine.

⁸⁵ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 434–435.

⁸⁶ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 435.

⁸⁷ Fuchs donne pour exemple le respect de la vie et de la sexualité, qu'il faut regarder en relation à une culture particulière. Cependant, en lisant la réflexion de Fuchs, on pourrait se demander si la compréhension de la vie sexuelle, y compris le mariage, dépend du contexte culturel. Par exemple, dans les pays, où le mariage d'enfants est accepté, alors il faut le considérer comme norme, sans regarder la vie de l'enfant concerné, qui devrait être pourtant toujours respectée – indépendamment du contexte culturel. Il semble que surgisse ici une contradiction. Ou alors il faut considérer l'être humain (surtout les femmes et les *enfants*) comme celui qui n'a pas de nature humaine (universelle pour tous les êtres humains). Si certaines coutumes, qui touchent d'une façon destructive la vie des personnes humaines concrètes, dépendent du contexte culturel, alors il faut mettre de côté la réalité de la nature humaine et les droits universels de l'homme qui en découlent (ou devraient en découler). La conséquence d'une telle formulation risque de voir la manière de traiter l'homme comme une question contextuelle et culturelle. Cf. : FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 438–440, où l'auteur reprend ce problème concernant la question du relativisme.

⁸⁸ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 436–437.

poser⁸⁹. Le jugement ainsi formulé constituera la norme morale comme un acte absolument lié à la *recta ratio*. Évidemment, il y a plusieurs valeurs et non-valeurs à considérer, mais avant le jugement moral celles-ci représentent des valeurs ou des non-valeurs prémorales.

Bien que Fuchs lui-même certainement ne se placerait certainement pas parmi les théologiens « proportionnalistes », son langage dans cet article est sans doute proche de la conception proportionnaliste de la théologie morale. En vue de clarifier la signification des normes morales du comportement concret, Fuchs explique la différence entre le mal moral et le mal prémoral. La moralité, évidemment, n'apparaît que dans les actes proprement humains, qui trouvent leur origine dans la décision délibérée et libre de la personne⁹⁰. C'est pour cela qu'on ne peut pas qualifier moralement un acte physique, par exemple le meurtre, uniquement à partir du phénomène extérieur, car cela ne dit encore rien de l'intention de celui qui agit⁹¹.

Si l'intention joue un rôle décisif dans la moralité de l'acte, alors il faut déterminer en quoi et comment se réalise ce rôle. Un acte est moralement bon si le mal impliqué dans cet acte est justifié par une cause proportionnée⁹². Donc ce n'est pas à partir de son aspect matériel, sans référence à l'intention de l'agent, qu'on formule le jugement moral, car sans l'intention il n'y a pas d'acte humain à proprement parler. Autrement dit, sans l'intention tout effet physique d'acte concret est prémoral, et il devient moralement bon ou mauvais selon qu'il a été effectué selon une raison proportionnée ou non. Bien sûr, comme le souligne Fuchs, le mal *prémoral* impliqué dans l'acte comme tel, ne peut pas être visé par l'agent, et il faut le justifier par une raison appropriée à la lumière de la totalité de l'acte⁹³.

⁸⁹ Dans un sous-chapitre sur le relativisme, Fuchs explique que nos considérations morales en relation avec les normes morales de comportement, que l'homme découvre comme appropriées à la civilisation actuelle dans laquelle il vit, ne sont pas nécessairement du relativisme, mais bien plutôt l'objectivité, qui concerne la réalité humaine concrète. D'où l'affirmation de Chiavacci selon laquelle « l'objectivité de la moralité ne se fonde pas nécessairement sur l'être interchangeable (c'est-à-dire sur la loi naturelle en tant que précepte), mais bien plutôt sur la correspondance indispensable de l'acte à l'être. Cf. : ENRICO CHIAVACCI, « La Legge naturale ieri e oggi », in F. Festorazzi *et al.*, *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia, 1969, p. 81. Nous notons que, bien que Chiavacci se réfère ici à saint Thomas, il ne donne aucune référence exacte aux textes de saint Thomas pour soutenir ou prouver ces affirmations.

⁹⁰ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 443.

⁹¹ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 444.

⁹² Fuchs se réfère ici à la question décisive de Knauer : What is a « proportionate » reason ? » « The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect », *Natural Law Forum*, Vol. 12., 1967. L'exemple donné par Fuchs pour cette justification est le suivant : si le médecin opère son patient, son acte, malgré le mal impliqué dans l'acte, est moralement bon, car la personne agente ne désire et n'accomplit qu'un bien prémoral, la guérison, dans la mesure où il ne fait pas plus ou autre chose que ce qui est requis pour la guérison. Dans ce cas le mal impliqué sera considéré comme un mal prémoral, mais si l'intention de l'agent n'est pas la guérison mais causer un mal physique (bien qu'à la fois il guérisse le patient), alors cet acte serait moralement mauvais.

⁹³ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 84. Comme Fuchs le note ailleurs, le mal moral, à condition d'être librement accompli, rend l'homme moralement mauvais. C'est au même lieu où il dit que ne pas réaliser des biens et des valeurs humains est un mal prémoral. Mais est-ce que cela suppose au moins théoriquement, que l'homme a la capacité de réaliser tous les biens et valeurs humains ? Certainement pas. Donc, il faut comprendre les mots de Fuchs sous la condition de la raison proportionnée. Si l'homme a une raison proportionnée d'omettre

Fuchs prend en considération *les trois sources de la moralité*, notamment l'acte, les circonstances et l'intention. Avant la considération de ces éléments les normes ne peuvent être morales qu'à la lumière tacitement présupposée des circonstances et de l'intention⁹⁴. Dans ce cas, la question se pose immédiatement de savoir si les normes morales sont vraiment universelles d'une telle manière qu'elles soient toujours, sans exception, applicables. Si la réponse est positive, on admet par elle aussi les actes intrinsèquement mauvais, qu'on ne peut jamais objectivement justifier.⁹⁵ Mais, comme le dit Fuchs, pour formuler un jugement moral sur un acte humain à partir des normes universelles, il faut connaître ou au moins prévoir toutes les combinaisons possibles de l'acte, y compris les circonstances, les intentions avec leur valeurs morales et prémorales (les *bona et mala physica*) : tâche pratiquement impossible. C'est pour cela, à la lumière des normes dites universelles, qu'il faut restreindre la validité des préceptes moraux, comme par exemple, « Tu ne tueras pas ». Or, il est moralement plus correct de dire « Tu ne commettras pas un meurtre », qui veut dire : « Tu ne tueras pas d'une manière injuste » – cette formulation est universelle et exacte⁹⁶.

Selon la conception de Fuchs, la moralité dépend donc de la *ratio recta* d'accomplissement de l'acte, et en fait, c'est de l'intention que relève la qualité morale de l'acte. Néanmoins, Fuchs essaye de formuler les principes formels et les normes matérielles de l'agir humain. Il reconnaît l'existence des normes universelles au niveau formel, mais pas au niveau matériel. Au niveau formel les principes peuvent s'exprimer dans les normes transcendantales, d'une manière globale, comme par exemple, l'homme doit se réaliser comme chrétien ; de cette façon la norme est bien universelle. Cependant, au niveau catégoriel, la norme se caractérise par l'expérience, par le contexte socio-culturel, et, bien sûr, par la conception particulière selon laquelle l'homme veut se réaliser. Tout cela influence l'agir concret de l'homme. Et de ce point de vue, Fuchs conclut son raisonnement, il ressort que défendre l'universalité des normes morales, c'est tout simplement une utopie du rationalisme⁹⁷. C'est pour cela qu'il faut

la réalisation de ces biens, alors cette omission est moralement justifiée. Cf. : *Christian Ethics in a Secular Arena*, Washington D.C. ; Georgetown University Press, 1984, p. 80.

⁹⁴ C'est pour cela que Fuchs souligne que le sens absolu d'une norme dépend plutôt de l'objectivité de sa relation à la réalité que de son universalité. Cf. « The absoluteness of moral terms », p. 445–446.

⁹⁵ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 446. Dans son *Christian Ethics in a Secular Arena*, Fuchs pose la question suivante : La distinction entre le mal moral et prémoral d'un côté, et l'exigence de bonté morale de l'autre côté (c'est-à-dire éviter, autant que possible, le mal moral, et agir moralement bien), pose la question : sous quelle condition la réalisation des maux prémoraux est-elle mauvaise ? Une autre question relève directement de la première : Est-ce qu'on peut déterminer de cette manière le mal intrinsèque ? FUCHS, *Christian Ethics in a Secular Arena*, p. 81.

⁹⁶ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 449.

⁹⁷ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 445. Mais en fait, l'objectivité, incluant la réalité concrète de l'agent, sur laquelle Fuchs insiste, est bien une pure subjectivité, et la moralité naît, en fin de compte, de l'intention de la personne.

comprendre, que la fonction des normes est pédagogique, et leur rôle consiste dans l'humanisation de la réalité de l'homme, et dans cette réalité on peut reconnaître l'appel divin. La tâche morale de l'homme n'est pas d'accomplir les normes, mais la réalité concrète de sa vie, et de la former d'une manière digne de la personne humaine. C'est ainsi que l'homme comprendra les normes morales mêmes⁹⁸.

Selon Fuchs, les jugements moraux – étant donné qu'ils concernent les réalités contingentes – ne requièrent pas de preuves métaphysiques. La seule chose dont on a besoin, c'est une certitude morale par rapport à l'acte. Nous devrions nous satisfaire de cela⁹⁹.

Pour conclure notre chapitre nous pouvons dire que Fuchs, dans le domaine d'éthique chrétienne, donne la primauté à la bonté morale comme opposée à la justesse (*rightness*) morale dans le monde, ainsi que la conscience sujet-orientée se caractérise par un certain primat par rapport à la conscience objet-orientée¹⁰⁰.

1.1.3. La notion de fin chez Louis Janssens

Louis Janssens (théologien belge, 1908–2001), dans son article « Ontic Evil and Moral Evil »¹⁰¹ vise à déterminer la signification des normes concrètes matérielles de la moralité¹⁰². Janssens souligne que pour avoir une analyse correcte de l'agir moral, il est très important de partir de l'agent et de son intention. Toute faculté a son propre objet, qui, dans le cas de la volonté, est le bien réel ou apparent¹⁰³. Janssens présente une étude détaillée de la conception de saint Thomas au sujet de l'agir humain. Les expressions fondamentales qu'il applique sont le *finis operis* et le *finis operantis*. Comme Janssens le souligne, pour saint Thomas le point de départ de la moralité de l'acte humain est l'acte intérieur de la volonté, et il insiste pour expliciter que le sujet ou l'acte intérieur de la volonté (c'est-à-dire, ajoute Janssens, le *finis operantis*) détermine la structure concrète de l'acte qui correspond à cette fin (*finis dat speciem actui humano*)¹⁰⁴. Le *finis operis* est ce vers quoi l'acte est dirigé, tandis que la raison de cet acte est

⁹⁸ FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 455–456.

⁹⁹ Fuchs, « The absoluteness of moral terms », p. 457. Il nous semble que Fuchs demeure dans la ligne du probabilisme, mais il est également proche de l'éthique de situation.

¹⁰⁰ FUCHS, « The Phenomenon of Conscience : Subject-Oriented and Object-Oriented », 46.

¹⁰¹ LOUIS JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil ». L'article est apparu d'abord in *Louvain Studies*, 4.2. 1972, p. 115–156. Nous utilisons la forme réimprimée in KACZOR (ED.), *Proportionalism, For and Against*, Marquette University Press, Milwaukee, 2000, p. 100–147.

¹⁰² Cf. JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 141. Bien que l'auteur ne mentionne pas Rahner, son raisonnement nous renvoie à Rahner qui a aussi le même but dans son article « On the Question of a Formal Existential Ethics ».

¹⁰³ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 101.

¹⁰⁴ Janssens ici souligne que c'est bien la fin (l'acte intérieur de la volonté) qui détermine la spécification morale de l'acte en question. Pourtant il peut être utile de noter que, bien que chez saint Thomas l'acte intérieur de la

le *finis operantis* que l'agent vise principalement. Selon Janssens, en se référant toujours à saint Thomas, toute fin (donc tout acte extérieur même) est *per definitionem* l'objet de l'acte intérieur de la volonté (*finis operis semper reducitur in finem operantis*)¹⁰⁵. Cela nous aide à voir l'acte en son intégrité sans le décomposer en ses divers éléments, et ainsi conçu il représente d'une certaine manière l'histoire de la vie de l'agent dont l'unité est saisissable dans les fins visées par l'agent¹⁰⁶.

volonté reçoive une place éminente, il n'est pas l'unique source de la moralité et il n'est pas séparable de l'acte extérieur et de sa spécification morale, pour Janssens cette distinction est bien plus subtile chez saint Thomas qu'on ne le penserait. En effet, comme souligne Janssens, les manuels de jadis ont séparé le *finis operis* et le *finis operantis* pour être certains de voir clairement la moralité de l'acte (extérieur) en soi, sans aucune référence au sujet qui agit. Janssens reconnaît que Thomas n'utilise pas cette distinction, mais d'après la formulation qu'on trouve dans les Sentences : *finis operis semper reducitur in finem operantis*, (*Super Sent*, II. d.1.q.2.a.1.c.), il affirme qu'il n'y a pas de fin sans l'acte intérieur de la volonté. Il est vrai que la fin est l'objet de l'acte intérieur de la volonté par excellence, mais selon Thomas l'acte extérieur, lui aussi, a sa propre qualité morale. La manière dont ces deux espèces morales communiquent, il en traite dans l'article 7. de la question 18. de la *Secunda Secundae*. Il peut être également éclairant de jeter un coup d'œil au développement de saint Thomas concernant la spécification des actes moraux. Nous y reviendrons lorsque nous présentons les étapes cardinales de ce développement, formulées par J. Ramirez.

¹⁰⁵ William Marshner montre qu'ici on peut saisir le glissement opéré par les proportionnalistes, car : 1.) Ils identifient l'espèce naturelle (*natural kind*) de l'acte (*actus secundum speciem naturae* ; *ST*, I-II.q.1.a.3.ad) avec le premier caractère moral de l'acte qui vient de l'objet (comme Marshner le nomme : « kind-form-its-object », ce que saint Thomas formule de la manière suivante : « Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto. [...] Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti ; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere » (*ST*, I-II.q.18.a.2.c.). 2.) Ils identifient la fin de la volonté (*finis voluntatis*) avec la fin dont parle le corpus de l'article 4 de la question 18. : « Actiones humanae quarum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependet, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit ». Du fait qu'ils identifient d'une part l'espèce naturelle et la bonté *ex obiecto*, d'autre part la fin de la volonté et la fin (*purpose*, dit Marshner), les proportionnalistes placent l'objet à un niveau matériel *pré-* ou *sous-intentionnel* qui ne peut pas être moralement évalué. C'est ainsi que des actes du même genre *ex obiecto* peuvent être ordonnés à des fins différentes, qui peuvent différer même selon leur classification morale. Comme Marshner souligne, l'Aquinat reconnaît qu'il y a des actes qui sont selon leur genre *ex obiecto* indifférents (*ST*, I-II.q.18.a.9.c.), tandis que pour les proportionnalistes *tout acte*, selon son genre *ex obiecto* est indifférent. Mais une telle interprétation de textes de l'Aquinat sur la spécification de l'acte humain empêche toute évaluation morale, car, comme Fuchs le dit, pour un jugement moral il faut prendre en considération les trois éléments de l'acte (l'objet, les circonstances et la fin), qui sont en eux-mêmes prémoraux. Cf. FUCHS, « The absoluteness of moral terms », p. 445–446. Selon Marshner une telle méthode ne conduit à nulle part, car on ne fait pas autre chose quand on vérifie constamment les éléments de l'acte en les déclarant prémoraux, comme en fin de compte, l'acte lui-même l'est aussi. Cf. WILLIAM H. MARSHNER, « Aquinas on the Evaluation of Human Action », *The Thomist* 59, 1995, p. 347–370. [p.361–364.].

¹⁰⁶ Comme Janssens le souligne, dans le traité sur l'acte humain Thomas ne parle pas du *finis operis* et du *finis operantis*, mais il mentionne une série de fins variées que l'agent vise : *finis medius, proximus, remotus, ultimus*. « Ontic Evil and Moral Evil », p. 102–103. Il est curieux de voir cette énumération de fins nommées (les références données par Janssens : *ST*, I-II. 1.a.3.ad3. ; q.12.a.2. et 3. ; q.13.a.3.ad2. et q.14.a.2.), mais en les regardant de plus près, on peut constater, qu'il n'y en a qu'une seule qui est explicitement mentionnée, c'est le *finis ultimus* qui est Dieu ou la béatitude de l'homme. Le *finis medius* et *finis terminus* sont donnés pour exemple (q.12.a.2.c.), mais ils ne constituent pas une notion fondamentale dans la morale de Thomas. Néanmoins, bien que nous voyions ici une analyse détaillée de l'objet de l'acte intérieur de la volonté, il semble que Janssens met moins l'accent sur rôle de l'acte extérieur que ne le fait saint Thomas. Un autre point curieux consiste à mettre sur la même ligne Abélard et saint Thomas (« Ontic Evil and Moral Evil », p. 146.), car chez le premier l'intention joue un rôle presque exclusif, tandis que chez le dernier l'intention est une des étapes de l'acte humain dans lequel l'acte extérieur est aussi important que l'acte intérieur de la volonté. À notre avis, à partir de cela même la notion de « *materia apta* » n'a pas tellement d'importance, non seulement parce que chez saint Thomas on ne la trouve pas par rapport à l'acte humain, mais surtout parce que Janssens semble parler de la matière d'une manière « physique », tandis que l'objet dont Thomas parle « non est materia ex qua, sed materia circa quam » (Cf. *ST*, I-II.q.18.a.2.ad2.). Par contre,

Après avoir mis en lumière l'importance du *finis operantis*, Janssens traite du rôle de la volonté et de l'intention. Évidemment, sans la volonté il n'y a pas d'acte humain. C'est pour cela qu'il éclaire la fonction de la volonté humaine à la lumière de la fin et il la distingue – d'une certaine manière - de l'intention. Se référant à Thomas, Janssens souligne qu'on peut distinguer la *voluntas* comme le *simplex actus voluntatis* qui n'est pas autre chose que la volonté ou le vouloir de la fin en soi, c'est-à-dire considérée comme la raison (*ratio*) de l'élection des moyens qui rendent possible la réalisation de la fin. Dès qu'on prend en considération l'acte de la volonté comme élection, il ne s'agit plus d'un *simplex actus*, mais d'un *actus compositus* qui se compose de la fin et des moyens¹⁰⁷.

1.1.3.1. L'élément formel et l'élément matériel de l'acte

Dans sa recherche de la qualification morale de l'acte humain, Janssens met clairement l'accent sur la fin de l'acte intérieur de la volonté¹⁰⁸. Si l'acte extérieur, l'élément matériel de l'acte est un moyen pour obtenir une fin mauvaise, l'acte entier sera mauvais, car la fin (l'élément formel) mauvaise vicie l'acte. Par contre, si par l'acte extérieur on cause un mal ontique, celui-ci peut être justifié à condition que cet acte reste entre les cadres des moyens et qu'il ne soit pas visé par l'agent¹⁰⁹. Selon Janssens ces aspects montrent qu'il y a une différence entre le mal ontique

l'expression *materia circa quam* est primordiale chez l'Aquinat, sans se référer à la *materia apta*, sinon au niveau ontologique, mais c'est un aspect fondamental que Thomas considère comme évident. Voir : JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 112.

¹⁰⁷ Comme Janssens lui-même le souligne, dès qu'il s'agit d'un acte composé, l'acte intérieur de la volonté est comme l'aspect formel de l'acte, tandis que l'acte extérieur est comme l'aspect matériel.

¹⁰⁸JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 108–118. Cependant, il n'est pas tout à fait clair si Janssens distingue l'intention et l'acte intérieur de la volonté, ou si, plutôt, il les identifie.

¹⁰⁹ Nous pouvons saisir ici ce que l'encyclique *Veritatis splendor* reproche au proportionnalisme, car, comme le dit le document, il s'agit d'une théorie par laquelle on peut justifier un acte que l'Église considère universellement, *semper et pro semper* mauvais. Ce que l'Encyclique souligne est, d'une part, qu'on ne peut pas justifier par une bonne intention ce qui a été déjà qualifié comme moralement mauvais et d'autre part, que le proportionnalisme, à condition qu'il y ait une raison proportionnée de l'accomplir, laisse ouverte la porte à n'importe quel acte. De plus, *Veritatis splendor* reproche le fait de ne pas accepter les préceptes négatifs qui prohibent de poser certains actes en raison de leur nature mauvaise. Le problème est que la théorie proportionnaliste, et surtout la notion d'« expanded object » permet de réinterpréter les actes concrets en supprimant la véritable nature de l'acte concret. Cf. MARTIN RHONHEIMER, « Intentional actions and the Meaning of Moral Object: A Reply to Richard McCormick », *The Thomist* 59, 1995, p. 279-311. [p. 388]. La notion d'objet « étendu » « expanded object » présuppose que les normes morales soient ouvertes aux exceptions morales, car la seule une intention mauvaise peut rendre un acte mauvais. McCormick formule la notion d'« expanded object », résultant d'un processus de balancier, mesurant l'une à l'autre, les conséquences ? Dans cette idée morale l'intention devient ce que l'agent fait moralement « grâce » à la raison proportionnée. Autrement dit, cette notion d'« expanded object » est équivalente à l'abolition de la notion d'objet moral, car, comme souligne Rhonheimer, la notion d'objet moral inclut nécessairement une distinction entre l'intention fondamentale (qui donne le caractère primordial à l'acte) et les intentions ultérieures. Selon le proportionnalisme dans l'agir moral ce que l'agent choisit ce sont les conséquences et non pas l'acte (par lequel il obtient la fin visée). Comme Fuchs dit, l'objet de la décision éthique n'est pas l'acte physique, (qui constitue un fondement sur lequel se bâtit l'acte entier), mais l'acte dans sa totalité, y compris les

et le mal moral, bien qu'il y ait une certaine connexion entre eux¹¹⁰. C'est ainsi que Janssens arrive au cœur de son analyse, à la question du rapport entre le mal ontique et le mal moral¹¹¹.

Le mal ontique est presque palpable dans notre vie : nous le rencontrons dans nos conditions temporelles, spatiales, dans notre unité, nous vivons avec les autres dans le même monde matériel, de plus, nous sommes impliqués et nous agissons dans une situation commune pécheresse¹¹². Le mal ontique est toujours présent dans nos actes et c'est la raison pour laquelle on ne peut pas causer un mal ontique qui soit en même temps un mal moral, car s'il en était ainsi, il serait impossible d'agir moralement, ou bien nos actes seraient déjà moralement mauvais. Tout cela nécessite une définition claire du mal ontique et sa distinction du mal moral, qui suppose une volonté délibérée. Le mal ontique, comme le détermine Janssens, désigne le défaut d'une perfection concrète qui empêche l'accomplissement de l'homme ou de la communauté. Étant donné que le mal ontique est toujours impliqué dans nos actes, après avoir désigné sa nature, il faut définir quand et jusqu'à quand on peut justifier de causer un mal ontique¹¹³.

Selon saint Thomas, dit Janssens, un acte est moralement bon lorsque l'acte extérieur – l'élément matériel, le moyen – a une proportion due à la fin moralement bonne¹¹⁴. En vue de cela Janssens examine de plus près la notion de *proportio debita*. Le raisonnement de Janssens est le suivant : le bien directement visé doit avoir une juste proportion (*proportio debita*) au mal indirectement voulu ; le bien, réalisé dans l'effet direct, doit au moins équilibrer le mal, l'effet indirectement voulu. Puisque tous deux sont visés directement, ils doivent être moralement bons. Mais selon Thomas, dit Janssens, la proportion due est une nécessité intrinsèque dans un

circonstances spéciales et les conséquences plus ou moins prévues. Le problème de cette vue consiste dans le fait que tout dépend des préférences personnelles de l'agent et de sa définition même de la raison proportionnée de son acte. La question se pose donc ainsi : est-ce que cette préférence personnelle est apte à fournir le fondement du jugement moral ? Par conséquent, l'objet présenté dans l'exemple par McCormick n'est pas un « expanded object », car, à notre avis, l'acte initial ou fondamental n'est pas une question de préférence. (Cf. R. HITTINGER, « The Pope and The Theorists », *Crisis* 11, 1993, p. 31–36. En effet, pour les proportionnalistes, dans une situation de conflit par exemple, le choix d'un moindre mal est un aspect self-évident, étant donné que l'alternative de cet acte est de choisir un mal plus grave, surtout en le considérant à la lumière des conséquences de ce choix. (Cf. MCCORMICK, *Doing Evil to Achieve Good*, 1978, p. 38.). Rhonheimer ne nie pas qu'évidemment il faut préférer le moindre mal néanmoins on ne peut pas choisir et accomplir un acte mauvais parce qu'il est « mal moindre ». Comme Rhonheimer le souligne, ce n'est pas par hasard que *Veritatis splendor* avertit les théologiens de ne pas mettre en balance les conséquences de l'acte moral pour déterminer sa qualité morale. Comme dans notre étude nous essaierons de le montrer, dans le proportionnalisme il n'y a pas de choix d'un acte concret (ou d'un type de comportement) qui pourrait être dit mauvais spécifiquement avant d'en avoir considéré les conséquences prévues, d'en peser le pour et le contre, et surtout avant de voir s'il y a une raison proportionnée de le poser. Cf. RHONHEIMER, « Intentional actions », p. 286–292. (L'auteur cite J. FUCHS, « Das Problem Todsünde », *Stimmen der Zeit* 212, February 1994, p. 83.).

¹¹⁰ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 118.

¹¹¹ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 119–141.

¹¹² JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 121–125.

¹¹³ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 125.

¹¹⁴ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 126.

seul et même acte (bien qu'il soit composé). C'est une proportion juste entre le moyen et la fin, entre l'élément matériel et l'élément formel de l'acte. Janssens refuse de considérer l'acte extérieur à part de l'élément formel de l'acte, car, explique-t-il, selon saint Thomas l'évaluation morale n'est possible que d'un acte concret, considéré en sa totalité, composé de fin et de moyen¹¹⁵.

Pour déterminer la qualité morale de l'acte, il faut répondre à deux questions fondamentales. Tout d'abord il faut savoir si la fin est bonne, car, comme élément formel, cet aspect est décisif. Si la fin est mauvaise, alors l'acte entier sera mauvais, car, nous l'avons déjà vu, si l'élément formel est mauvais, l'acte entier sera mauvais. La deuxième question est plus subtile, car il s'agit de la détermination de l'aptitude de l'acte extérieur, c'est-à-dire s'il est apte à être actualisé par la fin¹¹⁶. Le moyen inclut *per definitionem* le « être en relation à la fin », qui désigne de ne pas être soumis à un jugement qui ne prend pas en considération sa relation à la fin. Le jugement doit concerner la proportion due, du moyen à la fin, en vertu de laquelle la totalité de l'acte participe à la bonté morale de la fin. C'est cette proportion qui constitue le cœur de la moralité, car si la fin est bonne, on détermine la qualité morale de l'acte à partir de cette proportion et tandis que dans le cas d'une fin mauvaise, toutes considérations ultérieures sont superflues.

Nous avons déjà vu que selon Janssens le mal ontique est un manque de perfection qui frustrer nos inclinations. Il s'agit donc d'un mal lorsqu'il affecte l'homme d'une telle manière que la conscience le considère¹¹⁷ comme un défaut, un besoin, et *dans la mesure* où il est nuisible au développement de l'individu ou de la communauté. Autrement dit, l'acte ne peut pas contenir une contradiction entre la fin et le moyen : le moyen doit être en cohérence avec la valeur de la fin¹¹⁸. Si le moyen détruit la fin à court ou à long terme, l'acte est contradictoire, il est moralement mauvais, ou au moins irraisonnable.

Donc, encore une fois, pour avoir un jugement moral, il faut savoir si la fin de l'agent, l'acte intérieur de la volonté est bon, et si l'acte extérieur a une proportion due à cette fin, ou bien s'il contient une négation de la valeur représentée par la fin. Selon Janssens, la notion de mal ontique nous aide à considérer nos actes en leur réalité propre. Sans cet aspect ontique notre

¹¹⁵ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 104–107.

¹¹⁶ Rappelons-nous les aspects formels et matériels de l'acte : Janssens est en train de parler de l'actualisation de la matière par la forme. Cf. : JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 127.

¹¹⁷ Cette condition que Janssens ajoute est remarquable. Est-ce que cela veut dire que si la « conscience » n'est pas capable de considérer ce défaut comme un empêchement de déploiement humain, alors causer un mal « ontique » à un tel être humain, ne peut pas devenir un mal moral, mais que cet acte reste au niveau du mal ontique ?

¹¹⁸ Cet appel à exclure la contradiction intérieure, se trouve aussi chez Knauer. Cf. : « Le principe du double effet », p. 370.

vie morale sera paralysée car il serait impossible d'agir d'une manière moralement bonne¹¹⁹. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'on puisse causer un mal ontique sans mesure, car on est bien obligé de réduire autant que possible le mal ontique impliqué par nos actes. Tout d'abord, le mal ontique, évidemment, ne peut être jamais le but de notre intention. Deuxièmement, la permission du mal ontique devient mauvaise lorsqu'on cause ou on tolère un mal ontique plus qu'il n'est nécessaire (Janssens souligne encore une fois que l'objet de la moralité est de promouvoir le développement humain)¹²⁰. Si l'acte contient plus de mal ontique qu'il n'est nécessaire, alors il n'est pas proprement ordonné à la fin de l'homme et de la société, car, à la lumière du raisonnement présenté plus haut, l'acte sera contradictoire, immoral¹²¹.

Janssens dans son article « Ontic Evil and Moral Evil » a expliqué la signification des normes concrètes matérielles de la moralité. Ces normes, qui sont des protestations continues contre les différentes formes du mal ontique qu'elles interdisent, nous présentent un « idéal de l'utopie »¹²² en nous suggérant un avenir plus convenable pour l'homme. Face à nos limites humaines il faut faire des concessions, car, dit Janssens, outre l'inévitabilité des maux ontiques, les normes concrètes matérielles ne sont pas toujours applicables ; il faut les interpréter comme *valent ut in pluribus* (I–II.94.4.)¹²³.

Malgré cette analyse détaillée sur la conception d'acte humain de Janssens, cette approche semble unilatérale, car il ne met pas autant l'accent sur l'analyse de l'acte extérieur, que sur le rôle de la raison qui prend un rôle déterminant exactement sur la « proportio debita », qui est quelque chose d'inhérent à l'acte, contrairement à la conception de Janssens qui suggère que cette proportion est plutôt extérieure. Un autre aspect de cette unilatéralité consiste dans l'approche de Janssen concernant la notion « proportio debita ». Or, chez saint Thomas, les

¹¹⁹ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 136.

¹²⁰ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 140–141.

¹²¹ JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 137. Janssens se réfère aussi au traité *De lege aeterna* et *De lege naturali*, (ST, I-II.q.93. q.94.) ; « la raison est la mesure de la moralité en tant qu'elle est la participation à la loi éternelle ». Cf. JANSSENS, « Ontic Evil and Moral Evil », p. 107.

¹²² Chez Janssens, l'expression « utopie » a un écho plutôt positif. Elle inclut nous seulement l'optimisme des années 60' et l'atmosphère de l'après-guerre mondiale, mais aussi la confiance mise dans le développement des sciences (particulièrement en des sciences médicales). L'un des signes de cet espoir est que nous avons de plus en plus d'instruments efficaces d'empêcher le mal ontique. Cf. JANSSENS, *Ibid*, p. 142–143.

¹²³ C'est ici que nous prenons l'occasion de mentionner une remarque formulée par Marshner selon laquelle dans la perspective proportionnaliste du jugement moral il n'y a pas de place pour le raisonnement pratique, car la raison est une raison évaluative, tandis que n'importe quel précepte proportionnaliste conduit à ne pas évaluer, et donc à ne pas faire ce que Thomas appelle évaluation. L'évaluation est substituée par une autre chose, notamment par « préférer », donc réaliser ce que l'agent veut réaliser. Cf. MARSHNER, « Aquinas on the Evaluation of Human Action », p. 368.

notions « *materia debita* » et « *debitas circumstantias* » ont leur propre importance. Les aspects ou les éléments « extérieurs » de l'acte ne sont pas négligeables¹²⁴.

1.1.4. Richard A. McCormick et la raison proportionnée

Richard A. McCormick (1922–2000), jésuite américain, dans son article *Ambiguity in Moral Choice* offre une réflexion sur la distance entre nos jugement moraux (y compris notre sens moral) et notre capacité de les systématiser d'une manière rationnelle¹²⁵. Pour saisir la conception centrale de McCormick sur la raison proportionnée, le plus simple sera de commencer par un résumé et ensuite d'ajouter quelques explications qu'il donne lui-même, qui incluent les aspects d'autres auteurs en leur suggérant certaines corrections concernant leurs points de vue¹²⁶.

Le proportionnalisme est une théorie morale qui se caractérise par une approche fondamentalement téléologique et ses représentants les plus connus la tiennent en général pour la forme nouvelle et aujourd'hui déterminante de la loi naturelle. Son point de départ ou son critère ultime est la notion de « valeur non-morale » à partir duquel, bien que pas exclusivement, cette théorie détermine ce qui est moralement juste ou faux. Un acte est donc moralement juste si de l'acte résulte au moins un équilibre du bien sur le mal ; et l'acte est moralement faux si le bien résultant de l'acte ne dépasse pas le mal qui surgit du même acte¹²⁷. L'un des caractéristiques du proportionnalisme est qu'il consacre une attention particulière à la structure de l'existence humaine et aux éléments constitutifs de l'acte humain¹²⁸. Ainsi entendu, selon les mots de Vacek, le proportionnalisme est une position moyenne entre une éthique qui se concentre sur les conséquences extérieures et une éthique qui fonde son analyse morale complètement indépendante des circonstances¹²⁹.

Pour être plus clair, il nous faut encore dire quelques mots sur les notions de valeur « non-morale » et « morale », c'est l'un des points centraux les plus attaqués du

¹²⁴ Cf.: *ST*, I–II, q.18.a.4.ad2.: « *Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio ad ipsum, inhaeret actioni* ». Voir encore : *ST*, I–II.q.20.aa.1–2. ; *De malo* q.2.a.4.ad5.

¹²⁵ RICHARD A. MCCORMICK, « *Ambiguity in Moral Choice* », in *Doing Evil to Achieve Good, Moral Choice in Conflict Situations*, (Ed. Richard A. McCormick, SJ, and Paul Ramsey), Loyola University Press, Chicago, Illinois, 1978, p. 7–50.

¹²⁶ MCCORMICK, « *Ambiguity in Moral Choice* », p. 35–50.

¹²⁷ Cf. EDWARD V. VACEK, « *Proportionalism : One View of the Debate* », in KACZOR, *Proportionalism : For and Against*, p. 406–435. [p. 407]. Vacek cite ici William K. Frankena, *Ethics*, Prentice-Hall, INC, Englewood, Cliffs, New Jersey, 1963, p. 14–16. (Nous avons consulté : la deuxième édition de 1973).

¹²⁸ Cf. VACEK, « *Proportionalism : One View of the Debate* », p. 407. Vacek souligne que la « loi naturelle » désigne différentes tendances théoriques. Elle peut indiquer l'éthique objective, l'éthique fondée sur l'expérience, etc. Le proportionnalisme est donc, à la suite de Vacek, une des écoles de théorie de loi naturelle.

¹²⁹ VACEK, « *Proportionalism : One View of the Debate* », p. 409.

proportionnalisme. Les valeurs, dit Vacek, peuvent être considérées selon différents aspects. Elles sont encore idéales ou déjà réalisées ; elles peuvent être obligeantes ou invitantes, etc. La notion de « prémoral » s'enracine dans une conception métaphysique selon laquelle tout être (personne, acte, objet, relation, etc.) a ou n'a pas de valeur selon qu'il est bon ou non pour quelqu'un (pour lui-même ou pour les autres), pour les sens, pour l'âme, etc. Il peut être également considéré bon selon qu'il sert comme moyen en vue d'autres biens. Lorsqu'une valeur ou une non-valeur est mesurée selon sa relation à la liberté humaine, elle est dite « pré-morale », c'est-à-dire qu'elle est moralement relevante, mais en soi elle n'est pas encore constitutive de la moralité (de l'acte). La notion « prémoral » signifie que la valeur qu'elle indique n'est pas encore réalisée, néanmoins elle fait déjà partie intégrante de l'acte libre¹³⁰. Après ce court résumé, nous pouvons nous pencher sur quelques détails formulés par le P. McCormick.

Le jésuite américain, dans son analyse *Ambiguity in Moral Choce*, distingue dans l'acte humain la volonté qui tend vers quelque chose (l'intention) et la volonté qui permet, et si cette distinction est réelle (autrement il ne s'agirait que de mots sans signification), alors elle est capable de nous montrer le lieu du mal non-moral¹³¹. Or, l'acte humain qui part d'une volonté avec l'intention du mal, n'est pas forcément identique avec l'acte qui inclut une volonté qui *permet*. Cette distinction a deux conséquences : la première est que le mal effectué dans l'acte humain en soi ne détermine pas encore la moralité de l'acte, car il faut d'abord voir la relation entre le mal et la volonté ; la deuxième est que les actes de différentes intentions ont différentes significations et différents effets. L'acte s'enracine dans l'intention mais quant à la fin, la volonté peut assumer deux différentes positions : *l'intention* qui vise le mal, et la *permission*, qui permet le mal ; parmi elles la première est plus proche de l'existence du mal que la deuxième, néanmoins, celle-ci ne reste pas non plus sans conséquences¹³².

¹³⁰ Cf. VACEK, « Proportionalism : One View of the Debate », p. 420.

¹³¹ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 35–36.

¹³² MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 36. Par rapport à ce raisonnement nous pouvons ajouter ce que McCormick souligne dans une de ses « Notes » où il s'appuie sur la déclaration des évêques belges sur l'avortement selon laquelle le principe moral d'une telle intervention (à savoir d'effectuer un avortement en vue de sauver la vie de la mère) se formule ainsi : étant donné que deux vies humaines sont en danger, on essaie de sauver l'une (bien qu'en même temps on fait tout le possible pour les sauver toutes les deux) et non pas de permettre de les faire périr toutes les deux. Ainsi entendu, l'intervention fournit l'unique réponse proportionnée à une circonstance si tragique. Cf. « Déclaration des évêques belges sur l'avortement », *Documentation catholique* 70, 1973, p. 432–438, MCCORMICK s'y réfère in « Current Theology, Notes on Moral Theology 1984 » *Theological Studies* 46, 1985, p. 50–64. [p. 54.].

Un deuxième aspect concerne les situations de conflit, ou plus exactement la relation entre le mal (causé par l'acte) et la valeur désirée¹³³. Le mal non-moral, dit McCormick, est présent dans les actes humains : ou bien il est là, mais sans aucun contexte significatif par rapport à l'effet bon ; ou bien l'acte est comme un moyen ayant une relation de causalité nécessaire vis-à-vis du bien désiré (la fin)¹³⁴. Ce dernier est l'objet de l'intention, même si cet objet n'est pas visé *propter se*. La question est la suivante : quand peut-on dire qu'un mal en relation à un bien est nécessairement un objet de l'intention ? McCormick l'explique de la manière suivante : si le mal apparaît dans une action indivisible, alors le mal est considéré comme « également immédiat » avec l'effet bon ; dans ce cas ce « mal » n'est pas un moyen en vue du bien et il n'est pas directement visé par la volonté. McCormick insère dans son raisonnement le principe du double effet qui joue un rôle important dans les situations de conflit où le fondement de l'analyse morale est le moindre mal. En effet, lorsqu'un bien plus grand est en question et que l'on n'a pas d'autre moyen de le préserver sinon que de causer un mal non-moral, alors la volonté reste disposée envers « la valeur constitutive du bien humain »¹³⁵, car l'intention reste bonne même lorsqu'elle tend vers un mal non-moral, à condition qu'il y ait une raison proportionnée. Dans ce cas l'agent reste ouvert à l'*ordo bonorum* indépendamment du fait qu'il s'agisse d'un effet indivisible ou du fait que ce mal est un moyen, car l'important est d'avoir une raison proportionnée pour agir de telle ou telle manière moralement justifiable¹³⁶.

Cependant, du point de vue du jugement, peu importe qu'il s'agisse d'une volonté permissive ou d'une intention, car toutes les deux sont jugées téléologiquement, c'est-à-dire par

¹³³ Quant à la notion de « valeur », elle n'est pas seulement quelque chose qui découle de l'acte accompli. Elle appartient à l'agent moral, à ses tendances naturelles, ses intentions, ses actes, ses circonstances et aux contextes sociaux et religieux. Cf. : VACEK, « Proportionalism : One View of the Debate », p. 409.

¹³⁴ L'expression non-moral ou prémoral (McCormick les utilise comme synonymes) n'est pas identique avec le « neutre ». Cette remarque se trouve parmi les réponses données au P. Pinckaers (« La question des actes intrinsèquement mauvais et le proportionnalisme », *RT*, 1982, p. 181–212.), qui, souligne McCormick, a mal entendu toute une série d'expressions clés proportionnalistes. Cf. MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology, 1982 », *Theological Studies*, p. 71–122. [p. 77–79.]. Nous osons ajouter que les réponses de McCormick à Pinckaers ne sont que peu satisfaisantes. En effet, outre le fait d'avoir souligné à plusieurs reprises que dans la critique de Pinckaers « key concepts are repeatedly misunderstood and misrepresented » (p. 78.), les explications données ne sont pas convaincantes.

¹³⁵ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 39. Ce bien est, chez Grisez, le « basic good », chez Schüller l'« *ordo bonorum* ». Comme R. P. George le note, ces « basic goods » ne sont pas uniquement des biens extérieurs à la personne qui les dispose et qui y participe, mais ils sont bien des aspects intrinsèques du bien-être humain contribuant à son accomplissement, et ils sont pour ainsi dire, illimités : disponibles pour tous en des formes virtuellement illimitées. Cf. : ROBERT P. GEORGE, *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, 1999, p. 45. Nous y reviendrons. L'expression « *ordo bonorum* » est celle de Schüller, Cf. : BRUNO SCHÜLLER, « Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes, Überlegungen zu einer alten Kontroverse », *Gregorianum* 59, 1978, p. 5–37.

¹³⁶ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 40. Comme il s'agit de réalités différentes, pour être moral, leur raison proportionnée est aussi différente, car ce qui suffit pour permettre un mal non-moral, peut-être insuffisant pour prendre ce mal comme un moyen, et dans ce cas il faut avoir une raison proportionnée plus forte, car c'est elle qui est décisive, et l'immoralité vient du défaut d'une raison proportionnée. Cf. « Ambiguity in Moral Choice », p. 40–41.

la présence ou l'absence d'une raison proportionnée. En ce qui concerne le mal causé, dit McCormick, il a été considéré autrefois de deux façons extrêmes. Ou bien, la présence du mal (surgissant d'une intention) a été jugée comme immorale, sans avoir considéré les autres aspects de l'acte, ou bien ce mal en question a été considéré non à partir de sa relation à une volonté permissive ou à une intention qui le vise, mais par et en sa propre existence, sans une qualification morale. C'est donc pour éviter ces extrémités que McCormick suggère de prendre une position moyenne en distinguant la volonté qui « permet » et l'intention, en les considérant téléologiquement.

En ce qui concerne l'expression de « raison proportionnée », McCormick l'explique de la manière suivante : il s'agit d'une raison proportionnée d'accomplir un acte humain qui inclut un mal « prémoral » : 1) si la valeur impliquée par l'acte en question est au moins égale à ce qu'on sacrifie ; 2) si l'on n'a pas une possibilité moins nocive pour protéger la valeur en question ; 3) si cette manière de défendre la valeur ne la mine pas à long terme. McCormick ajoute que dans les cas où le mal est considéré acceptable, le cœur de l'analyse morale est la raison proportionnée comprise selon ces trois aspects. Cette approche du proportionnalisme est très proche de celle de Knauer. La différence consiste dans le fait que Knauer, dans un tel cas, considère le mal comme indirect, tandis que selon McCormick ce mal est direct ou indirect selon l'attitude de la volonté de l'agent. Quoi qu'il en soit, le mal est justifiable dans les deux cas à condition qu'il ait une raison proportionnée de l'acte en question¹³⁷.

Pour que le mal causé soit non-moral¹³⁸, l'un de ces aspects doit essentiellement (peut-être non pas exclusivement) constituer la raison proportionnée¹³⁹. Une autre manière de mieux

¹³⁷ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 45–46. En effet, McCormick n'introduit pas une opposition morale entre les expressions « direct » et « indirect ». S'il y a un bien à réaliser, alors le bien est permis, avec la *conditio sine qua non* de « raison proportionnée ». Cf. VACEK, « Proportionalism : One View of the Debate », p. 430.

¹³⁸ La distinction entre le mal moral et le mal prémoral ou non-moral peut être saisie de la manière suivante : le mal moral rend l'agent comme tel, mauvais, tandis que le mal prémoral n'a pas encore d'effet sur la personne qui agit, sinon sur son bien-être. Le mal prémoral ou non-moral ne reçoit de rôle dans la qualification morale de l'acte qu'en tant que causé avec ou sans une raison proportionnée. Dans le premier cas, l'acte sera moralement bon, tandis que dans le deuxième cas l'acte sera moralement mauvais. Cf. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology 1980 through 1984*, « Current Theology: 1971, Notes on Moral Theology: April-September 1971 », Kennedy Institutes of Ethics, Georgetown University and Woodstock Theological Center, University Press of America, 1981. p. 351–355. (McCormick se réfère à plusieurs reprises à l'article de Fuchs : *The absoluteness of moral terms*). Comme il ajoute, et nous avons pu le voir aussi, la notion de non-moral prend plusieurs formes d'expression : « premoral evil » (Fuchs) ; « nonmoral evil » (Schüller) ; « ontic evil (Janssens) ; « physical evil » (les manuels). Cf. MCCORMICK, *Notes on Moral Theology, Ibid*, « Current Theology, 1975, Notes on Moral Theology: April-September 1974 », p. 535.

¹³⁹ Comme McCormick lui-même l'ajoute, cette approche est assez similaire à celle de Knauer avec la différence, que chez ce dernier, comme nous l'avons déjà vu, la raison proportionnée signifie que le mal non-moral est indirect, tandis que pour McCormick que le mal concerné soit direct ou indirect, cela dépend de la position de la volonté (dans le premier cas il s'agit de l'intention de la volonté, dans le deuxième cas, il s'agit d'une volonté qui permet). Ce qui importe, c'est qu'il soit justifié dans les deux cas par une raison proportionnée. MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 45.

saisir ce que veut dire une raison proportionnée est de la mettre en lumière d'une façon négative : un acte est disproportionné, dit McCormick : 1) si l'on préfère un bien moindre à un bien plus important ; 2) si l'on cause un mal (non-moral) d'une manière non-nécessaire ; 3) si, en les circonstances données, à long terme on détruirait le bien qu'on défend¹⁴⁰. Il peut être utile d'ajouter ce que McCormick souligne, en répondant à un article critique du proportionnalisme, par rapport à la notion « raison proportionnée ». L'expression en question, contrairement à ce qu'on en entend souvent, n'est pas le synonyme de la « fin » ou du « motif » au sens traditionnel, et elle n'est pas non plus une addition ajoutée à un acte déjà clairement défini. L'expression « raison proportionnée » constitue l'objet véritable de l'acte au sens plein du mot ; elle fait partie intégrante de la définition de ce que l'agent est en train de faire¹⁴¹.

Quant au troisième élément constitutif d'actes moraux, notamment la circonstance, dans une situation de conflits, il faut discerner si l'acte qu'on veut accomplir est vraiment la meilleure possibilité pour protéger toutes les valeurs impliquées dans l'acte. Mais tout cela dépend, dit McCormick, de ce que recouvre l'expression « circonstance ». Or, un acte humain ne peut pas être dit intrinsèquement mauvais sans en considérer les circonstances, c'est-à-dire, en s'appuyant uniquement sur l'analyse morale de la « *materia circa quam* ». Une telle approche serait trop étroite pour voir l'acte en sa totalité¹⁴². Le proportionnalisme affirme que les circonstances peuvent être moralement significatives, c'est-à-dire qu'elles peuvent contribuer d'une manière déterminante à la moralité de l'acte humain. À cet aspect se lie directement la question de moralité des moyens qui en soi, en les détachant des autres aspects de l'acte ne sont pas moralement qualifiables, car, comme le dit McCormick, selon le proportionnalisme un acte humain ne peut pas être qualifié moralement uniquement à partir de *ce qu'autour duquel* l'acte est accompli en vue d'une fin. Pour éviter ces malentendus, McCormick suggère de prendre en considération dans l'analyse morale les deux caractéristiques d'actes humains, notamment la « *materia circa quam* », et toutes les circonstances moralement pertinentes, et ainsi l'intention, les effets, les conséquences seraient incluses¹⁴³. Enfin, il faut mettre en compte les effets

¹⁴⁰ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 45.

¹⁴¹ Cf. MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1981 », *Theological Studies*, 1982, p. 69–124. [p. 83–84.]

¹⁴² MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1981 », *Theological Studies*, 1982, p. 84. Dans cet article McCormick refuse l'accusation selon laquelle les proportionnalistes, dans certains cas, essaient de justifier des actes moraux que les moralistes de jadis considéraient comme intrinsèquement mauvais, ou comme si les actes *ex obiecto* mauvais pouvaient être justifiés par la fin. Pour être précis, nous pouvons ajouter ce que Vacek souligne, à savoir que le proportionnalisme reconnaît l'existence des actes intrinsèquement mauvais, bien qu'uniquement dans les cas concrets et non pas en général, disant que certains types d'acte sont en soi, intrinsèquement mauvais, indépendamment de tous aspects ultérieurs. Cf. VACEK, « Proportionalism, One View of the Debate », p. 413.

¹⁴³ MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1981 », p. 85–86.

sociaux de l'acte en question, c'est-à-dire il faut généraliser l'acte concret. Comment cela se passe-t-il ? Il faut se demander ce qui se passerait, si – en des circonstances similaires – tout le monde agissait de cette manière ?¹⁴⁴ En bref, nous pouvons dire que l'analyse proportionnaliste de l'acte humain considère l'acte non pas en soi, mais en ses relations aux circonstances proportionnées ou disproportionnées, y compris l'objet, l'intention et les circonstances¹⁴⁵.

Outre les conditions de raison proportionnée mentionnées plus haut, McCormick souligne sa nature analogique. Mais tout d'abord il la distingue du calcul utilitariste et - moins explicitement - de la casuistique traditionnelle¹⁴⁶. La nature analogique de la raison proportionnée se manifeste de trois manières. La première est quand la seule alternative au risque de causer un mal non-moral est de causer ou permettre un mal plus grand¹⁴⁷. La deuxième manière peut être dite spécifiquement chrétienne. C'est le cas, dit McCormick, lorsque les alternatives ne sont pas évidentes, lorsque, par exemple, il s'agit de donner sa vie pour sauver une autre personne, car il est « humain et chrétien » de protéger le bien du prochain au prix de sa vie¹⁴⁸. La troisième forme de raison proportionnée concerne plutôt les cas d'omission, à

¹⁴⁴ La question est très similaire à celle de Kant. (*Les fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 59–60.) La différence consiste dans le milieu où ces deux questions sont « posées ». Kant la pose dans son éthique déontologique cherchant une éthique universelle qui est foncièrement en contradiction avec le but du proportionnalisme. D'une part, le milieu où McCormick pose la même question vise une approche individuelle, d'autre part il considère aussi les circonstances à partir de l'expérience et de la sagesse qui naît de cette expérience, et c'est ce qui représente le « prendre en considération les circonstances d'une façon responsable ». MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 46.

¹⁴⁵ MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1984 », p. 55.

¹⁴⁶ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 46.

¹⁴⁷ L'exemple classique est le cas où, il faut choisir entre accomplir un avortement (en vue de sauver la vie de la mère dont la vie est risquée en raison d'un problème de grossesse) ou bien accepter que le fœtus et la mère meurent. Mais McCormick nous donne un autre exemple : quelqu'un se noie dans une rivière et son ami ne peut pas l'aider car il ne sait pas nager. Dans ce cas, dit McCormick, il sera immoral d'essayer de le sauver, et un tel acte sera hors de l'*ordo bonorum*, car la charité, dit-il, est toujours contrôlé par le possible. On ne peut pas parler de *beneficentia*, si aucun bien n'en résulte pour la personne en danger de mort. L'acte d'amour n'est pas mesuré que par l'intention. Nous remarquons – bien que cela ne touche pas le raisonnement de McCormick – que cette affirmation est contraire par exemple à la pensée de l'Aquinat selon qui un tel acte est accompli, même si l'agent était empêché de le réaliser extérieurement. Cf. : *ST*, I–II.q.20.a.4.c. De ce point de vue il y a une différence entre le cas médical (l'avortement ou laisser mourir la mère et l'enfant) et le cas de sauver la personne en train de se noyer. Premièrement, dans la perspective de saint Thomas, selon laquelle la volonté avec l'intention de sauver l'ami est une vraie *benevolentia*, car cette imperfection qui vient du défaut de l'acte extérieur est involontaire. Donc d'une certaine manière (ou pour l'exprimer de façon thomasienne : *formaliter*) l'acte intérieur de la volonté est non seulement réel, mais il est moralement bon. Cependant il y a un autre aspect, qui est encore plus important. L'avortement est un acte « positif », directement voulu (pour l'instant nous laissons de côté la notion knauerienne de direct/indirect, et la question de la raison proportionnée) et il est physiquement posé. Par contre, dans le cas de l'ami se noyant qu'on ne peut pas sauver, on n'accomplit pas un acte physique (pourtant il ne s'agit pas non plus d'une omission !). Où est donc la différence ? Elle consiste dans le fait que l'avortement tue une personne humaine – au sens physique directement -, dans l'autre cas on ne peut pas sauver son ami, mais dans le cas où il arriverait à ramper jusqu'au bord de la rivière, son ami ne le repousserait pas dans l'eau pour qu'il meure. Dans le cas de l'avortement la décision est rationnellement fondée, dans l'autre cas la décision vient d'une impossibilité. L'objectif de McCormick est de montrer une forme de raison proportionnée, mais l'exemple et sa conclusion sur la moralité de deux actes en question, selon laquelle il n'y a pas de différence entre la moralité de deux actes – à notre avis – peut éveiller quelques doutes.

¹⁴⁸ MCCORMICK, « Ambiguity in Moral Choice », p. 47–48.

condition qu'il y ait une raison proportionnée par exemple ne pas aider son prochain, car cela détruirait les biens de la personne ou la fin désirée¹⁴⁹.

Enfin, qu'il nous soit permis de résumer en quelques phrases la façon dont McCormick voit la différence entre le proportionnalisme et le conséquentialisme. Ce dernier, dit McCormick, met en considération non seulement les biens qui découlent de l'acte (les biens futurs), mais il se concentre également sur les biens du passé et du présent. Le proportionnalisme n'est pas une théorie des conséquences mais une théorie de raison proportionnée, ce qui signifie que cette approche rend compte non seulement de la nature et de l'unité des actes, mais également de la manière selon laquelle les conséquences affectent la moralité de l'acte. Enfin, McCormick souligne que le proportionnalisme ne tient pas la maxime du conséquentialisme et de l'utilitarisme selon laquelle dans la société il faut chercher de maximaliser le bien-être et de minimaliser le mal (ou plus précisément le bonheur du plus grand nombre possible de gens)¹⁵⁰.

1.2. « *The New Natural Law Theory* »¹⁵¹

The *New Natural Law Theory* (NNLT) est née au 20^e siècle sous la plume d'un philosophe moraliste américain, Germain Grisez, qui – en mettant l'accent sur le rôle de la raison pratique ainsi que sur sa relation aux premiers principes et aux préceptes de la loi naturelle – donna une nouvelle approche de la conception de loi naturelle¹⁵². Par son article, Grisez a fourni les fondements de la nouvelle théorie nommée *New Natural Law Theory*¹⁵³, développé plus tard par l'article commun de Grisez, de Finnis et de Boyle, « Practical Principles, Moral Truth, and

¹⁴⁹ Un des exemples donnés par McCormick, pour clarifier de quoi il s'agit : demander à quelqu'un la charité exemplifiée et prêchée par Jésus sous peine de le priver de la charité sera équivalent le condamner à une vie vécue en état de péché mortel.

¹⁵⁰ Cf. : MCCORMICK, « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1984 », p. 57.

¹⁵¹ Cette théorie de philosophie morale, à notre connaissance, n'a pas encore de nom français. C'est pour cela nous gardons l'expression originelle.

¹⁵² Cf.: Les auteurs les plus connus sont : GERMAN G. GRISEZ, « The First Principles of Practical Reason : A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2. », *Natural Law Forum*, 1965, 1., p. 168-201.; JOHN FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980; GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus, Volume I: Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

¹⁵³ GERMAIN G. GRISEZ, « The First Principles of Practical Reason : A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2. », *Natural Law Forum*, 1965, 1., p. 168-201.

Ultimate Ends »¹⁵⁴, et plus tard encore par le livre de John Finnis : *Natural Law and Natural Rights*¹⁵⁵.

La NNLT a apporté un nouvel intérêt philosophique au domaine de la loi naturelle, mais elle a pour but de donner une critique du proportionnalisme et du conséquentialisme¹⁵⁶. Elle couvre cinq domaines de réflexion sur la loi naturelle : 1. la raison pratique et la formulation du jugement moral, 2. la casuistique, 3. l'acte humain, 4. certaines questions politiques [par exemple l'autorité et le bien commun], 5. la fin ultime de l'homme. Pour offrir une image approximative de la NNLT, nous traiterons de la question des premiers principes et du raisonnement pratique, ainsi que du jugement moral, y compris la notion de vérité pratique, de choix libre, de fin et de biens fondamentaux, et celle d'acte humain en cherchant le concept d'objet moral et le rôle de l'intention dans la NNLT.

Du point de vue de notre intérêt l'importance de la NNLT peut être résumée ainsi : Grisez, Finnis et Boyle visaient à montrer comment les premiers principes de la loi naturelle peuvent être considérés comme prémisses en vue de prouver ou vérifier les conclusions immédiatement déduites des premiers principes et ainsi formuler une théorie de l'action humaine plus précise. Quant aux premiers principes, Grisez les détermine comme réalités ou vérités non-dérivées, dont d'autres réalités ou vérités dérivent et dépendent¹⁵⁷. La nouvelle théorie, élaborée en partie à l'opposé de la théorie scolastique de loi naturelle, vise à montrer comment les normes morales, qui concernent le libre choix¹⁵⁸ et sont requises pour la bonté existentielle¹⁵⁹, conduisent l'homme vers les biens épanouissants de la personne humaine de plus en plus abondamment.

¹⁵⁴ GERMAIN GRISEZ, JOSEPH BOYLE, AND JOHN FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », *American Journal of Jurisprudence* 32, 1987, p. 99–151; JOHN FINNIS, JOSEPH BOYLE, AND GERMAIN GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, 1987.

¹⁵⁵ JOHN M. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, 2011. (Dans les suivants nous nous référons à la deuxième édition).

¹⁵⁶ Par rapport à cette critique il faut ajouter que la New Natural Law Theory s'enracine en partie dans la philosophie politique de John Rawls qui, par son œuvre principale, *A Theory of Justice* (1971), offre une alternative à l'utilitarisme. La différence entre eux se concentre sur le fait que Rawls est un philosophe politique libéral, tandis que Grisez, Boyle et Finnis, entre autres, se ramènent plutôt à la vue politique thomassienne, mais cette conception porte fortement leur propre interprétation de la pensée de l'Aquinate. En effet, Thomas est beaucoup moins autoritaire qu'on ne le pensait. Pour affirmer cela il suffit de regarder son enseignement sur l'acte moral, sujet assez vaste, et particulièrement sur le libre arbitre. De plus, pour saint Thomas la loi humaine est le reflet de la loi naturelle dérivant de la loi éternelle.

¹⁵⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, (Ch.4. Question B) p. 98–99.

¹⁵⁸ Grisez, Boyle et Finnis disent que le présupposé le plus important de l'anthropologie philosophique est le fait que la personne humaine est capable de choix libres ; un facteur souvent négligé dans les théories morales. Cf. John M. Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 100.

¹⁵⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, (Ch.2. Question A.), p. 46–47.

L'arrière-fond de leur objectif est la méthode insuffisante de la théorie « scolastique » de loi naturelle, qu'ils considèrent comme fondée « sur un pas logiquement illicite »¹⁶⁰ qui s'insère d'une manière cachée dans la distinction entre raison spéculative et raison pratique. En effet, la théorie « scolastique »¹⁶¹ de loi naturelle fonde la détermination de la qualité morale des choix moraux sur le fonctionnement de la raison spéculative qui tend vers la pure connaissance de la réalité. Ce « pas logiquement illicite » s'exprime – et probablement elle est plus familière – sous la formulation donnée par Hume, selon laquelle la transition de « is » à un « ought » moral est impossible¹⁶². Ou, comme le dit Grisez, on ne peut pas logiquement déduire à partir de prémisses théoriques aucune vérité pratique car on ne peut pas introduire aux prémisses ce qu'il ne se trouve pas en eux déjà à priori¹⁶³. Déterminer donc l'homme à partir de sa nature et dire que c'est de cette réalité donnée (i.e. la nature humaine connue par l'intellect humain)¹⁶⁴ que l'homme choisit « ought » ou pas « ought », n'est que le dépouvoir de son déploiement libre et créatif. Une telle détermination ne relève que d'une éthique minimaliste qui se borne uniquement au salut de l'âme¹⁶⁵. La transition forcée par la théorie scolastique de loi naturelle entre le « is » et le « ought » ne rend pas compte d'une manière suffisante de la relation entre la nature humaine et la vie humaine pleine de sens et de créativité, qui, pour ainsi dire, vaut la peine d'être vécue. En effet, la conformité ou la non-conformité de l'acte humain à la nature humaine telle qu'elle est saisie par la raison théorique ne fournit pas encore une connaissance sur l'obligation morale, car celle-ci suppose certaines conditions requises. Un deuxième aspect de ce « pas logiquement illégitime » est le caractère statique de la théorie scolastique de loi naturelle, qui se manifeste dans le fait de ne pas mettre en considération les changements historiques, culturels, etc., dans lesquels cette nature humaine qui, selon Grisez, est interchangeable, et est concrètement vécue¹⁶⁶. La théorie scolastique de loi naturelle, selon la conception de Grisez et ses collègues, est inapte à se conformer à ces changements constants et

¹⁶⁰ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 106.

¹⁶¹ Il faut ajouter que Grisez, en répondant à la question de savoir si les principes moraux sont des lois de la nature humaine, distingue l'enseignement de saint Thomas de celui de Suárez, et il souligne que beaucoup de théologiens les considèrent comme identiques. Sous l'expression de « théorie scolastique de loi naturelle » Grisez entend fondamentalement la doctrine de Suárez et non pas la conception de Thomas. Néanmoins, son approche de la question des premiers principes et la nouvelle théorie qu'il en formule laissent quelques questions problématiques. Cf. Grisez, *Christian Moral Principles*, p. 106. Au début de son travail Grisez souligne clairement que la théologie morale de saint Thomas est exempte de la catégorie de « théologie morale scolastique [ou classique] ». Cf. *Ibid.*, p. 36.

¹⁶² DAVID HUME, *A Treatise on Human Nature*, III.1.1., Dover Publications, Mineola, New York, 2003, p. 324–334.

¹⁶³ GERMAIN GRISEZ, JOSEPH BOYLE, AND JOHN FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 102.

¹⁶⁴ Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 104. (Ch. 4. Question F.2.).

¹⁶⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 105–106. (Ch. 4. Question E).

¹⁶⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 106–107. (Ch. 4. Question F).

à considérer l'homme à cette lumière. Autrement dit, et c'est le troisième aspect de ce « pas logiquement illégitime », la théorie classique de loi naturelle n'a pas une vision claire et saisissable concernant le bien-être de la personne auquel les principes moraux devraient la conduire. En fin de compte c'est la raison précise pour laquelle Grisez refuse la théorie scolastique (i.e. suarézienne) de loi naturelle, car, dit-il, ce n'est pas la nature humaine donnée, mais le possible épanouissement humain qui doit fournir les normes intelligibles pour les choix libres¹⁶⁷, par lesquels l'homme se détermine et il demeure ce « self » jusque à ce qu'il ne fasse pas un autre choix, incompatible au précédent, changeant ainsi son « self » déterminé par lui-même¹⁶⁸.

En répondant à ce « pas logiquement illégitime » que Grisez, Boyle et Finnis offrent comme leur théorie à la base du renouveau de la théorie de la loi naturelle (en montrant certains passages de l'Aquinate où il semble incohérent sur ce sujet)¹⁶⁹.

1.2.1. Le premier principe de moralité et de la raison pratique

Comme nous l'avons mentionné, dans la NNLT la notion de principe désigne des réalités ou des vérités dont d'autres réalités dépendent. Le but fondamental de Grisez dans son article « The First Principle of Practical Reason » est de montrer qu'il y a une différence de sens entre le premier principe et le premier précepte de la raison pratique et qu'ils appartiennent à différents contextes théorétiques¹⁷⁰. Grisez affirme qu'il faut qu'il y ait un premier principe de moralité ou de responsabilité pratique¹⁷¹, parallèlement au premier principe de la raison pratique. Ainsi, les premiers principes contribuent au raisonnement pratique, dirigeant l'homme à poursuivre et faire le bien, tandis que le dernier, le premier principe de la raison pratique, a pour fonction d'orienter l'homme aux biens perfectifs¹⁷².

¹⁶⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 106. (Question F.9.). Dans la théorie de Grisez le choix libre est un principe existentiel, une réalité centrale en l'homme, source de bien et de mal moral, par lequel il se détermine et choisit entre les alternatives incompatibles à l'agir. Cf. *Ibid*, p. 41. (Ch.2. Question A.1.) Grisez distingue trois types de choix : les choix larges, les choix mineurs (concrets, limités à un acte particulier), et les choix qui créent, forment et façonnent la communauté humaine. Cf. *Ibid*, p. 53–54. (Ch.2. Question F).

¹⁶⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 57. (Ch.2. Question E.6.).

¹⁶⁹ Selon Grisez par exemple, saint Thomas n'a pas bien distingué l'orientation pratique vers les biens et les normes morales qui dirigent le choix de l'agent.

¹⁷⁰ GRISEZ, « The First Principle of Practical Reason », p. 168.

¹⁷¹ La « responsabilité » est un terme technique dans la NNLT. On parle de responsabilité morale au sens propre lorsque l'agent connaît le caractère moral de son acte et choisit librement de l'accomplir. Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 46–47, (Ch. 2. Question A).

¹⁷² L'expression « biens perfectifs » est une notion clé dans la NNLT. Le bien signifie plénitude d'être et de potentialités qui conduisent à l'être de plus en plus abondant. Les biens peuvent contribuer à la plénitude de la personne humaine existentiellement et/ou substantivement. Son opposé, le mal, désigne la privation, un manque réel de cette plénitude qui devrait être présent et parfait. Le mal coupe les possibilités et limite les opportunités de self-réalisation. Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 115–117. (Ch. 5. Q.A.).

Il faut ajouter que la formulation du premier principe de moralité (*l'homme en tant qu'agent humain, par son agir doit chercher à contribuer à l'épanouissement humain intégral et commun, et il doit éviter d'empêcher ou de détruire intentionnellement les biens fondamentaux nécessaires à l'épanouissement humain*)¹⁷³ dont nous parlerons plus loin en détails, concerne le principe de moralité en tant qu'il est le principe de bonté morale qui actualise la vérité morale. La vérité morale signifie l'intégrité de directivité de la connaissance pratique, et normalement, dans un cas idéal, le libre choix est conforme à cette directivité et contribue à la participation de toutes les personnes à tous les biens fondamentaux¹⁷⁴. Les principes de moralité conduisent aux normes morales.

Le *terminus technicus* « premier principe de la raison pratique » a une importance primordiale dans la théorie de Grisez comme son article pionnier le montre clairement. Selon la NNLT les premiers principes de la raison pratique ne sont pas moraux dans le sens qu'ils ne fournissent pas une capacité de discernement entre le bien et le mal moral. Grisez distingue, à l'intérieur du groupe des premiers principes tenus même par saint Thomas d'Aquin, les premiers principes de la loi naturelle qui sont les principes de la raison pratique (qui sont, avant la délibération, prémoraux), et les premiers principes de la loi naturelle qui sont déjà des principes moraux¹⁷⁵.

Dans la formulation de premier principe de moralité l'un des aspects déterminants est que dans le domaine moral « choisir *avec une attitude inclusive* » est une exigence fondamentale, c'est-à-dire respecter les autres valeurs non choisies. Un tel choix exprime l'intégrité, facteur nécessaire de la vérité morale. Cependant, elle ne rend pas encore compte comment la directivité intégrale de la connaissance pratique constitue cette vérité morale¹⁷⁶. À la lumière de ces exigences, le principe de moralité, dont parlerons plus tard, inclut aussi

¹⁷³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 184. (Ch. 7. Question F.1.). Grisez range l'intégration de l'homme (*self-integration*) parmi les biens réflexif ou existentiels ; elle constitue l'harmonie entre les différents aspects de « soi ». L'harmonie est un aspect commun de plusieurs thèmes ; elle crée une balance entre les différentes tensions, conflits qui surviennent dans la vie humaine. Les différentes formes de l'harmonie peuvent être appelées « biens réflexifs » en tant que le choix est inclus dans leur définition. Le choix, souligne Grisez, fait partie intégrante de la définition de « self-intégration ». Cf. *Ibid.*, p. 123–124. (Ch. 5. D.7–8.).

¹⁷⁴ Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 128.

¹⁷⁵ En effet, la NNLT distingue la vérité pratique et la vérité morale, ou, pour parler plus précisément, elles ne coïncident pas toujours et nécessairement. Il y a des vérités pratiques qui sont opératives même avant la délibération. Ces vérités sont nécessaires pour la volition sans laquelle il n'y a pas de délibération. Jusqu'à cette étape de l'acte, les principes pratiques *peuvent être* appelés « prémoraux » ; ces vérités sont donc pratiques, mais pas morales au sens propre. Le cas est autre lorsque la vérité pratique n'est pas en même temps une vérité morale, notamment les cas où on a affaire à une fausseté morale. Or, bien qu'un acte moralement faux contienne une certaine rationalité, par conséquent certaine vérité pratique, néanmoins un tel acte s'éloigne de la considération morale, et bien qu'il contienne tel ou tel caractère de vérité pratique, moralement il demeure faux. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 126–127.

¹⁷⁶ BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 128.

l'ouverture à la poursuite du bien ainsi que la disposition ou l'attitude habituelle de ne pas blesser intentionnellement aucun de ces biens fondamentaux dont nous parlerons plus bas.

Les idées principales se bâtissent donc autour de la notion de raison pratique que nous présentons succinctement : tout d'abord, comme le dit Grisez, une théorie morale doit être pratique, c'est-à-dire s'enraciner dans la praticabilité de la raison pratique que Grisez veut émanciper de la raison spéculative¹⁷⁷. Or, selon cette conception la vérité de la connaissance théorétique consiste dans la conformité de la proposition à une réalité antérieure, actuelle et possible. Cette vérité se caractérise par « est » – « elle *est* ». La vérité de connaissance pratique, en commençant par ses principes self-évidents, se caractérise non pas par « est », mais par « est à être », comme, par exemple, le bien *est à faire*. Cette différence s'enracine dans le fait que ce qui est connu par la raison pratique reçoit sa réalité *par et à travers* cette connaissance. La chose connue ne précède pas l'acte de connaissance. Autrement dit, dans et par la connaissance théorétique le connaissant (son intellect) est en conformité avec la chose connue et existante antérieurement. Dans et par la connaissance pratique le connaissant devient capable de mettre quelque chose en existence. D'où vient que la vérité pratique ne peut pas dériver de la conformité à la chose connue. La vérité (ou l'adéquation) pratique se réalise par l'anticipation de la réalisation de ce qui est possible par l'agir en conformité avec la proposition et en agissant en vue de cette réalisation. En bref, la vérité pratique est la conformité de ce qui – à travers de connaître – « est à être » à la connaissance qui aide à réaliser cet « est à être »¹⁷⁸.

1.2.1.1. Le principe de non-contradiction

Les pionniers de la NNLT précisent la signification de vérité pratique par l'élaboration plus claire du premier principe de raisonnement pratique. Dans leur conception le principe de non-contradiction reçoit une place primordiale de la manière suivante : tous les processus de raisonnement qui se concluent en vérités non-hypothétiques, présupposent quelques premiers principes self-évidents. Ceux-ci servent comme les prémisses fondamentales du raisonnement, sauf un seul, qui fonctionne non pas comme prémisse, mais garde son identité de premier principe self-évident. C'est le principe de non-contradiction. Cette distinction est nécessitée par le fait qu'un premier principe qui sert à la fois comme prémisse, ne peut pas être le principe de tout raisonnement, car, expliquent les auteurs, la chose sur laquelle l'agent raisonne se constitue

¹⁷⁷ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 106–108. (Ch. 4. Question E).

¹⁷⁸ BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 116–117.

de plusieurs genres d'être. Le principe de non-contradiction fonctionne en empêchant l'incohérence, non pas directement dans le processus du raisonnement, car ici il ne peut pas le prévenir, mais dès que la raison découvre telle ou telle incohérence, le principe de non-contradiction se comporte en norme du raisonnement pour éliminer cette incohérence, et ainsi il concourt d'une manière essentielle à la connaissance¹⁷⁹. Grâce à cette fonction, le principe de non-contradiction a une certaine primauté sur tous les premiers principes qui sont à la fois prémisses et qui sont déclenchés par lui.

Néanmoins, la NNLT théorie distingue un autre premier principe self-évident, qui est le premier principe de tous les raisonnements *pratiques*. Il s'opère dans tous les raisonnements pratiques (à l'encontre du principe de non-contradiction qui fonctionne aussi bien dans le domaine pratique que dans *tous les autres raisonnements*). Cependant, à l'instar du principe de non-contradiction, il ne se forme pas en prémisse, mais il fonctionne en norme pour éliminer ce qui est inutile (*pointlessness*). Or, l'essence de la connaissance pratique est de diriger l'acte vers l'épanouissement humain qui peut être perdu même au cours du raisonnement. Il ne fournit donc pas une prévention de ce qui est inutile, mais dès que celui-ci est découvert, « le principe premier de tous les raisonnements pratiques » dirige l'acte d'une telle manière que cet inutile soit éliminé. Cette élimination est requise par le fait que tous les actes délibérés sont accomplis en vue d'un certain intérêt ou avantage, car l'homme est dirigé vers ce « bien » par un principe pratique, qui est en même temps une prémisse de la connaissance pratique de l'agent. Dans cette fonction, ce principe a une priorité sur les autres premiers principes self-évidents qui sont en même temps des prémisses.

1.2.2. Les biens fondamentaux et les modes de responsabilité

L'un des thèmes centraux de NNLT est donc sans doute la raison pratique qui non seulement conduit l'homme vers l'action morale, mais, comme la théorie – en s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin – le suggère, elle est capable de saisir, indépendamment de la raison spéculative, certains biens comme self-évidents. Selon les représentants de la *New Natural Law Theory*, la raison pratique n'a même pas besoin de la connaissance de la raison théorique¹⁸⁰. En effet,

¹⁷⁹ Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 119.

¹⁸⁰ Finnis s'exprime très clairement sur ce sujet : les premiers principes de la loi naturelle, dit-il en référence à Thomas d'Aquin (*Éthique à Nicomaque*, V. lect.12.), sont *per se nota* et non-démonstrables. Ces principes, continue-t-il, ne sont pas déduits des principes spéculatifs, ni des faits, ni des propositions métaphysiques de la nature humaine, ni de la conception téléologique de la nature. Ils sont tout simplement non-dérivés. En effet, selon Finnis, les principes du bien et du mal dérivent des premiers principes du pratique raisonnable. Ces principes en eux-mêmes sont prémoraux. Cf. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, p. 33-34. La séparation de la raison pratique de la raison spéculative (à tel point que la pratique n'a plus besoin de la spéculative) est une étape

contrairement par exemple à Hume, qui considéra les émotions comme les motifs principaux de l’agir humain, la NNLT tient que le motif de l’agir humain vient de la connaissance de la *raison* d’agir, c’est-à-dire d’un bien en vue duquel l’acte est posé et qui est apte à contribuer au déploiement de la personne et de la communauté humaine¹⁸¹. Ces biens sont appelés « biens fondamentaux » (*basic goods*)¹⁸², saisis comme self-évidents, désirables pour eux-mêmes, constituant des fins (ou des possibilités comme les appelle Grisez¹⁸³). Puisque ces biens correspondent aux différentes dimensions de la nature humaine¹⁸⁴, ils sont fonciers pour l’épanouissement humain et ils prennent un rôle fondamental dans le raisonnement pratique ; l’homme doit agir d’une telle manière qu’il vise par ses actes à intégrer tous les biens fondamentaux, ou, au moins à être ouvert à leur intégration. Grisez, et après lui Boyle et Finnis, distinguent les biens fondamentaux de deux manières. Pour la première manière, il y a des biens sensibles et la deuxième manière les biens intelligibles. Les biens sensibles suscitent le désir émotionnel, tandis que les biens intelligibles sont les perfections de la personne humaine¹⁸⁵. Pour l’autre manière, les biens humains fondamentaux ont deux types : substantifs et réflexifs¹⁸⁶. Les biens humains fondamentaux *substantifs* n’englobent pas le choix (comme dans

fondamentale, déterminant toute la construction de la New Natural Law Theory, et elle peut être bien étape glissante. Bien que Finnis présente cette séparation comme l’enseignement de l’Aquinat, en examinant l’épistémologie thomasiennne, telle qu’on la lit par exemple dans la *Somme*, on voit que pour Thomas les « deux » raisons sont inséparables, et la différence entre « le but » de ces deux actes de connaissance est accidentelle. Cet aspect a, comme Steven A. Long souligne, une importance cruciale qu’on ne peut pas négliger. Or, toutes vérités en tant que telles incluent la conformité du connaissant et du connu. L’intellect pratique, comme l’intellect spéculatif, connaît la vérité, mais – et c’est ce qui est accidentel à la vérité –, l’intellect pratique ordonne cette vérité au bien de l’agir humain. En quoi consiste l’importance de cette affirmation ? En effet, dit Long, la connaissance pratique présuppose le désir d’agir, et ce désir précède l’intention, la délibération et l’élection, mais il ne précède pas la connaissance nécessairement spéculative. En effet, la connaissance spéculative est à la racine du désir et des autres étapes de l’acte humain. La connaissance spéculative précède toujours l’ordre pratique, même si cela n’exclut pas que la raison pratique ait aussi ses propres vérités *per se* connues. Cf. STEVEN A. LONG, « Fundamental Errors of the New Natural Law Theory », *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Spring 2013., p. 105–130. [p. 108–109]. Prof. Long un peu plus bas conclut que la séparation de la connaissance de la raison pratique de celle de la raison spéculative fait perdre le caractère théonomique de la loi naturelle, la transcendance (et la primauté) du bien commun (par rapport aux biens fondamentaux), et en fin de compte on peut imaginer la loi naturelle sans Dieu. Cf. LONG, *Ibid*, p. 117–121. (L’idée selon laquelle la loi naturelle est pensable sans Dieu, est affirmée même par John Finnis. Cf. *Natural Law and Natural Rights*, p. 49.).

¹⁸¹ CHRISTOPHER TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, 2008, Fall, Vol. 10., No.1., p. 1–18.

¹⁸² Les biens fondamentaux sont variés selon les auteurs, bien qu’il n’y ait pas de grandes différences entre eux. Y appartiennent : la vie, la santé, la connaissance, les expériences esthétique, l’amitié, le mariage, la relation harmonieuse avec Dieu, l’harmonie personnelle, émotionnelle, etc.

¹⁸³ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 183. (Ch.7. Question E.)

¹⁸⁴ Cette correspondance, souligne Rufus Black, indique que le raisonnement moral s’enracine dans la réalité de la nature humaine. Ce rapport nécessaire entre les biens fondamentaux et la nature humaine fournit la base pour l’enseignement de la NNLT selon lequel les inclinations et les dispositions de l’homme fournissent des informations importantes pour l’identification de biens. Cf. RUFUS BLACK, « Introduction The New Natural Law Theory », in NIGEL BIGGAR AND RUFUS BLACK, *The Revival of Natural Law*, Routledge, New York, 2016, p. 1–28, [p. 7.].

¹⁸⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 119–120. (Ch.5. Question A.).

¹⁸⁶ Les biens fondamentaux, comme nous avons l’indiqué correspondent aux différentes dimensions de la nature humaine. Les biens substantifs correspondent aux êtres humains en tant qu’animés, rationnel, ou à la fois tous les

le cas de la vie, la connaissance, etc.), et tout le monde y participe même avant de les poursuivre volontairement¹⁸⁷. L'autre type de biens humains fondamentaux sont réflexifs ou existentiels car ils présupposent la délibération et incluent le choix¹⁸⁸.

Le caractère le plus décisif de ces biens saisis par la raison pratique est l'incommensurabilité : l'un n'a pas de primauté sur l'autre, car chacun contribue à l'épanouissement humain d'une telle manière que les autres biens ne peuvent pas fournir. De ce point de vue on peut dire que ces biens fondamentaux sont uniques et irremplaçables, et il n'y a pas entre eux de « hiérarchie naturelle de bonté »¹⁸⁹. L'incommensurabilité est le point central pour la défense de la possibilité de choix libre, surtout dans les œuvres de Boyle¹⁹⁰. Les biens fondamentaux, en tant qu'ils sont de « raison » d'agir sans aucune raison ultérieure, sont des principes primaires ou primordiaux et comme tels, ils sont incommensurables¹⁹¹. Les biens fondamentaux saisis par la raison pratique en eux-mêmes, sont prémoreaux¹⁹² pour deux raisons : premièrement, la moralité n'entre en question que par la délibération sur l'acte, ou plus exactement par le choix, lorsque l'agent décide lequel des biens doit être poursuivi et lequel sera négligé¹⁹³ ; deuxièmement, le fait d'agir simplement en vue de tel ou tel bien fondamental ne rend pas l'acte en soi moralement bon¹⁹⁴.

deux sont : la vie (la transmettre ou maintenir, comme la santé, sécurité, etc.) ; la connaissance et l'expérience esthétique ; quelques degrés d'excellence dans les domaines du travail et du jeu. Les biens réflexifs (correspondants aux êtres humains en tant qu'agents moraux) sont : l'harmonie entre les individus et/ou des groupes de personnes ; l'harmonie entre les différentes dimensions de soi (émotions, jugements, choix, etc.) ; l'harmonie entre les différentes dimensions de soi et les actes de l'individu (y compris la paix de la conscience ; la cohérence entre le soi et ses auto-expressions, etc) ; l'harmonie avec quelques sources de valeurs plus-que-humaines). Nous empruntons cette liste à R. BLACK, « Introduction : The New Natural Law Theory », *Ibid*, p. 6–7.

¹⁸⁷ BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 107.

¹⁸⁸ Parmi les différentes formes de biens réflexifs le plus évident est l'harmonie soit entre les individus ou entre ceux-ci et les différents groupes, ou même entre les différents choix et décisions de la personne. L'harmonie s'oppose à la perturbation, et en tant que telle elle s'incorpore dans la paix intérieure et la paix avec Dieu, ou d'autre non-théistique, mais dans des sources plus-que-humaines, ainsi que dans la cohérence des choix de la personne, etc. Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 108.

¹⁸⁹ TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, 2012, p. 2. Néanmoins, l'incommensurabilité des biens fondamentaux ne signifie pas qu'ils soient une masse désordonnée sans aucune objectivité par rapport aux priorités morales de la vie humaine. On peut découvrir certaines priorités entre les différents aspects fondamentaux de l'épanouissement, établies par la raison pratique selon les intérêts de l'agent. Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 137–139.

¹⁹⁰ JOSEPH BOYLE, « Free Choice, Incomparably Valuable Options and Incommensurable Categories of Good » *The American Journal of Jurisprudence* 47, 2002, p. 123–141; JOSEPH BOYLE, « Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism », *The American Journal of Jurisprudence* 50 (2005), p. 139-163; Pour le thème du choix libre, voir encore:; JOSEPH M. BOYLE, GERMAIN GRISEZ, and OLAF TOLLEFSEN, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1976.

¹⁹¹ BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 110.

¹⁹² Cf. RUFUS BLACK, « Introduction The New Natural Law Theory », *Ibid*, p.8. Comme Long le souligne, l'affirmation de la condition prémorelle des biens fondamentaux nie implicitement l'unité de la nature humaine et du bien. Elle nie notamment que les biens qui, malgré leur diverse nature téléologique, convergent à une vie bonne. LONG, « Fundamental Errors of the New Natural Law Theory », p. 113.

¹⁹³ TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, 2012, p. 2.

¹⁹⁴ Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 123–125.

Puisque la raison pratique regarde les biens fondamentaux qui sont, avant le choix, non-commensurables l'un à l'autre, et de plus, avant la délibération ils sont pré-moraux, le principe premier de la *New Natural Law Theory* sera un peu plus large : *l'homme en tant qu'agent humain, par son agir doit chercher à contribuer à l'épanouissement humain intégral et commun, et il doit éviter d'empêcher ou détruire intentionnellement les biens fondamentaux nécessaires à l'épanouissement humain*¹⁹⁵.

Ce principe premier de la moralité se réalise dans les « modes de responsabilité », c'est-à-dire en des actes par lesquels se manifeste la relation de l'agent envers le bien fondamental concret. Les « modes de responsabilité » sont des principes moraux intermédiaires qui, d'une part, relèvent du premier principe de moralité (qui amène aux normes morales), d'autre part ils sont les sources des normes morales plus spécifiques. Les modes de responsabilité spécifient le premier principe moral en excluant comme immoraux les actes dont le vouloir est incompatible au vouloir d'épanouissement humain intégral¹⁹⁶. Autrement dit, les modes de responsabilité dirigent l'homme vers des actes qui promeuvent la réalisation des biens fondamentaux en prenant en considération les facteurs non-moraux (par exemple les émotions) qui peuvent influencer l'agent, son ouverture vers les biens, et finalement l'épanouissement humain¹⁹⁷.

¹⁹⁵ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 184. (Ch. 7. Question F.1.).

¹⁹⁶ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 189–191. (Ch. 7. Question G). Les modes de responsabilité : 1. le sentiment d'inertie ne doit pas empêcher l'homme d'agir en vue de biens intelligibles ; 2. On ne doit pas être pressé par l'enthousiasme pour agir en vue de biens intelligibles ; 3. On ne doit pas choisir de satisfaire un désir émotionnel, sauf si ce désir fait partie de la poursuite de biens intelligibles (non identiques avec ce désir) ; 4. On ne doit pas choisir d'agir par une aversion émotionnelle sauf en vue d'éviter quelques maux intelligibles (à l'exception de tension intérieure née de cette aversion) ; 5. Il ne faut pas, en réponse à des sentiments différents envers de différentes personnes procéder volontairement par une préférence pour quiconque, sauf si cette préférence est nécessitée par les biens intelligibles ; 6. On ne doit pas choisir sur la base d'émotions qui portent sur des aspects empiriques de biens (ou des maux) intelligibles d'une manière qui interfère par une participation plus parfaite du bien (ou d'éviter le mal) ; 7. On ne doit pas être poussé par l'hostilité d'accepter ou choisir la destruction, l'endommagement, ou l'empêchement de biens humains intelligibles ; 8. Il ne faut pas être ému par un désir plus fort de voir une instance d'un bien intelligible pour agir en vue de ce bien par un choix de détruire, endommager ou empêcher quelques instance d'un bien intelligible. (Cf. *Ibid*, p. 205–225).

¹⁹⁷ Il est intéressant de voir que c'est ici que, par rapport aux biens fondamentaux, Grisez parle d'une part de la question d'autorité politique, d'autre part de la notion de « moraux absolus ». L'autorité politique d'abord, car ces biens méritent d'être défendus, ensuite le « moral absolu », car il est évident qu'agir intentionnellement contrairement à ces biens est un acte moralement mauvais en soi. Un tel acte n'est jamais permis. Pourtant, les actes qui causent un mal, ne sont pas nécessairement mauvais, car cela dépend de l'intention de l'agent. Pour distinguer les actes moralement mauvais en soi, il faut mettre en compte l'intention elle-même. Comme le dit Tollefsen, les morales absolues sont spécifiées à partir de l'intention, car il est toujours moralement mauvais, non pas de causer un dommage, mais d'endommager intentionnellement un bien fondamental. Cf. TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, p. 8.

1.2.3. L'agir humain et l'intention dans la NNLT

Nous avons souligné que le choix libre est un facteur central dans la NNLT. Néanmoins, la notion d'intention n'est point négligeable. La théorie distingue le choix et l'intention de la manière suivante : dans leur conception le choix désigne la volition d'un acte à faire. La notion d'intention signifie la volition d'un aspect intelligible d'un but visé en vue duquel l'acte est *actuellement* choisi¹⁹⁸. En ce qui concerne l'intention, selon la *New Natural Law Theory* elle inclut non seulement la fin, mais aussi les moyens par lesquels on obtient la fin visée. Étant donné que l'intention joue un rôle central dans la détermination morale de l'acte humain, elle est une « réalité de première personne », elle ne peut donc pas être déterminée à partir de l'aspect d'une tierce personne. Les auteurs de *New Natural Law Theory* reformulent, ou plutôt interprètent, la notion d'intention par celle de proposition. Cela veut dire que l'agent dans le processus de l'action cherche un mode d'agir qui rend possible la réalisation ou l'apparition d'un bien fondamental¹⁹⁹. La proposition, acceptée et adaptée par l'agent, inclut et la fin et les moyens.

Puisque dans la NNLT la raison pratique occupe une place primordiale, l'acte humain prend, lui aussi, un rôle éminent. Tout d'abord, il ne s'agit pas uniquement d'une réalité extérieure, mais aussi de l'agent lui-même, car il lui donne intérieurement une certaine détermination morale que la NNLT appelle les aspects *transitifs* et *intransitifs* de l'acte, s'appuyant sur un texte de Thomas d'Aquin de *De veritate* (q.8.a.6.). Dans ce texte l'Aquinat distingue « *actio* » (comme quelque chose qui procède de l'agent à la chose extérieure qu'il change) et « *operatio* » (qui reste dans l'agent lui-même comme une certaine perfection)²⁰⁰. Cette conception de l'acte humain est liée à celle de motifs de l'acte, car, nous le savons déjà, les biens fondamentaux, considérés comme motifs de l'agir humain, sont des réalités qui ne requièrent pas d'autre référence (c'est-à-dire une raison ou un motif ultérieur) pour agir ; ces biens sont non seulement bons en eux-mêmes, mais aussi participables par tout le monde et d'une manière très variée. Ces biens en soi sont considérés comme moralement *neutres*, car la moralité n'entre en question que par le choix, et surtout par la délibération²⁰¹. Évidemment, en

¹⁹⁸ La NNLT distingue la volition et la simple volition : cette dernière concerne les biens fondamentaux. L'adjectif « Simple » désigne que ce type de volition est fondamental et non-compliqué. Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 106.

¹⁹⁹ En fait, Tollefsen ajoute entre parenthèse que ce bien est un *benefit* offert par le choix d'agir de telle ou telle manière. Cf.: TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, p.9.

²⁰⁰ SAMUEL GREGG, « Health, Health Care, and Rights: A New Natural Law Theory Perspective », (2012); in *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, Issue 2, Symposium On Health Care: Health, Ethics and the Law, Article 13, January 2014. p. 463-479. [467].

²⁰¹ Le choix d'une possibilité concrète n'est pas encore l'acte par excellence, mais simplement « la contemplation des possibilités qui fournissent les motifs de l'agir », mais c'est ici que se déroule la détermination de la valeur de

choisissant un bien fondamental, on s'exclut de la participation à d'autres biens et c'est aussi considéré comme un certain mal. En revanche, si l'on cause un mal sans avoir l'intention de le causer, cela est considéré comme un effet secondaire : prévu mais non choisi intentionnellement. Si l'on choisit par l'intention de détruire ou de blesser un bien fondamental, cela rend l'acte moralement mauvais²⁰². C'est pour cela que la considération de l'intention est nécessaire pour la détermination de la qualité morale de l'acte humain. Évidemment, pour voir quels effets secondaires peuvent être considérés comme mauvais, il faut considérer plusieurs aspects, et entre eux premièrement les raisons (motifs) pour lesquelles on accepte certaines propositions²⁰³ (et d'agir en accord avec), ou les raisons contre un tel agir. L'expression « accepter une proposition par le choix » équivaut, dit Grisez, à peu près au terme technique « objet d'acte (moral) » chez saint Thomas d'Aquin. En effet, l'acte moral est défini par la proposition que l'agent accepte par un choix moral, et cela inclut non seulement ce que l'agent choisit à faire comme bien en soi, mais également ce qu'il choisit à faire comme moyen en vue de la fin visée de son acte²⁰⁴. Mais le jugement sur l'acte doit être formulé à la lumière du principe premier de la moralité, c'est-à-dire en étant attentif à l'épanouissement intégral individuel et communautaire de l'homme²⁰⁵, y compris, bien sûr, la vie de l'agent, sa vocation personnelle, ses responsabilités, etc. Ces aspects fournissent un certain standard par lequel les bénéfices et les dommages peuvent être mis en balance dans le jugement, et finalement dans la décision de l'agir²⁰⁶.

l'objet de l'acte. C'est uniquement après ce processus que se réalise le vouloir actif de l'acte qui jusqu'ici n'est considéré que comme pure possibilité. Cf. JOHN FINNIS, *Aquinas : Moral, Legal, and Political Theory, Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, 1998, p. 63-78.

²⁰² Endommager un bien fondamental n'est pas en soi un acte moralement mauvais, mais il le devient si ce mal est causé intentionnellement. Si l'intentionnalité fait défaut, l'acte n'est qu'une coopération matérielle au mal. Cf. : TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », p. 11.

²⁰³ Cette idée nous ramène nécessairement à la raison proportionnée de McCormick. Où est la différence entre les deux approches ? Comme Grisez nous le montre, le proportionnalisme n'offre pas une véritable situation de choix car les biens qui se présentent devant l'agent moral sont commensurés l'un à l'autre, hiérarchisés pour que l'agent, avant son choix, puisse les valoriser. Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 157. (Ch. 6. Question G).

²⁰⁴ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 233. (Ch. 9. Question C.3.).

²⁰⁵ Intégral signifie ce qui est nécessaire pour l'épanouissement humain, mais aussi, avoir tout ce qui est essentiel pour cet épanouissement. Mais l'épanouissement humain intégral ne concerne pas seulement la personne concrète, mais il désigne que toutes les personnes participent à tous les biens fondamentaux, et c'est cette communauté idéale que la NNLT entend sous cette expression : *l'épanouissement humain intégral*. Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 128.

²⁰⁶ Autrement dit, en fin de compte, les raisons *pro et contra* doivent être proportionnées, et ainsi le jugement appliqué au cours du processus sera un jugement de prudence, qui prend en considération même la justice du point de vue de l'effet secondaire, et également du point de vue de la coopération matérielle. TOLLEFSEN, « The New Natural Law Theory », p. 11.

1.2.3.1. Les fins ultimes

C'est un lieu commun de dire que selon saint Thomas l'homme n'a qu'une seule fin ultime qui est le bien parfait épanouissant tous les désirs de l'homme. En un seul mot, la fin ultime de l'homme c'est la béatitude qui consiste dans la vision béatifique²⁰⁷. Par contre, selon Grisez l'Aquinat se trompe, car il considère la fin ultime comme un « but » et non pas comme un idéal de l'épanouissement humain de tous les biens²⁰⁸. Thomas, continue Grisez, veut montrer que l'homme ne peut pas poser plusieurs actes simultanément en vue de différentes fins ultimes (comme si un pécheur cherchait un épanouissement absolu dans tel ou tel acte ou dans un péché véniel. Cependant, selon la NNLT, l'homme est capable de poursuivre différents biens sans les ordonner l'un à l'autre, et sans les ordonner à une seule fin ultérieure²⁰⁹.

À l'arrière-fond de cette conception se trouvent les principes de la raison pratique qui nous dirigent vers notre épanouissement humain. Grisez ajoute que la fin ultime de l'homme n'est pas la vision béatifique, mais elle comporte une variété d'aspects dont le plus décisif est la communauté avec d'autres personnes, comme Dieu et les autres êtres rationnels. Cet « état d'affaires » est le royaume du ciel, bien que seuls ceux qui aient reçu la révélation, peuvent avoir une compréhension adéquate de cette fin ultime²¹⁰. C'est ainsi que la fin ultime de

²⁰⁷ *ST*, I-II.q.1.a.5. Comme nous allons voir plus tard, le P. Labourdette, après saint Thomas, réfute par trois raisons la conception selon laquelle l'homme peut avoir deux ou plusieurs fins dernières d'une telle manière qu'il s'y réfère simultanément. Ces trois raisons sont en bref : 1. La conception du bien parfait, comme entièrement comblant, ne peut être qu'unique ; 2. La conception du premier bien naturellement voulu, comme objet formel de la faculté concernée (ici la volonté), « ne peut pas être premièrement divers » ; 3. L'unité de genre des fins prochains des actes humains ; cette unité est due à la nature unique de la fin dernière. Cf. M-M. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, Cours de théologie morale, Cours dactylographié, Toulouse, 1961 décembre, p. 33–34. Nous traiterons cette question avec plus de détails dans notre chapitre sur la fin dernière.

²⁰⁸ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 396. (Ch. 16. Question F.9.). Pour notre sujet il n'est pas nécessaire de présenter d'une manière exhaustive la conception des théoriciens de la nouvelle loi naturelle de la fin ultime, mais nous soulignons que selon eux, contrairement à saint Thomas d'Aquin, l'homme a plusieurs fins ultimes. L'idée repose sur la conception de l'épanouissement intégral de l'homme, car cet épanouissement inclut les relations avec tous les êtres capables de compréhension et de coopération. Comme la fin a de multiples facettes, il est plus correct de l'appeler « royaume du ciel » qui est lié au premier principe de la moralité.

²⁰⁹ Si, par exemple, quelqu'un vit dans une relation « pseudomaritale » et il considère cette situation, il peut délibérer de la manière suivante : « je peux abandonner cette relation, ou je peux abandonner ma foi, ou bien, je peux continuer toutes les deux. Et j'accepte de vivre dans le péché ». Pour Grisez, c'est une preuve que quelqu'un peut avoir plusieurs fins ultimes en même temps. Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 397. (Ch. 16. Question F.9.). Mais Grisez se trompe. Le fait, que quelqu'un persiste en même temps dans deux situations qui, au moins selon la foi catholique, sont incompatibles l'une avec l'autre, ne prouve en rien que l'homme peut avoir plusieurs fins ultimes. L'exemple donné par Grisez ne prouve pas sa thèse, car le fait que l'homme peut se tromper aussi gravement, ne justifie par la théorie. Dans l'exemple de Grisez la théorie est adaptée à une situation, et non pas la situation à une théorie bien fondée. L'idée de Grisez ne se tient donc pas.

²¹⁰ La question de l'autorité politique et de sa relation au bien commun est élaborée par GERMAN GRISEZ et JOSEPH M. BOYLE, JR., *Life and Death with Liberty and Justice, A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, London, 1979, (p. 442-463.), et FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, p. 231–259. Bien sûr, pour les représentants de la New Natural Law Theory, l'autorité politique n'est pas un bien fondamental, mais il joue un rôle instrumental dans la coordination de la société par rapport à l'épanouissement de l'individu et de la communauté humaine.

l'homme et l'autorité politique s'entrelacent. En effet, selon cette théorie, c'est la réalisation de l'épanouissement humain et communautaire qui constitue la fin ultime de l'homme et non pas uniquement la vision béatifique²¹¹.

Ce sont donc les éléments les plus importants pour nous dans le New Natural Law Theory. Dans ce qui suit, pour offrir un bref résumé nous cernons la notion d'objet moral et d'intention ainsi que leur rôle dans l'agir moral, et nous montrons certains points faibles ou problématiques dans cette théorie.

Résumé : objet moral et intention dans la NNL

Comme nous l'avons vu, la NNL met l'accent sur les biens fondamentaux et l'intention qui peut les viser pour les faire contribuer à l'épanouissement humain, ou bien elle peut ne pas les considérer, mais aussi agir intentionnellement contrairement à eux. Évidemment, cela touche directement la question d'objet moral, une notion qui, dans la NNL, est un peu difficile à saisir, étant donné que la théorie avait pratiquement supprimé les fondements métaphysiques de l'agir moral²¹². Pour notre sujet, la question d'objet moral est cruciale ; il faut donc nous concentrer un peu plus longuement sur ce problème.

Parmi les biens fondamentaux, la NNL reconnaît un certain ordre, néanmoins, ce n'est pas ce qui est imprimé par la providence divine. L'ordre de ces biens est rangé par l'agent en vue de sa bonne intention. Selon la NNL l'objet moral est constitué par la proposition de l'agent en vue de tel ou tel acte, et il exclut *la nature intégrale* de l'acte choisi et les effets *per se* qui en découlent²¹³. Par l'accentuation un peu unilatérale de l'intention, et en l'identifiant à une proposition tirée du bien (fondamental) saisi par la raison pratique, la NNL néglige la véritable nature de l'acte humain, y compris l'objet de l'acte (qui constitue souvent le « moyen » ou si l'on veut, la fin directe ou prochaine de l'acte) avec sa propre nature toujours connue au moins rudimentairement (mais suffisamment pour qu'il s'agisse d'un acte *moral*) par l'agent. La nature de l'objet moral inclut bien sûr non seulement sa nature téléologique (une bonne science coupe bien), mais les effets propres qui en découlent. Pourtant, selon la NNL un tel aspect n'appartient pas à l'objet de l'acte humain et ne contribue pas à la moralité de l'acte,

²¹¹ L'idée de vision béatifique est une conception néoplatoniste. Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 464. (Ch. 19. Question D. 4.).

²¹² Cette affirmation vient de Finnis, qui offre un « sketch of a theory of natural law without needing to advert to the question of God's existence or nature or will ». Cf. *Natural Law and Natural Rights*, p. 49. Éviter la notion de nature, et même celle de la nature humaine, qui tend par nature vers le bien infini, c'est éviter des réalités essentielles, sans lesquelles on arrivera à des conclusions tout à fait différentes.

²¹³ LONG, « Fundamental Errors of the New Natural Law Theory », p. 124.

car celle-ci vient de la proposition de l'agent. Or, comme Grisez dit, « l'acte est défini par une proposition adoptée par le choix ». Cette affirmation, dit-il, est souvent exprimée chez saint Thomas : « l'acte est spécifié par son objet ». Grisez identifie, ou plus exactement attribue la spécification de l'acte, contrairement à saint Thomas, non pas à l'objet de l'acte, mais à la proposition de l'agent formulée par lui-même²¹⁴.

Ce qui se cache derrière cette idée, c'est l'évaluation subjective de l'intention et le but (l'objet) de l'intention. Selon la NNLT la proposition que l'agent se donne comme fin ou comme moyen est incluse dans l'objet d'acte moral. Néanmoins, on peut se demander si cette conception peut garder l'objectivité morale. Or, le concept « moyen » équivaut à « la description de l'agent sur les moyens », et par conséquent l'agent risque de se proposer uniquement ce qu'il tient comme désirable, et d'exclure les autres aspects non désirés. En acceptant une telle description, la NNLT exclut la vérité objective des moyens de la notion d'objet moral. C'est ce que Long explique de la façon suivante : la NNLT substitue la conception où la causalité morale choisie de l'acte est au centre à une conception de proposition idéationnelle de l'agent²¹⁵. Cette conception ouvre le chemin à une interprétation arbitraire de l'objet moral sans que l'agent reconnaisse la nature véritable de l'acte délibérément choisi²¹⁶.

En effet, il est juste que l'acte moral ne puisse pas être qualifié moralement uniquement à partir de ses aspects physiques, extérieurement observables, car, comme l'encyclique *Veritatis splendor* le recommande, il faut prendre en considération la perspective de la personne qui agit²¹⁷. Pourtant, cette perspective n'est pas identique avec l'intention, mais elle doit assumer la connaissance de l'agent de son acte total, y compris son intention, les circonstances, mais aussi et surtout, la nature du moyen de son acte. Bien que l'encyclique souligne la perspective de la personne qui agit, cela n'exclut pas la nature de l'acte concret, qui est, ou devrait être, objet de délibération²¹⁸. L'étape initiale de la NNLT, notamment la séparation, ou plutôt l'émancipation de la raison pratique de la raison spéculative se termine dans une conséquence pratique : la proposition que l'agent se formule à lui-même par rapport à son action (aspect de la raison pratique) fait perdre la nature téléologique de l'acte délibérément choisi, y compris les

²¹⁴ Cf. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 233. (Ch. 9. Question C.3.).

²¹⁵ « This is what constitutes the logicism of the NNLT regarding the object of the moral act, namely its conversion of the deliberately chosen moral causality of an act into a mere ideational proposal of the agent ». Cf. LONG, « Fundamental Errors », *Ibid*, p. 124.

²¹⁶ LONG, « Fundamental Errors », *Ibid*, p. 124–125.

²¹⁷ *Veritatis Splendor*, Lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II à Tous les évêques de l'Église catholique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église, le 6 août 1993, 78.

²¹⁸ Dans cette perspective, comme S. Long montre aussi, la causalité reçoit un rôle éminent. (Cf. LONG, « Fundamental Errors », *Ibid*, p. 129.) : d'abord la causalité naturelle, puis la causalité du point de vue métaphysique.

effets naturels de cet acte (aspects de la raison spéculative qui pourrait constater l'existence de cette nature toujours « efficace »). Quant au choix, Grisez le distingue des effets secondaires qui résultent du choix : l'agent n'est pas responsable de la même manière et du même degré du choix et de ses effets²¹⁹. Par exemple, dans son interprétation de l'article célèbre de saint Thomas, où il parle de l'auto-défense et de l'intention et de ce qui est *praeter intentionem*²²⁰, Grisez dit que selon l'article « la responsabilité morale se trouve dans le choix » bien que Thomas ne parle pas de la responsabilité morale, mais de la spécification de l'acte humain. De plus, comme Flannery note, le texte de Thomas ne dit pas que l'acte d'homicide d'auto-défense est licite en raison du fait que la mort de l'assassin n'était pas dans le choix de l'agent ou cela n'était pas son intention²²¹. Le problème concernant la place centrale du choix dans la NNLT consiste d'abord dans le fait que le choix (ou ce qui est visé) en soi ne suffit pas à déterminer la qualité morale de l'acte concret. Une telle thèse est difficilement compatible non seulement avec l'enseignement de saint Thomas, mais – si cette conception de l'objet moral est conséquente – alors dans certains cas, comme dans celui de la craniotomie, elle peut contredire l'enseignement même de l'Église²²².

Grisez trouve un support pour sa théorie de l'acte humain dans l'encyclique *Veritatis splendor*, selon laquelle « pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer *dans la perspective de la personne qui agit* » (§ 78-79)²²³. Après avoir interprété les paragraphes de l'encyclique sur la fin prochaine et sur l'intention, il souligne aussitôt que l'encyclique parle ici de l'intention dans un sens plus étroit, mais – étant donné que tous les moyens peuvent être en même temps une fin visant un moyen encore plus proche (*du comportement de la personne qui agit*)²²⁴ –, il y a aussi un sens plus large de notion d'intention (incluant les moyens et la fin) qui se trouve également dans la tradition. Cette dernière conception devient importante, disent-ils, lorsque le but de l'analyse morale n'est pas de

²¹⁹ GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 239–240. (Ch. 9, Question F.2.).

²²⁰ *ST*, II-II.q.64.a.7.c.

²²¹ KEVIN L. FLANNERY, « Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act », *NCBQ*, 2013, Spring, p. 79–104. [p.90]. Un autre aspect que Flannery souligne est que Grisez semble négliger d'autres articles de la *Somme* qui donnent d'autres aspects pour bien saisir l'idée thomasiennne de la spécification de l'acte humain. Cf. *Ibid*, p. 91.

²²² FLANNERY, « Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act », p. 94.

²²³ Cf. FINNIS, GRISEZ, BOYLE, « 'Direct' and 'Indirect' : A Reply to Critics of Our Action Theory », *The Thomist* 65, 2001, p. 1–44, [p. 12–19].

²²⁴ À notre avis, si l'on continue cette idée des fins « encore plus proches », on arrive à l'infini, et même si la théorie était compatible avec l'enseignement de l'Aquinate, il est très probable qu'il refuserait même l'idée de possibilité d'aller à l'infini. Ce n'est pas par hasard que Thomas – à notre avis – donne sa propre importance aussi à l'acte extérieur ou, si on préfère, au comportement de l'agent ; position que Finnis, Grisez et Boyle considèrent comme inapte à convenir à l'analyse morale.

déterminer si un acte est accompli pour une fin bonne ou mauvaise, mais pour voir si un effet, un résultat de l'acte fait partie de la proposition choisie, ou s'il est plutôt un effet secondaire²²⁵.

Désormais il est facile de saisir le point problématique de cette thèse²²⁶. Si l'on prend l'exemple de la craniotomie (où l'intention du médecin est sans doute de sauver la vie de la mère dont le fœtus était pris au piège du canal de naissance), pendant laquelle le crâne du fœtus est écrasé, on arrive à la conclusion que le médecin (ayant l'intention de sauver la vie de la mère), en fin de compte ne fait pas ce qu'il fait. Autrement dit, ce que le médecin fait ce n'est pas ce qu'on voit (ou ce qui se passe), mais cela semble plutôt « un pas logiquement questionnable »²²⁷.

À la lumière de ces raisonnements, la *New Natural Law Theory*²²⁸, qui mérite tout notre respect pour ses efforts de renouvellement de la théologie morale, demeure une théorie qui pose des questions urgentes qui demandent une réponse. Dans notre prochain chapitre nous présentons un autre effort intellectuel dans le domaine de la théologie morale, qui vise – entre autres – à élaborer une théorie de l'acte moral fidèle à l'encyclique *Veritatis Splendor*.

1.3. La morale de « première personne » chez Martin Rhonheimer

Martin Rhonheimer, ce théologien d'origine suisse, occupe une place particulière parmi les moralistes catholiques contemporains. Sa pensée morale s'enracine indiscutablement dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin²²⁹, mais il a été influencé aussi par le Père Pinckaers, surtout

²²⁵ FINNIS, GRISEZ, BOYLE, « 'Direct' and 'Indirect' : A Reply to Critics of Our Action Theory », p.18.

²²⁶ Pour une présentation compacte et critique de la NNLT : HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, 2008.

²²⁷ Nous ne voulons pas entrer dans la discussion sur les questions de conflits vitaux, car cela nous mènerait trop loin. Néanmoins il faut montrer la logique inconséquente du raisonnement de la NNLT. Flannery dit avec bonne raison que Grisez exclut de la notion de choix le concept de moyen (au sens thomasiens, notamment : *quod est ad finem*), qui est – chez saint Thomas – précisément l'objet de l'élection. Cf. FLANNERY, « Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act », p. 88.

²²⁸ En ce qui concerne la nouveauté de cette théorie, nous soulignons ce que Michael Pakaluk dit : les partisans de *New Natural Law Theory* la considère comme nouvelle par rapport à la conception de la loi naturelle des manuels de la théologie morale enseignée jusqu'au milieu du 20^e siècle. Ils regardent la théorie de la loi naturelle de saint Thomas d'Aquin comme le vrai enseignement, mais ils remontent jusqu'aux grecs. Selon les critiques de cette théorie, l'affirmation, selon laquelle elle s'enracine en la pensée de saint Thomas ne couvre pas la réalité, car il y a des points cruciaux où elle diffère de l'enseignement de l'Aquinat. Cf. MICHAEL PAKALUK, « Is the New Natural Law Thomistic ? », *NCBQ*, 13.1., Spring 2013, p. 57–67.

²²⁹ Comme Rhonheimer lui-même note, sa théorie d'action - qui s'enracine dans la pensée de saint Thomas -, est une anthropologie (ou métaphysique) de l'acte humain, et non pas purement et simplement une analyse logique de la raison pratique. Cf. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason; The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », in *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*; WILLIAM F. MURPHY JR. (ED), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008, p. 195-249. [p.213]. Ce livre est une collection d'articles avec une introduction remarquable sur les œuvres du P. Rhonheimer, complété par un résumé des articles publiés dans

concernant la notion de fin et d'objet moral et celle d'intention, mais par rapport à cette dernière Rhonheimer doit également beaucoup à Mme G. E. M. Anscombe, comme au P. Théo G. Belmans surtout concernant la notion d'objet moral. Il faut encore mentionner Giuseppe Abbà dont les travaux le conduisirent de l'éthique légaliste à la morale des vertus²³⁰. Il faut mentionner bien sûr l'article fameux de G. Grisez : « The First Principle of Practical Reason » qui l'éclaire sur le rôle de la raison pratique dans l'agir moral. Pourtant, Rhonheimer ne fait pas sienne l'approche de la *New Natural Law Theory* qu'il critique à plusieurs reprises et pour plusieurs raisons, notamment, certains aspects de leur manière d'approcher la raison pratique²³¹, ou encore pour le manque de vertus dans leur théorie²³².

La place particulière que la théorie de Rhonheimer prend parmi les moralistes est due à la pensée de saint Thomas sur la notion d'objet moral et à la manière selon laquelle Rhonheimer l'interprète et la développe. Selon Rhonheimer l'Aquinate, dont l'enseignement qu'il considère comme cohérent, n'avait pas assez élaboré ce sujet laissant la porte ouverte à des malentendus. Ce manque de clarté, supposé par Rhonheimer, lui offrit l'occasion d'élaborer la notion de « basic intentional action » sur laquelle il élabore sa propre approche de l'agir moral²³³, qu'il présente comme une éthique des vertus²³⁴.

ce livre. L'arrière-fond des articles est l'enseignement de l'encyclique *Veritatis splendor*, qu'on peut considérer comme une intervention magistérielle dans le débat moral postconciliaire sur l'objet de l'acte humain.

²³⁰ Cf. MARTIN RHONHEIMER, *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, p. xv. L'introduction note que Rhonheimer étudia aussi Wolfgang Kluxen grâce à qui il a compris, dit-il, que l'Aquinate ne subordonne pas l'éthique à la métaphysique, comme si elle en procédait, mais la raison pratique a sa propre « conception » de la fonction morale. Puisque la question du rôle de la métaphysique dans la conception de l'agir moral sera un sujet particulier de notre travail, nous n'entrons pas ici dans le détail, mais nous notons que Rhonheimer n'accorde pas une indépendance à la raison pratique comme le fait Grisez. Néanmoins, sa théorie diffère quand même par exemple de celle de Steven A. Long chez qui la raison spéculative garde sa priorité dans l'agir moral.

²³¹ À l'encontre de Grisez selon qui le premier principe de la raison pratique considéré sous certains aspects n'est pas foncièrement un principe moral, mais est plutôt, d'un certain point de vue, prémoral, Rhonheimer n'accepte pas cette perspective, car, dit-il, le premier principe de la raison pratique n'est pas purement un principe logique, mais il est le premier principe d'une « pratique », par conséquent le premier principe de la moralité. « The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity » in *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, p. 158–194. [p.176.].

²³² Cf. RHONHEIMER, « Norm-Ethics, Moral Rationality and the Virtues, What's Wrong with Consequentialism? », In *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy, Ibid*, p. 18–36 [p. 22.].

²³³ Cf. WILLIAM F. MURPHY JR, « Aquinas on the Object and Evaluation of the Moral Act : Rhonheimer's Approach and Some Recent Interlocutors », *Josephinum Journal of Theology*, 2008, 2. (Vol.15.), Columbus, School of Theology of the Pontifical College Josephinum, p. 205–242. [p.208-209.].

²³⁴ MURPHY, « Aquinas on the Object and Evaluation of the Moral Act », *Ibid*, p. 211–212. L'affirmation selon laquelle l'éthique de Rhonheimer est une éthique des vertus se prouve par ses œuvres, surtout par son manuel de morale, *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, CUA Press, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.

1.3.1. La notion d'intention chez Rhonheimer

L'arrière-fond doctrinal de Rhonheimer, qu'on peut considérer comme le point de départ pour la clarification de la notion d'objet moral²³⁵, est le paragraphe 78 de *Veritatis Splendor*, qui, depuis l'apparition de l'encyclique, constitue le cœur des débats moraux. En effet, ce fameux paragraphe offre une détermination claire et concrète de l'objet d'acte moral, en soulignant que « la moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée ». L'encyclique détermine donc l'objet moral comme un comportement librement choisi²³⁶, et ce sera l'un des points centraux de la thèse de Rhonheimer. En effet, il souligne à plusieurs reprises que *l'objet moral est l'acte qui procède d'une volonté délibérée*, de l'appétit rationnel ou *appetitus in ratione*²³⁷, C'est la raison pour laquelle l'encyclique enseigne que pour voir la qualité morale de l'acte, il faut se placer « dans la perspective de la personne qui agit »²³⁸.

²³⁵ Rhonheimer consacre un article à la notion d'objet moral, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason ; The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », in *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, p. 195–249. L'article original : *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a 10 anni da « Veritatis splendor »*, Congress, Pontificia Università Lateranense / Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia, Rome, November 20-22, 2003. (Ed. L. Melina and J. Noriega, Rome, Pontificia Università Lateranense, 2004. Traduction anglaise : Joseph T. Papa in *Nova et Vetera* 2, no.2, 2004, p. 461–516.

²³⁶ Rhonheimer souligne que par rapport à ce sujet l'encyclique se réfère explicitement à l'Aquinat. Cf. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person », p. 195-196. L'auteur suggère ailleurs la possibilité que sa propre position ait influencé l'encyclique. Cette affirmation a des signes notamment dans le fait que la conception d'objet moral de Carlo Caffara - selon qui l'objet est plutôt un acte qu'une chose et qui participa à la préparation de *Veritatis Splendor* -, est très similaire à celle de Rhonheimer, dont la première édition de « The Perspective of Morality » est apparue trois ans avant l'encyclique. Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas : A Restatement and Defense of My View », *Josephinum Journal of Theology*, Vol 18, 2011, 2. p. 454–506. [p.471.], où Rhonheimer cite CARLO CAFFARA, *Concetti fondamentali dell'etica di S. Tommaso D'Aquino*, Dispensa ad uso degli studenti des Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per gli studi su Matrimonio e Famiglia, Rome, 1996, pp.19–20.

²³⁷ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », Ibid, p. 461. Une précision de la définition de Rhonheimer, qu'il met en page en discutant avec L. Dewan, peut être éclairante : L'objet moralement spécifiant de l'acte humain est plutôt 'la fin d'un acte délibérément voulu', et non pas 'une fin délibérément voulue', comme le dit LAWRENCE DEWAN OP (« St. Thomas, Rhonheimer, and the Object of the Human Act » *Nova et Vetera* 6, (En), 2008, p.63–112. [p.69.]. Cf, RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 458.

²³⁸ *Veritatis Splendor* 78. Rhonheimer considère comme cruciale l'affirmation de l'encyclique *Veritatis Splendor*, selon laquelle « pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient de se situer dans la perspective de la personne qui agit ».²³⁸ Dans l'interprétation de Rhonheimer cela signifie qu'à partir de la perspective extérieure on ne peut pas déterminer la qualité morale de l'acte, car on ne voit que ce qui se passe, c'est-à-dire un phénomène extérieurement observable. Pour obtenir une évaluation qui convient à la réalité, il faut se placer dans la perspective de la personne qui agit, pour qui l'acte ou le comportement sont d'objet du choix, informé par la raison, et l'objet du choix est le but immédiat de la volonté. L'encyclique souligne que l'objet est la fin prochaine d'un choix délibéré qui détermine la qualité morale du vouloir. Selon *Veritatis Splendor* l'intention est la fin prochaine de la volonté qui choisit. L'acte inclut donc l'intention formée par la raison, qui est la condition *sine qua non* de l'acte humain. Cette intention, dit Rhonheimer, peut être décrite et qualifiée indépendamment des intentions additionnelles ou ultérieures.

1.3.2. L'acte moral et son contenu intentionnel

Lorsque Rhonheimer élabore la notion d'action (morale), il se concentre sur l'objet de l'acte, car, dit-il, demander ce qu'est un acte revient au même que demander ce qu'est un objet de l'action, ce qui veut dire : quel est le contenu de l'acte en question. En effet, le contenu objectif de l'acte est l'objet de l'acte, autrement dit, ce contenu est la signification objective de l'acte humain²³⁹. Néanmoins, ce contenu est toujours lié au motif de l'action, au « pourquoi ».

Ce « pourquoi » se manifeste à deux niveaux, explique Rhonheimer. Le premier est celui de l'acte concret : ce qu'on fait (en vue d'une fin ultérieure). C'est l'acte intentionnel fondamental (*intentional basic action*) qui constitue l'objet de l'acte au sens strict, et c'est pour cela que Rhonheimer l'appelle 'le contenu fondamental intentionnel' (*basic intentional content*) de l'acte (humain)²⁴⁰. Le deuxième niveau est celui sur lequel se trouve la fin ultérieure, pour laquelle l'acte (intentionnel fondamental) est choisi. C'est l'intention *stricta dicta*.

L'objet moral est donc le contenu intelligible, le contenu fondamental et intentionnel de l'acte humain, et c'est toujours la raison qui le présente à la volonté²⁴¹. Nous soulignons avec Murphy que cette approche ne signifie pas que Rhonheimer considère la spécification morale de l'acte humain exclusivement du point de vue de l'intention, sans prendre en considération les aspects matériels de l'acte en question, mais ces aspects matériels entrent dans l'ordre moral grâce à la raison qui saisit leur nature propre et elle les ordonne à une fin choisie par la volonté²⁴².

²³⁹ RHONHEIMER, *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, p. 101.

²⁴⁰ RHONHEIMER, *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, p. 104.

²⁴¹ Comme Rhonheimer le souligne plus tard, ce contenu de l'acte concret est la proposition cohérente et unifiée qui fournit la signification des divers éléments des mouvements corporels qui, dit Rhonheimer, explique pourquoi quelqu'un fait ce qu'il fait.

²⁴² Cf. MURPHY, « Aquinas on the Object and Evaluation of the Moral Act », *Ibid*, p. 216-217. En effet, ce malentendu provoque beaucoup de critiques de la thèse de Rhonheimer, qui serait trop intentionnaliste, mais comme nous le voyons, ce n'est pas le cas : Rhonheimer ne néglige pas les aspects matériels de l'acte, et il ne les a pas considérés comme prédominants non plus, mais il les voit à la lumière de la raison qui les saisit dans leur réalité (cette connaissance doit être au moins rudimentaire, pour qu'il s'agisse d'un acte moral) et les présente à la volonté. C'est ainsi que l'objet moral est vu et considéré dans la perspective de la personne qui agit.

Nous voyons donc, que Rhonheimer a une compréhension double de la notion d'intention : l'intention fondamentale [de l'acte] et l'intention ultérieure²⁴³. C'est pour cela, dit Rhonheimer, qu'il faut préciser « qu'est-ce qu'un acte intentionnel »²⁴⁴.

1.3.3. L'objet moral : *res, materia circa quam seu actus exterior* ?

Comment définir l'objet moral ? Rhonheimer l'approche du problème du point de vue du contenu de l'acte moral, c'est-à-dire de ce qui rend l'acte *ce qu'est*. Ce contenu n'est pas réductible à une « chose », car l'objet moral n'est pas constitué par « quelque chose » de matériel²⁴⁵, ni par les caractères particuliers de cet objet (comme par exemple dans le cas d'un vol où « l'objet » appartient à autrui). Ce « contenu » est saisissable plutôt à partir de l'acte d'agir (prendre, faire, tuer, sauver, etc.) considéré à la lumière de la volonté de l'agent, y compris sa connaissance de la fin, et aussi, ce qui a une importance primordiale, la connaissance de la nature (ou caractère) propre de l'acte par lequel l'agent est en train d'obtenir la fin visée. En bref, l'objet moral, comme Rhonheimer le comprend, est l'objet de la volonté, c'est-à-dire l'objet du choix délibéré²⁴⁶. L'idée, selon laquelle la raison prend place dans la construction de l'objet moral, s'enracine dans l'enseignement de l'Aquinate pour qui la raison est la mesure de la bonté de l'acte humain²⁴⁷. C'est la raison qui saisit le bien et le présente à la volonté et ce bien est l'objet qui donne l'espèce morale à l'acte humain en spécifiant le choix et l'acte qui en suit²⁴⁸. C'est ainsi que l'acte (extérieur) saisi et ordonné par la raison comme un bien est son

²⁴³ Il semble que cette approche est différente de celle de l'Aquinate, mais si l'on regarde plus attentivement, saint Thomas reconnaît implicitement que l'agent – dans le cas d'un acte moral – connaît, devrait connaître la nature de l'acte extérieur. Le problème et le malentendu de la part des moralistes qui critiquent Rhonheimer s'enracinent plutôt dans le choix du vocabulaire de Rhonheimer, qui n'est pas vraiment heureux, surtout si l'on regarde le vocabulaire de Thomas, qui distingue le « velle », l'« intentio » et la « voluntas finis ». Dans la *Somme* nous lisons que Thomas distingue l'*intentio* de la fin et l'*intentio* du moyen. Dans la question 12.a.4. sc. il dit que « [...] *in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas eius quod est ad finem* ». Il faut bien voir ici le vocabulaire de l'Aquinate, car il distingue le vouloir et l'intention ce que Rhonheimer ne fait pas. À notre avis, cela peut être à la racine des malentendus sur sa thèse, mais il semble que derrière son choix se trouve la conviction, à notre avis tout à fait acceptable, que les objets des actes (moraux) sont toujours aussi des intentions, c'est-à-dire que à leur racine il y a ce qui est voulu en vue d'une fin. Cf. RHONHEIMER, *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, p. 104.

²⁴⁴ RHONHEIMER, « Intentional Actions and the meaning of Object. A Reply to Richard McCormick », p. 279-311.

²⁴⁵ Pourtant, l'objet de l'acte extérieur contribue, lui aussi, à sa manière à l'espèce morale de l'acte, mais, comme il s'agit d'une question délicate et très importante, nous y consacrerons un chapitre entier plus tard.

²⁴⁶ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 466.

²⁴⁷ Cf. *ST*, I-II.q.18.a.5.c. « *In actibus autem humani bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem* ».

²⁴⁸ Comme le dit Rhonheimer, c'est le choix incorporé en l'acte (extérieur).

propre objet²⁴⁹ : il est l'objet du choix (un bien pratique)²⁵⁰ et de l'acte qui incorpore ce choix. Autrement dit, précise Rhonheimer, c'est l'objet du choix qui spécifie (moralelement) l'acte, et cet objet est l'acte extérieur présenté à la volonté comme un bien (donc comme son objet) saisi et ordonné par la raison. C'est ce que Rhonheimer appelle le *contenu intelligible du choix*, brièvement : l'objet moral²⁵¹. Cependant, Rhonheimer, à la suite de saint Thomas, ajoute un autre aspect, notamment que la bonté de l'acte extérieur ne vient pas de la volonté, mais de la raison, à cause de la matière et des circonstances dues (*propter debitam materiam et debitas circumstantias*, *ST*, I-II.q.20.a.1.c.)²⁵². Comme le montre Rhonheimer, selon saint Thomas la raison est non seulement une faculté qui ramasse les informations sensibles, mais elle « appartient » à l'intellect qui saisit ce qui n'est pas visible pour les autres facultés. Cette capacité caractérise aussi bien la raison spéculative que la raison pratique selon leur propre manière²⁵³. La raison saisit les différents aspects de l'acte comme des biens et elle les présente à la volonté comme un bien ou un objet de choix. Ce bien, souligne Rhonheimer, n'est pas une chose, mais est à la fois un bien pratique présenté à la volonté comme une fin prochaine, c'est-à-dire un acte extérieur, un objet de choix, et en même temps l'acte extérieur considéré *en soi*, tel que la raison le saisit²⁵⁴. Cela veut dire que l'acte reçoit son espèce morale non pas de la chose (par exemple dans le cas du vol de la propriété d'autrui), mais, comme Rhonheimer le dit, de toute une série de facteurs qui spécifient moralelement l'objet du choix (acte extérieur)²⁵⁵. La conception, selon laquelle l'objet de l'acte n'est pas une chose, est fondée aussi par un texte

²⁴⁹ Cette vue est mise en question par Tobias Hoffmann, qui dans sa recension sur le livre de Rhonheimer (*The Perspective of the Acting Person*) souligne que selon Rhonheimer pour saint Thomas l'espèce morale de l'acte dépend de l'intention de la volonté, tandis que l'acte extérieur est spécifié selon la proportion due (ou non due) entre la raison et ce que l'acte concerne. Le problème, continue Hoffmann, se trouve exactement dans ce point central de Rhonheimer, selon lequel il nie que l'acte extérieur ait un objet moral. Cela est en contradiction avec l'enseignement de l'Aquinat qui dit que l'acte extérieur avec son propre objet moral est l'objet de la volonté à condition que cet acte (extérieur) soit visé ou choisi. Hoffmann cite la *Somme* : « [...] *obiectum, etsi sit materia circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum* », I-II, q.73.a.3.ad3. ; Cf. TOBIAS HOFFMANN, « The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy », by Martin Rhonheimer; recension *The Thomist* 73, 4. 2009, p. 661-666.

²⁵⁰ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 470.

²⁵¹ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 466.

²⁵² Comme Rhonheimer le note, ce « debita » vient à la fois de la loi éternelle et de la raison humaine qui en participe. La bonté de la volonté dépend de la fin, mais la bonté qui vient de la matière et des circonstances dues, dépend de la raison dont dépend la bonté de la volonté en tant qu'elle tend vers la bonté (ou la malice) présentée par la raison.

²⁵³ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 464.

²⁵⁴ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 470.

²⁵⁵ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 475. Comme l'auteur le souligne, cette position est affirmée par Joseph Pilsner, selon qui la chose ne peut être une fin que si un acte moral est en jeu. Cf. JOSEPH PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 87.

de *Summa contra Gentiles* où saint Thomas distingue l'objet à produire et l'objet à pratiquer. Au premier cas l'objet est une chose, tandis qu'au deuxième cas l'objet est toujours un acte²⁵⁶.

Comme Rhonheimer le montre, il y a des auteurs pour qui, à la suite de saint Thomas, l'objet est la « res », ce que l'acte concerne²⁵⁷. Sans doute, parmi les textes de l'Aquinate on trouve certains passages qui semblent affirmer cette position. Pourtant, continue Rhonheimer, ces auteurs négligent d'autres passages où l'Aquinate dit que l'objet qui donne l'espèce à l'acte humain est un « ensemble », quelque chose de complet, notamment, comme nous l'avons déjà vu, l'acte extérieur saisi (et présenté à la volonté) par la raison. Selon Rhonheimer, la différence entre la formulation « l'objet moral est la 'chose' que l'acte extérieur concerne, à laquelle il se réfère », et celle de « l'objet moral est l'acte extérieur lui-même en tant que saisi par la raison » n'est pas aussi importante que certains auteurs parfois essayent de le montrer²⁵⁸. Derrière la conception selon laquelle l'objet qui donne l'espèce morale à l'acte c'est la « chose » même, se trouve la conviction que cette vue est apte à garder l'objectivité de jugements moraux et à éviter de tomber en proportionnalisme ou d'autres formes de l'intentionnalisme (ou conséquentialisme)²⁵⁹.

En face de ces arguments Rhonheimer souligne que même si l'on considère l'objet moral comme une proposition de la raison à la volonté, cela n'ouvre pas nécessairement la voie vers l'intentionnalisme (où la qualité morale dépend principalement de l'intention de l'agent), sans considérer la nature propre de l'acte concret²⁶⁰. En effet, l'acte extérieur, qui, en fin de compte, naît d'une intention, a sa propre nature conçue et saisie par la raison de l'agent, et cette nature physique (ou, si l'on veut matérielle), contribue aussi à la constitution de l'objet (moral).

²⁵⁶ SC, III.c.2. « Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem ».

²⁵⁷ Selon Rhonheimer c'est la position par exemple de LAWRENCE DEWAN, « St. Thomas, Rhonheimer, and the Object of the Human Act », p.83.

²⁵⁸ Peut-être Flannery aurait une autre opinion à ce sujet. Dans sa recension écrite sur le livre de Rhonheimer *Vital Conflicts in Medical Ethics. A Virtue approach to craniotomy and tubal pregnancies* (Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2009), il note que la thèse de Rhonheimer, selon laquelle l'objet de l'acte humain n'est pas un objet, mais une action, il omet de mentionner que l'Aquinate parle (*ST*, I-II.q.18.a.2.ad1) des objets moraux comme choses (*res*), et ailleurs il souligne que l'objet moral est un objet moral en tant qu'il fait partie d'une structure plus large de l'acte humain (Cf. *ST*, II-II.q.58.a.3.ad3). C'est par rapport aux choses que les actes humains reçoivent une intelligibilité (qui n'est pas identique à celle de l'acte intérieur de la volonté). C'est la raison, conclut Flannery, pour laquelle Rhonheimer refuse de considérer l'objet moral comme une chose, car cette compréhension n'est pas compatible avec sa thèse qui se concentre sur l'acte intérieur de la volonté. Cf. KEVIN FLANNERY, in *Gregorianum* 91, 2010. *Recensiones* (p. 641–643) [p. 642.]. Rhonheimer, par rapport à une autre critique, notamment celle de Lawrence Dewan, souligne qu'il est impossible de comprendre l'acte humain se concentrant uniquement sur l'objet physique que l'acte concerne (p.ex. l'argent en cas de vol), sans prendre en considération l'intentionnalité liée à cette « chose ». Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 457.

²⁵⁹ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 499.

²⁶⁰ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 499.

Évidemment, entre cette nature et l'intention de l'agent il y a une certaine connexion, explique Rhonheimer, qui n'est pas à la disposition de l'agent²⁶¹. Autrement dit, par exemple, manger de la pierre pour se nourrir, est irraisonnable. L'intention de se bien nourrir ne rend, ou ne change pas la nature de la pierre pour la rendre apte à nourrir. En bref, les choses ont leur propre nature, qui se fait connaître uniquement à la perspective de l'*ordo rationis*, qui étant l'*ordo virtutum*, trouve son accomplissement dans l'*ordo amoris*²⁶². Cette manière d'approcher la question d'objet moral, la nature propre de l'acte extérieur nous aide à saisir même l'existence des actes intrinsèquement mauvais. Or, continue Rhonheimer, il y a des actes qui sont tout simplement incompatibles avec le bien humain, et cette incompatibilité ne peut être supprimée par aucune intention ultérieure²⁶³.

La position de Rhonheimer se trouve donc entre ceux qui considèrent la chose comme moralement spécifiante, et ceux qui mettent l'accent sur l'intention ou les conséquences de l'acte, en regardant la nature propre de l'acte extérieur comme moralement neutre ou prémoral. Le but de Rhonheimer est de montrer que l'objet qui donne l'espèce morale à l'acte n'est pas simplement quelque chose de matériel, mais il se construit à partir d'une intentionnalité fondamentale, qui, dans sa conception, est le contenu intelligible, la nature propre de l'acte sous la raison de bien. Cette perspective, dit l'auteur, exclut et le physicalisme et l'intentionnalisme²⁶⁴. Pour éviter ces deux extrémités, il faut considérer les choses qui sont appliquées dans l'acte moral non comme un objet (physique) moralement spécifiant, mais comme un objet de l'acte d'élection. Par cela on s'assure de les considérer selon leur caractère essentiel, c'est-à-dire comme un acte choisi, un acte extérieur saisi et ordonné par la raison²⁶⁵.

²⁶¹ RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology », *Ibid*, p. 241.

²⁶² CF. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology », *Ibid*, p. 242. Rhonheimer souligne ailleurs, que les actes humains reçoivent leur espèce morale à partir de l'élection, tandis que l'élection est spécifiée à partir de la raison, qui saisit ce que l'agent fait comme un bien pratique, mais le fait que l'agent agit sous la raison du bien pratique n'exclut pas que la raison peut être trompée à cause des passions désordonnées de la volonté. Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 503.

²⁶³ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 500. Rhonheimer se réfère aussi à saint Thomas, qui dit dans les Sentences : « [...] *sicut forma naturalis est in materia ab agente, ita forma bonitatis est in voluto a fine; et sicut materia improportionata ad formam adveniente debito agente nunquam consequitur formam, sicut lapis non fit caro a virtute digestiva; ita etiam volitum improportionatum ad bonitatem, quantumcumque sit bonus finis, nunquam bonitatem recipit; et talia sunt quae per se sunt mala, ut furari et hujusmodi* ». *Super Sent I.*, d.48.q.1.a.2.ad5.

²⁶⁴ Rhonheimer note que le proportionnalisme prend sa force convaincante du fait que la chose (considérée comme l'objet de l'acte) ne peut pas fournir l'espèce morale à l'acte humain sans la mettre en relation à la volonté qui la choisit rationnellement (autrement dit la chose doit être considérée à la lumière de l'intention). En soi la chose est moralement non pertinente, ou, comme les proportionnalistes l'appellent, elle est un bien ontique ou non-moral, prémoral, spécifiée moralement par des intentions ultérieures par lesquelles ou en vue desquelles l'acte est accompli. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 504.

²⁶⁵ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 504.

Rhonheimer reçut à plusieurs reprises la critique d'être « intentionnaliste », car, en considérant l'objet moral comme un acte informé par l'intentionnalité fondamentale, il risque de laisser juger la moralité arbitrairement, et il perd l'objectivité du jugement moral. Le conséquentialisme ne connaît pas le concept d'acte intentionnel, car pour lui l'acte est un phénomène physique qui réalise ce que l'agent vise à obtenir. L'acte devient un événement « en tant que tel », tandis que l'intention et la raison de poser l'acte se lient aux conséquences de cet acte extérieurement considéré. Le choix résulte de ce qui est visé, ce que l'agent veut obtenir, et après avoir choisi l'acte (en tant que tel), cet acte réalise la fin visée dont il reçoit son espèce morale, car « en tant que tel » il n'en a pas. Rhonheimer appelle cette approche « eventistic » (ou *non-intentionnal*)²⁶⁶.

Ces arguments, dit Rhonheimer en répondant aux critiques, s'enracinent dans une mauvaise interprétation de sa théorie. En effet, explique-t-il, les auteurs qui mettent en garde contre sa thèse, entendent l'expression « intentionnalité fondamentale » (*basic intentionality*) de l'acte humain comme un certain *finis agentis*²⁶⁷, tandis que Rhonheimer comprend sous l'expression « intentionnalité fondamentale » – à la suite de saint Thomas – le *finis operantis*²⁶⁸. L'intentionnalité ainsi entendue fait partie intégrale de la structure objective de l'acte humain, car elle dépend de la raison qui saisit la réalité de l'acte. Cette réalité est objective car elle ne se construit pas à partir de l'intention subjective et ultérieure de l'agent, mais de la nature de l'acte concerné, des circonstances, et de tout ce qui contribue à sa « construction ». La perspective que Rhonheimer nomme « holistique » montre la faiblesse du proportionnalisme, qui veut prendre en considération tous les éléments de l'acte pour déterminer sa qualité morale. Or, l'aspect négligé est précisément la nature propre de l'acte extérieur dans laquelle

²⁶⁶ Cf. RHONHEIMER, *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, p. 10. Murphy ajoute qu'une telle perspective rend impossible de distinguer la mort causée par un tremblement de terre de la mort causée par un acte moral délibérément choisi et accompli. Cf. MURPHY, « Aquinas on the Object and Evaluation of the Moral Act », *Ibid*, p. 218.

²⁶⁷ C'est-à-dire l'intention (ultérieure) de l'agent.

²⁶⁸ Rhonheimer reconnaît que Thomas lui-même utilise – faussement, dit-il –, l'expression « *finis operis* ». Dans les *Sentences*, l'Aquinat distingue les deux fins. Le *finis operis* est la fin qui donne l'espèce à l'acte, tandis que le *finis agentis* est une intention ultérieure en vue de laquelle un acte (moralement déjà spécifié) est choisi et dont l'acte ne reçoit qu'une espèce « quasi commune ». Cf. *Super Sent*, IV.d.16.q.3.a.1.qa.2.ad3. « Ad tertium dicendum, quod est duplex finis, scilicet ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiae sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex. Quidam qui est finis operis, secundum quod philosophus dicit in 2 Eth., quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia quid. Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia cur. Ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu elicente ».

s'incorpore l'élection de l'agent²⁶⁹. La perspective holistique rend possible de cibler l'espèce morale de l'élection de l'acte concret indépendamment de l'intention ultérieure, car la volonté, une fois mauvaise à cause d'une fin prochaine mauvaise, ne peut être rendue moralement bonne ou justifiée par une fin lointaine.

1.3.4. L'acte extérieur : l'objet de la volonté chez Rhonheimer

Saint Thomas consacre une question entière dans la *Somme* à l'objet de l'acte extérieur (*ST*, I–II.q.19.), qui lui donne l'occasion de parler du rapport de l'objet extérieur à l'objet intérieur de la volonté comme du rapport de la matière à la forme. Selon cette approche l'objet de l'acte extérieur est « ce » sur quoi ou autour de quoi l'acte est fait et dont il reçoit sa première qualité morale²⁷⁰. Rhonheimer souligne que l'objet d'acte extérieur n'est pas une chose, un « quelque chose », par exemple dans cas de vol la *res aliena* n'est pas l'objet de l'acte, car celle-ci, en tant que telle n'est ni bonne, ni mauvaise²⁷¹. Évidemment, Thomas reconnaît que la qualité morale de la volonté dépend de son objet (qui est une fin pour elle), mais cette fin est toujours présentée à elle par la raison. Autrement dit, continue Rhonheimer, la moralité de la volonté dépend autant

²⁶⁹ Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 504. « Intentional actions... », p. 286. Rhonheimer reconnaît que les proportionnalistes veulent surmonter la conception physique de l'objet moral. L'échec de leur effort tient au fait de ne pas considérer l'acte dans l'ensemble d'un processus intentionnel. Autrement dit, les proportionnalistes regardent l'acte humain non pas dans la perspective de l'agent, mais du point de vue des conséquences. Par exemple Fuchs parle de l'intention, mais il ne clarifie pas ce qu'elle signifie et ce que veut dire un acte intentionnel. Il parle plutôt des actes prémoraux auxquels il relate l'intention, qui, en soi, est aussi un élément prémoral. Dans la conception de Fuchs l'acte en soi n'a pas d'identité morale, mais il est le résultat de trois éléments prémoraux : l'acte (physique), les circonstances spéciales et l'intention, mais la qualité morale vient de la balance des conséquences de l'acte. Cf. FUCHS, « The absoluteness of moral terms », *Gregorianum* 52, 1971, p. 413–458. Mais, comme le dit Rhonheimer, cette combinaison ne constituera jamais un « acte intentionnel ». Cf. RHONHEIMER, « Intentional actions », p. 286.

²⁷⁰ Cf. *ST*, I–II.q.18.a.2.c. « *Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti* ».

²⁷¹ En ce qui concerne l'objet matériel de l'acte humain, comme par exemple le vol de l'argent d'autrui, qui est en soi moralement neutre, Rhonheimer présente brièvement la conception du P. Pinckaers et celle de Théo Belmans. Cf. RHONHEIMER, « The object of the Human Act », p. 204–205. Pinckaers, dit Rhonheimer, considère l'objet extérieur, le *finis proximus*, comme quelque chose « qui de soi préexiste, et s'impose à l'intention », et qui donne à l'acte sa première spécification morale, à condition que la volonté le prenne comme fin visée. Le problème, selon Rhonheimer, consiste dans la contradiction entre considérer le *finis proximus* à la fois comme la source première de la spécification morale, et en même temps comme la *materia circa quam* préexistante, les matériaux, qui précèdent « tout projet de construction ». Cf. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale », *RSPT*, 45, 1961, p. 393–421, [p. 135] ; et *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 108. Nous y reviendrons plus tard pour clarifier la position de Pinckaers. Par rapport à la thèse de Belmans, Rhonheimer montre la compréhension correcte de l'objet moral par Belmans, qui affirme que le concept d'objet moral est exprimé de manière plus correcte par la forme infinitive du verbe, car ainsi on souligne à la fois l'aspect matériel (*res aliena*) et l'aspect formel (*accipere rem alienam*), qui, comme dit Rhonheimer, est une proposition intelligible, présentée à la volonté comme bien et comme sa fin prochaine (ordonnée à une fin plus lointaine). Cf. THÉO G. BELMANS, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Studi Tomistici 8, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 175–177.

de son objet que de la raison, car la règle proprement dite de la qualité morale de l'acte humain est en fait le rôle de la raison pratique²⁷². Tout cela est décisif, car l'objet de l'acte humain formellement considéré n'est pas autre que l'acte extérieur avec tout son contenu et toute sa signification. Cet objet n'est pas pris pour soi-même, mais il est ordonné par l'intention à une fin ultérieure et c'est bien de cet objet que l'acte reçoit son espèce morale, en tant que conçu, saisi par la raison qui précède la moralité de la volonté²⁷³. La moralité de l'objet de l'acte extérieur vient donc non pas des éléments matériels en eux-mêmes, mais en tant que saisis et présentés à la volonté par la raison. Dans la spécification de l'objet de l'acte extérieur l'accent est mis sur la raison qui fournit à partir des données « extérieures » (la *materia circa quam*, les *circumstantiae*) un bien pour la volonté en lui constituant ainsi son *finis proximus* « dont dépend principalement et fondamentalement la moralité de l'acte », en tant que cet acte, le *finis proximus* est visé et voulu par la volonté²⁷⁴. C'est ainsi que se forme le contenu intelligible de l'acte. Tout cela ne signifie pas, dit Rhonheimer, que ce *finis proximus* ne soit plus qu'un acte voulu, en l'identifiant à l'intention. En effet, le fait d'être voulu inclut non seulement la connaissance de cet acte, mais aussi qu'il soit ordonné par la raison²⁷⁵. La qualité morale de l'acte extérieur reçoit donc son espèce morale de l'ensemble de son objet formé par la *materia circa quam*²⁷⁶, les circonstances (commensurées et connues par la raison) et par l'intention²⁷⁷. Faute de tenir compte de tous ces éléments, on tombe dans le physicalisme.

En bref, l'objet moral de l'acte humain est l'acte extérieur qui est l'objet choisi par l'acte intérieur de la volonté, et de ce dernier l'acte humain reçoit son espèce morale. Il ne faut pas oublier que selon la conception de Rhonheimer cet objet est l'acte extérieur *en tant qu'il est le*

²⁷² RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 201.

²⁷³ RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 203.

²⁷⁴ Cf. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 206. Rhonheimer cite les *Sentences*: « *quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus* ». *Super Sent*, II.d.40.q.1.a.3.

²⁷⁵ Évidemment, dit Rhonheimer, la raison n'est pas seulement celle par laquelle l'homme connaît les règles morales, mais elle est elle-même règle : elle – en tant que *lex naturalis* - constitue la mesure des actes humains et les ordonne vers leur fin appropriée. Dans cette « régulation » participent et la raison spéculative et la raison pratique. Cf. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 208.

²⁷⁶ Rhonheimer ajoute que la *materia circa quam* – formellement considérée – est le même acte extérieur comme « *bonum apprehensum et ordinatum per rationem* » (*ST*, I-II.q.20.a.1.ad1), Cf. p. 210. Rhonheimer souligne un peu plus bas que cette *materia circa quam* chez l'Aquinat a – en un certain sens – le caractère d'une forme en tant qu'il fournit à l'acte son espèce. Cf. : « [...] *obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem forme inquantum dat speciem* », *ST*, I-II.q.18.a.2.ad2.

²⁷⁷ RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 209.

contenu intelligible d'un acte concret, choisi par la volonté comme un bien pratique. C'est cet acte extérieur qui constitue l'objet principal et fondamental de la volonté, et c'est à partir de cet objet que l'acte reçoit sa première qualité morale, qui – étant le contenu intelligible de l'acte – dépend de la raison.

Nous voyons que Rhonheimer identifie ces trois « éléments » : l'élection, le *finis proximus* et la fin de l'acte intérieur de la volonté. L'objet de l'acte extérieur signifie l'appréhension et l'ordonnance rationnelle de l'acte, considéré comme identique avec la *materia circa quam*, qui, en tant qu'un bien saisi et ordonné par la raison, est la forme qui donne l'espèce morale à l'acte concerné.

Rhonheimer souligne que la question de la spécification morale de l'acte humain est une question anthropologique ou métaphysique, car c'est sur cette base qu'on peut comprendre non seulement ce qu'est un objet moral, mais aussi ce que veut dire un acte *intrinsèquement* mauvais. La compréhension de notion d'objet moral et le rôle de la raison pratique s'entrecroisent donc. Si l'on n'observe l'objet de l'acte extérieur que comme un phénomène visible et mesurable, on tombe en une perspective physicaliste, d'où il n'y a qu'un seul pas à franchir pour arriver à parler d'éléments non-moraux ou prémoraux de l'acte humain, excluant de la spécification de l'acte la volonté et la raison²⁷⁸ qui sont pourtant présentes même aux premiers pas de l'acte moral. En fin de compte, l'objet moral n'est pas autre chose que l'acte lui-même, non en tant qu'un acte accompli, mais en tant que le *finis proximus* de la volonté²⁷⁹, en tant que le contenu intelligible d'un acte concret, un bien choisi : tous ces aspects représentent les éléments qui concourent à l'acte moral concret. Le *finis proximus* de la volonté, l'acte extérieur est un bien (réel ou en apparence)²⁸⁰ présenté à la volonté par la raison. Nous soulignons très volontiers avec Rhonheimer que l'acte extérieur n'est pas quelque chose de préexistant naturellement ; par conséquent il n'est pas quelque chose de non-moral ou de prémoral, mais cet « objet » est une réalité *a ratione concepta* : elle a une espèce morale qui fournit principalement et fondamentalement la qualité morale à l'acte humain.

Comme Rhonheimer le souligne, l'intention reçoit un rôle éminent dans l'acte moral car, comme il le dit, c'est par l'élément intentionnel qu'on peut définir l'acte comme acte

²⁷⁸ En fait, exclure la raison et la volonté de la spécification de l'acte humain n'est pas autre chose que supprimer l'idée d'espèce morale de l'acte humain, en le plaçant dans une perspective « d'intention », et ainsi l'interpréter subjectivement, dépourvu de son objectivité.

²⁷⁹ RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 218–219.

²⁸⁰ Rhonheimer traite de la question du bien apparent et du bien réel : « Practical Reason and the Truth of Subjectivity, The Self-Experience of the Moral Subject at the Roots of Metaphysics and Anthropology », in *The Perspective of the Acting Person*, Ibid, p. 250–282, [p.251–255].

humain et c'est ainsi qu'on peut – en tenant compte des éléments et des aspects mentionnés plus haut – se placer dans la perspective de la personne qui agit. C'est uniquement à partir de cette perspective qu'on peut comprendre que le choix (de l'acte extérieur ou le *finis proximus*, c'est-à-dire un certain type d'action ou de comportement) inclut le vouloir de cet acte comme un bien. Rhonheimer, à la suite de saint Thomas affirme que l'espèce de l'acte humain n'est pas formée par la forme naturelle de la chose (*materia ex qua*)²⁸¹, mais par la forme conçue par la raison, dans sa structure rationnelle qui inclut l'intentionnalité principale et fondamentale de l'acte.

Rhonheimer est souvent critiqué pour sa théorie dite « intentionnaliste » car il risque de tourner en subjectivisme. En effet, comme le disent les critiques, l'agent, en se référant à sa propre perspective, peut évaluer son acte d'une manière arbitraire. En répondant aux critiques, Rhonheimer souligne que tout acte dépend de la raison, car c'est elle qui présente l'objet (le bien) à la volonté, et les jugements de la raison ne sont pas non plus arbitraires, car ils dépendent de critères objectifs²⁸². De plus, l'intentionnalité, qui, selon les critiques, menace l'objectivité du jugement moral, ne vise pas une fin ultérieure, lointaine ou subséquente qui ordonne un acte moralement déjà qualifié, mais cette intentionnalité qui est fondamentale détermine l'acte en tant qu'il procède d'une volonté délibérée²⁸³.

Rhonheimer défend et assure l'enseignement de *Veritatis Splendor*, mais en réalité il va bien plus loin que d'offrir une « simple » défense. Il reconnaît l'importance de savoir ce qu'est un objet moral, mais il insiste sur l'importance de bien comprendre les principes de la raison pratique – qu'on nomme aussi, dit-il, loi naturelle –, par lesquels la personne humaine est

²⁸¹ *ST*, I–II.18.a.2.ad2.

²⁸² À la lumière de ce qui a été dit plus haut, ces aspects sont par exemple la *materia circa quam*, les circonstances, la fin, la nature propre du *finis proximus*, etc.

²⁸³ Ainsi, si nous comprenons bien, Rhonheimer exclut la possibilité de « transfinaliser » un acte moral, car cette intentionnalité principale et fondamentale inclut la connaissance de la nature propre de l'acte choisi, de la nature du *finis proximus*. Par exemple si quelqu'un (mentalement sain) choisit de caresser le cou de son voisin par une scie, ce choix, cet acte intentionnel inclut la connaissance de la nature de la scie, c'est-à-dire quelle coupe. Même si plus tard il explique son acte en disant que son intention (sa fin lointaine) était de consoler son voisin, il est supposé savoir, connaître la nature de la scie, et donc aussi qu'elle coupera le cou de son voisin. Ayant la connaissance de la nature de la scie, son intention fondamentale contient l'effet propre de l'acte de caresser le cou de quelqu'un avec une scie. L'agent n'a aucune chance de transfinaliser son acte, car le *finis proximus* (connu par la raison de l'agent) était un acte intentionnel, délibérément choisi. C'est en ce sens qu'on peut comprendre aussi l'enseignement de *Veritatis Splendor* que la moralité de l'acte dépend de « l'objet rationnellement choisi par une volonté délibérée » (*Veritatis Splendor* 78.). Cette considération est confirmée par ce que Rhonheimer dit concernant la constitution intentionnelle de l'objet moral, lorsqu'il souligne que l'objet ne peut pas être ultérieurement finalisé par l'agent, car l'objet dépend d'une ordination précédente accomplie par la raison pratique de l'agent. Cette constitution intentionnelle inclut toujours le contenu intelligible de l'acte volontaire. Cf. RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of the Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 227.

constituée non seulement comme sujet pratique, mais à la fois comme sujet moral, car autant la loi naturelle est principe de *praxis*, elle est tout autant aussi principe de moralité²⁸⁴.

Résumé : une vue holistique sur l'acte humain

Le point central pour saisir ce qu'est un acte humain (outre son contenu fondamental intentionnel) est de comprendre qu'il est un « mouvement », dit Rhonheimer, qui procède d'une volonté délibérée informée par la raison, avec le but d'agir, de la *praxis*. Approcher la question d'une telle manière fournit une vue holistique ou synthétique sur l'acte humain²⁸⁵. Cette perspective holistique, dit Rhonheimer, se développe peu à peu dans la *Somme* en commençant par la question 18 jusqu'à la question 20, bien qu'elle trouve ses fondements aussi dans le *Commentaire des Sentences*²⁸⁶. Ce qui nous intéresse ici, c'est que cette vue holistique englobe l'aspect formel et l'aspect matériel de l'acte, présenté dans l'article 6. de la question 18. de la *Somme*, où l'Aquinat parle de *l'acte intérieur de la volonté et de l'acte extérieur*²⁸⁷.

Or, l'acte volontaire se compose de deux actes, l'un intérieur, l'autre extérieur, qui ont chacun leur objet propre. La fin est l'objet propre de l'acte intérieur, celui de l'acte extérieur est ce sur quoi il porte. De même donc que l'objet sur lequel s'exerce l'acte extérieur spécifie cet acte, ainsi l'acte intérieur est-il spécifié par la fin comme par son objet propre. Mais ce qui provient de la volonté est comme la forme de ce que réalise l'acte extérieur, parce que nos membres sont les instruments dont la volonté se sert pour agir ; et les actes extérieurs ne sont moraux que dans la mesure où ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce des actes moraux résulte formellement de la fin, et matériellement de l'objet de l'acte extérieur²⁸⁸.

²⁸⁴ RHONHEIMER, « The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason, The 'Object of Human Act' in Thomistic Anthropology of Action », p. 249. C'est une différence importante entre Rhonheimer et les théoriciens de la NNLT. Rhonheimer ne sépare pas la vérité pratique de la vérité morale de l'acte humain, tandis que selon la NNLT elles ne coïncident pas nécessairement. Cette différence de position s'enracine dans leur conception différente sur le rôle des premiers principes de la raison pratique et de ceux de la loi naturelle. Cf. BOYLE, GRISEZ, FINNIS, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », p. 126–127.

²⁸⁵ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas », p. 506.

²⁸⁶ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Acts and the Role of Reason According to Aquinas », p. 506.

²⁸⁷ Nous soulignons qu'il s'agit d'un terme technique à deux facettes, théoriquement séparables mais en réalité, ce sont deux aspects du même acte, ce que Rhonheimer appelle « acte composé ». Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 489.

²⁸⁸ *ST*, I–II.q.18.a.6.c. « In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem propria est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis; neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus ». Texte français : *Somme théologique*, I-II. Cerf, 1984 ; Introduction et notes par Servais Pinckaers.

Rhonheimer démontre qu'ici Thomas distingue clairement l'aspect matériel et l'aspect formel de l'acte moral ; une distinction qui sert comme une présupposition implicite de la méthode de l'Aquinat²⁸⁹. À partir du texte que nous venons de citer, il semble que le rôle primordial dans la spécification de l'acte humain est dû à l'aspect formel, donc à la volonté. L'acte extérieur n'y contribue qu'en tant qu'il est volontaire. Sans nier cette condition fondamentale, Rhonheimer souligne qu'il y a un point qui fait défaut dans la pensée de saint Thomas concernant la distinction de l'aspect formel et matériel de l'acte²⁹⁰. En effet, la *materia circa quam* en soi ne suffit pas pour la spécification de l'acte – c'est un point clair. Mais il faut voir qu'il y a – prenant l'exemple de celui qui vole pour commettre l'adultère – dans l'acte concerné deux actes de la volonté. L'acte de l'intention (l'adultère), qui tend vers la fin ultime comme le nomme Rhonheimer, et l'acte de l'élection (le vol) qui se réfère à l'objet prochain, et c'est de l'objet que l'acte reçoit primordialement et fondamentalement son espèce morale²⁹¹. Autrement dit, l'acte extérieur (l'aspect matériel) est déjà, bien sûr, un acte volontaire ; il est le choix ou l'élection de l'acte. Dans cette perspective l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté se comportent comme forme et matière.

Néanmoins, continue Rhonheimer, même dans l'acte extérieur on retrouve ces deux facettes de l'acte, car il s'y trouve précisément une chose voulue (aspect matériel : *res volita* - la propriété d'autrui) et le motif de vouloir cette chose (l'aspect formel) qui constitue la *ratio boni* de l'acte, la raison pour laquelle l'agent veut prendre la propriété d'autrui, qui est simplement la possession injuste de la *res aliena*²⁹². En bref, conclut Rhonheimer, « la *materia circa quam* est l'aspect matériel de l'objet qui, en sa totalité, est l'objet de l'acte intérieur de la volonté, enrichi par les aspects formels qui découlent de la *materia circa quam* en tant que

²⁸⁹ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 482. Cette distinction est présente bien sûr dans le *De Malo* aussi. Par exemple, q.9.a.2.ad10.

²⁹⁰ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 491.

²⁹¹ Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 491. Comme Rhonheimer le souligne, c'est ce que dans les *Sentences* Thomas désigne par les expressions : *voluntas intendens et voluntas eligens*. *Super Sent.*, II.d.40.q.1.a.2. Cf. : « Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari: vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur; quia quod malo fine agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendens sufficit ad bonitatem actus : quia actus potest esse de se malus, qui nullo modo bene fieri potest ». Nous lisons à peu près la même chose dans la *Somme* : « [...] in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio. Motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio ». *ST*, I–II.q.12.a.4.ad3.

²⁹² Pour clarifier un peu ce raisonnement, nous citons, avec Rhonheimer, le texte de saint Thomas : « *Ad secundum dicendum quod obiecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiae circa quam : sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium ; et ex hoc habent quod dent speciem actui* ». *ST*, I–II.q.72.a.3.ad2. (Rhonheimer cite le texte en se référant à TOBIAS HOFFMANN, « Moral Action as Human Action : End and Object in Aquinas in Comparison With Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus », *The Thomist* 67, 2003, 73–94.

saisie et ordonnée par la raison »²⁹³. La matière ne donne l'espèce à l'acte humain qu'en tant que la volonté tend vers elle comme vers une fin²⁹⁴, comme vers l'objet de l'acte. C'est ainsi, car une chose ne donne l'espèce morale qu'en tant que considérée comme l'objet de l'acte, de l'acte relatif à « cette chose ». Toutefois, souligne encore une fois Rhonheimer, ce n'est pas la chose en soi qui donne l'espèce morale à l'acte, mais la raison qui relie la chose à l'acte qui est [non *ex sed*] *circa materiam*²⁹⁵.

L'acte extérieur (qui est l'objet de l'acte intérieur de la volonté) est donc une unité complexe de matière et de forme. Cette unité se construit par la chose²⁹⁶ ; par les circonstances et par la *ratio boni* qui est la raison ou la « cause » que cette chose est désirée. Cet aspect est exactement ce que Rhonheimer appelle le « basic intentional content » de l'acte moral.

La richesse et la profondeur de la thèse de Rhonheimer est indiscutable, bien qu'elle pose des questions, surtout si l'on lit ses textes de « la morale spéciale » où se manifestent plus vite les points faibles de sa thèse. Ces faiblesses sont en fait plutôt des incohérences entre sa morale « fondamentale » et sa morale « spéciale »²⁹⁷. En effet, comme nous l'avons vu, Rhonheimer considère l'acte extérieur comme un acte intentionnel, ce qui est tout à fait correct ; par contre, lorsqu'il parle de certains actes médicaux, par exemple de la craniotomie, il ne la considère pas comme un acte humain (ou moral), mais plutôt quelque chose *praeter intentionem*²⁹⁸.

Rhonheimer fonde sa thèse sur l'enseignement de saint Thomas pour montrer que la qualité morale de l'acte humain dépend de ce qui est choisi et non pas de ce qui est hors d'intention. Mais par cela il semble se contredire, car dans ce cas, à notre avis, il néglige l'aspect du

²⁹³ RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 494.

²⁹⁴ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St. Thomas Aquinas*, p. 167.

²⁹⁵ Cf. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 491–492.

²⁹⁶ La chose n'est pas nécessairement une réalité physique, en fait elle n'est pas même une condition *sine qua non*, mais une fois impliquée dans l'acte, elle ne peut être voulue que sous la raison du bien qui la rend désirable, et qui ne découle pas simplement de sa bonté ontologique, dit Rhonheimer, mais concerne à un acte concret. RHONHEIMER, « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas », p. 497.

²⁹⁷ Probablement l'œuvre la plus célèbre (et aussi la plus critiquée) de Rhonheimer : *Vital Conflicts in Medical Ethics: A Virtue Approach to Craniotomy and Tubal Pregnancies*, Washington, D.C., Catholic University of America, 2009.

²⁹⁸ Pour des précisions sur ce sujet très délicat : BENEDICT GUEVIN, « Vital Conflicts and Virtue Ethics », *NCBQ*, 2010, Autumn, p. 471–480 ; RHONHEIMER, « Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice. A Response to Rev. Benedict Guevin and Other Critics », *NCBQ*, 2011, Autumn, p. 509–530. Qu'il nous soit permis de citer Rhonheimer lui-même pour faire voir un peu le poids de ce débat : « I argue [instead] that it is simply non-intentional and, if it is performed by a physician in extreme necessity, it *can be exculpated*. My argument is that in cases of real vital conflict a physician, bound to save life, is in a situation in which there is no rational way out, because the choice of not removing the baby (by physically killing it) would lead to the immediate (though *a bit* less immediate) death of both the child and the mother. This for a doctor is a situation in which a deontological principle like “not doing harm” becomes counterintuitive, because it will lead to a result which is exactly the opposite of what the principle intends and what the medical profession obliges ». Cf. RHONHEIMER, « Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice », p. 513.

« contenu fondamental intentionnel de l'acte humain ». Or, il est impossible de considérer un tel acte (par exemple la craniotomie) comme un effet *praeter intentionem*, surtout à la lumière de la thèse sur « l'acte fondamental intentionnel » de Rhonheimer²⁹⁹.

1.4. La notion d'objet moral et la spécification morale selon Pinckaers

Parmi les théologiens qui, d'une manière ou d'une autre, contribuent au débat sur la notion de l'objet moral, le P. Pinckaers occupe une place unique. Tout d'abord, ce n'est pas courant d'entendre des voix francophones dans le débat. En outre, le P. Pinckaers, frère dominicain, a effectué une recherche approfondie sur le développement de la notion de l'objet moral au cours de l'histoire, et il a fait une analyse détaillée sur la manière selon laquelle saint Thomas entend cette notion. Quant au parcours historique, nous n'en parlons pas : il se trouve dans son livre « Le renouveau de la morale »³⁰⁰ et dans une étude minutieuse « Ce qu'on ne peut jamais faire »³⁰¹.

Dans ces livres Pinckaers offre un parcours historique sur le développement de la doctrine de l'agir moral où l'on voit que ce n'est pas avec saint Thomas que la question de l'acte humain a vu le jour. Pour ne mentionner que les théologiens les plus importants, on voit qu'après Pierre Abélard dont l'enseignement demeurait décisif d'un certain point de vue, Pierre Lombard a écrit ses « Sentences », une œuvre théologique également déterminante à long terme à partir de laquelle Saint Albert le Grand, Saint Bonaventure et saint Thomas écrivirent leur propres commentaires³⁰². Mais la question de la moralité avait déjà été traitée par les auteurs grecs, bien que ce ne soit pas aussi profondément et pas avec le même intérêt que chez les auteurs chrétiens. Chez ceux-ci la question principale de la moralité des actes humains s'enracine dans la question de la fin de vie humaine, celle du salut, de la rédemption, et en fin de compte, dans la question de la béatitude, fin ultime de l'homme.³⁰³

²⁹⁹ Outre cette inconsistance des deux théories de Rhonheimer, il vaut la peine de souligner qu'il considère le fœtus (vivant mais pris au piège au canal de naissance de la mère) comme déjà mort, ce qui - à notre avis - est une contradiction logique et fatale. Flannery, par rapport à la thèse de Therese Lysaught (« Moral Analysis of Procedure at Phoenix Hospital », *Origins*, 40, 2011, p. 537-549) montre aussi que la thèse de Rhonheimer est incompatible avec la pensée de l'Aquinat. Cf. FLANNERY, « Vital Conflicts and the Catholic Magisterial Tradition », *NCBQ*, 2011, Winter, p. 696-702.

³⁰⁰ PINCKAERS, *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission* présente, Pierre Téqui, 1964.

³⁰¹ PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Études d'éthique chrétienne, Edition Universitaires Fribourg Suisse, Éditions du Cerf Paris, 1995.

³⁰² PINCKAERS, « Notes explicatives », in *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains, I-II.q.18-21, Revue des Jeunes*, I-II.q.18-21., Cerf, 1992, (1966), p. 155.

³⁰³ Par rapport à la fin ultime Pinckaers note qu'on a l'impression comme si les auteurs modernes avaient peur de parler de la béatitude, de la fin ultime de l'homme. Chez saint Thomas la finalité est étroitement liée à la question

La question de la béatitude est, avec le traité des actes humains, l'une des questions les plus difficiles de la *Somme de Théologie*. Tout d'abord, elle constitue, nous osons le dire, le cœur de la *Somme*, même si celle-ci constitue une œuvre théologique complète. Néanmoins, Thomas parle de l'acte humain dans les passages les plus différents de ses œuvres, souvent explicitement, mais il arrive bien qu'il en traite, pour ainsi dire, implicitement, par rapport à d'autres sujets, comme l'oraison.

Si l'on compare le traité des actes humains tel qu'il se trouve dans la *Somme* au traité de Pierre Lombard, la différence est manifeste. Chez Lombard le traité de la moralité est clairement lié à la question de la création, du péché et du péché originel, du bien et du mal, et c'est dans ce contexte qu'il situe le problème de l'acte humain. Chez Thomas la conception de moralité prend une complexité différente et elle est plus profondément liée à la question de la finalité, de la béatitude et de l'amour qu'elle ne l'est par exemple chez le Lombard ou Saint Albert³⁰⁴. Tout cela se voit très clairement dans les brefs prologues par lesquels Thomas introduit les traités majeurs de la *Somme*. Une autre différence qu'on trouve chez saint Thomas par rapport aux auteurs précédents est la distinction fine de l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur. Pas comme si cette distinction aurait été inconnue auparavant, mais plutôt grâce à son élaboration précise et au changement des expressions « substance et accident » à « forme et matière », et ainsi elle reçoit chez saint Thomas une élaboration minutieuse.

Dans les pages suivantes nous présenterons l'interprétation du P. Pinckaers sur la question de l'acte humain et de l'objet moral. Ce travail vaut la peine d'être fait, car, comme nous allons le voir, la conception de Pinckaers, telle qu'elle nous apparaît à la lumière de son commentaire sur ces textes, est différente de celle des autres auteurs que nous avons étudiés jusqu'ici.

du bonheur, car le désir de la béatitude est au fond du cœur de l'homme. Cet aspect est loin d'être un élément sentimental, il est le caractère le plus décisif de l'homme, ayant des facultés rationnelles par lesquelles il tend vers le vrai et le bien absolu. La conception du bonheur chez saint Thomas est un sujet tout à fait objectif qui détermine non seulement l'objectivité du désir et de l'amour de l'homme, mais aussi assure l'objectivité de l'acte moral. Or, il est bien connu que Thomas commence la partie dite morale de la *Somme* par la question de la béatitude (contrairement à Pierre Lombard, qui la met à la fin des *Sentences*). Cf. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 40–41.

³⁰⁴ Pinckaers note que Thomas a changé l'ordre classique du traité : tout d'abord, dans la *Somme* il enlève du traité sur la création le traité des actes humains, et il commence la partie dite morale de la *Somme* avec une étude détaillée de l'acte humain, commençant par la béatitude, puis vient une clarification conceptuelle de volontaire et d'involontaire, et ensuite les étapes de l'acte moral, suivies par le problème de la spécification morale de l'acte humain, les passions, les habits, etc. Un autre changement que Thomas réalisa est méthodologique, il remplaça la méthode biblique par une méthode plus spéculative ; d'où il suit une démarche plutôt analytique et métaphysique. Cependant, la méthode analytique n'engendre pas la dissolution du cadre théologique et métaphysique. Dans la *Somme* on voit la continuité et la cohérence théologique entre les trois parties. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18–21*, p. 156–157.

1.4.1. Les commentaires de Pinckaers sur le traité des actes humains dans la Somme

Dans ce chapitre nous nous bornons à la question de la spécification morale de l'acte humain selon Pinckaers, telle qu'elle se trouve dans son livre « Le renouveau de la morale », dans les « Notes explicatives » et les « Renseignements techniques » de la *Revue des Jeunes* et certains articles spéciaux qu'il a consacrés à ce problème.

Les textes probablement les plus connus par rapport aux actes humains se trouvent dans les questions 18–20 de la *Prima Secundae* de la *Somme*. Grosso modo nous restons dans cette ligne, et nous ne la quittons pas sinon pour préciser tel ou tel aspect. La question 18 traite de l'acte humain et de ses éléments déterminants et spécifiants. La question 19 traite de l'acte intérieur de la volonté, tandis que la question 20 se concentre sur l'acte extérieur. Nous suivons donc cet ordre.

1.4.1.1. Aspects fondamentaux dans les questions 18–20 de la I–II de la Somme

La question 18, qui traite des problèmes considérés déjà dans les *Sentences*, bien que sans utiliser encore les aspects aristotéliens, se regroupe en deux parties : les premiers quatre articles constituent une étude initiale sur les éléments fondamentaux de l'acte humain, comme la fin, l'objet, les circonstances, et c'est ici que Thomas présente une première distinction entre les actes bons et mauvais qui forment des espèces différentes dans les actes moraux³⁰⁵. Les articles 5–11 offrent une analyse détaillée sur la genèse de l'acte moral et les facteurs de la spécification morale où la fin, objet de la volonté, joue un rôle déterminant, car c'est la finalité³⁰⁶ des actes qui les rend bons ou mauvais³⁰⁷. C'est également ici que Thomas distingue l'ordre de l'exercice et l'ordre de la spécification³⁰⁸.

³⁰⁵ Comme nous l'avons déjà vu en lisant les textes de saint Thomas, la qualité morale est essentielle à l'acte moral, c'est-à-dire qu'elle n'est pas séparée et considérée comme un facteur extérieur à l'acte, mais comme issue de la volonté (et de l'intellect) de l'agent, elle fait *formellement* partie de la « nature » de l'acte humain. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 159.

³⁰⁶ Nous ne nous trompons pas : la finalité de l'acte ne s'identifie pas à l'intention de l'agent, et d'ailleurs elle n'est pas non plus le seul élément qui contribue à la spécification morale de l'acte.

³⁰⁷ Comme le dit Pinckaers par rapport à l'œuvre de jeunesse de saint Thomas, « l'action morale est pour lui, en son essence, une action volontaire et donc finalisée ; la finalité est l'élément premier, le facteur constitutif de l'action morale ». Cf. « Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas », 397–398.

³⁰⁸ Saint Thomas explique d'une manière détaillée l'ordre d'exercice et l'ordre de spécification dans la question 6 du *De Malo* et dans la question 9.a.1. de la *Prima Secundae*. En bref, il s'agit de l'actualisation d'une faculté, notamment la volonté *en puissance*. La question à laquelle Thomas (à propos de la coopération de l'intellect et de la volonté dans l'acte humain) veut répondre s'entend ainsi : comment s'actualise une faculté qui est en puissance ? Le statut d'une faculté *in potentia* peut être considéré de deux points de vue : soit que la faculté est en puissance à l'égard de l'exercice (donc ce qui est à « décider est : *agere vel non agere*), soit qu'elle est en puissance par rapport à la détermination de cet acte (donc faire ceci ou cela). Cf. « Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in

En ce qui concerne les premiers quatre articles de la question 18, nous pouvons résumer l'interprétation de Pinckaers de cette façon : les questions posées ici visent en premier à identifier les facteurs principaux à partir desquels l'essence, c'est-à-dire la qualité morale de l'acte humain se constitue³⁰⁹, puis à déterminer la nature de l'acte moral et les éléments qui rendent possible la division de l'acte humain en bien et en mal.

L'étude de saint Thomas s'appuie sur l'analogie entre les êtres naturels et l'agir moral ainsi que sur la convertibilité des transcendants, ici particulièrement celle du bien et de l'être³¹⁰. Comme Gilson le note, l'interchangeabilité des transcendants est même la racine de « l'optimisme radical de la métaphysique thomiste », car selon la vision chrétienne du monde, tous les êtres sont bons en tant qu'ils existent et parce qu'ils sont les créatures d'un Dieu bon³¹¹. D'où vient la question de l'article premier : si tous les êtres, en tant qu'êtres sont bons, tous les actes humains sont-ils bons ?

Pour qu'un être naturel soit bon, il faut qu'il ait la perfection qui lui est requise³¹². Et puisque les êtres agissent conformément à leur nature propre, il y a une connexion intérieure entre nature et agir. Au niveau ontologique on peut dire que les actes ont autant de bonté, qu'ils ont d'être, et autant ils s'éloignent de la plénitude qui leur est due en tant qu'actes humains, autant il leur manque de bonté, par conséquent, et c'est dans cette mesure qu'ils sont mauvais.

potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud [...] Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo ». *ST*, I-II.q.9.a.1.c.

³⁰⁹ C'est l'ordre de la spécification dans lequel l'objet se situe en première place.

³¹⁰ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains*, I-II.q.18-21, p. 162. En ce qui concerne l'analogie, Pinckaers souligne le danger de transposer par analogie les concepts de Thomas des êtres naturels aux actes moraux. Dans le cas des êtres naturels le bien et le mal restent à un niveau « physique », ontologique, tandis que dans le domaine moral le bien et le mal atteignent l'homme à son niveau personnel, et de ce point de vue même l'intégrité spirituelle de l'homme sera impliquée. Cf. PINCKAERS, *Ibid*, p. 165-166. Probablement c'est l'une des raisons du développement de la notion de bien ou de mal « ontique » et celle de « prémorale ».

³¹¹ Cf. Gilson, *Le thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, p. 228.

³¹² Pinckaers, à la suite du texte de saint Thomas (*ST*, I-II.q.18.a.1.c.), explique la possibilité même du mal dans les être composés. C'est seulement Dieu qui possède la plénitude de l'être dans sa simplicité totale dans laquelle toute « qualité » s'identifie à son essence. En Dieu il est impossible que le mal se trouve, tout d'abord, comme Thomas explique dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*, en raison de la plénitude et de la simplicité de son « être ». Dans l'article présent (a.1.q.18.) il ne mentionne que la plénitude, évidemment, parce que dans la *Prima Pars* il a parlé d'une manière exhaustive de la simplicité de Dieu, en excluant que Dieu soit le sujet de n'importe quel mal. Par contre, tous les autres êtres, les êtres créés, ont une nature composée d'éléments distincts, séparables, par conséquent, ils peuvent en être privés. Cette composition consiste avant tout dans celle de l'essence et de l'existence, qui d'ailleurs explique leur incapacité à subsister par eux-mêmes. Cette nature composée rend compte également de leur capacité à faire défaut de leur plénitude requise, et chez les êtres spirituels, comme les anges et l'homme, la faillibilité de leur puissance de choix, de libre arbitre. Cependant, la nature composée de l'homme inclut également la différence entre l'être et l'agir, ou encore entre la substance et les accidents, ou le corps et l'âme, tous ces aspects de composition sont d'une certaine manière source possible (ou même inévitable dans le cas du corps et de l'âme) de déficience. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains*, I-II.q.18-21, p. 162-163.

Il y a donc une certaine bonté ou une certaine malice dans les actes en proportion de la plénitude d'être qui leur est due. Cette plénitude se forme à partir des éléments fondamentaux qui constituent l'acte humain et dont le premier à examiner est l'objet de l'acte et que Thomas traite dans l'article 2 de la question 18³¹³.

Pour que la nature d'un être ait sa plénitude, elle doit avoir une forme propre et spécifique. Dans le cas de l'acte humain cette forme vient de l'objet de l'acte, c'est de cette forme que l'acte reçoit sa bonté première et spécifique, ou, au contraire, sa déficience spécifique autant qu'il y ait dans la forme une déficience. Thomas, répondant à la question « *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto* », explique que le bien et le mal des actes humains viennent de la plénitude et du défaut de leurs êtres. Le premier qui appartient à cette plénitude et dont la « chose » reçoit son espèce, c'est-à-dire sa forme, qui, dans le cas des actes humains est l'objet. C'est de l'objet approprié que l'acte reçoit sa bonté première ou générique, ou dans le cas d'un défaut, sa malice générique³¹⁴. Pinckaers résume tout cela dans un petit tableau³¹⁵ :

<p>Natura – forma – bonitas specifica</p> <hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/> <p>Actus – objectum – bonitas specifica</p>
<p>Defectus in forma – malum in specie</p> <hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/> <p>Defectus in obiecto – malitia specifica</p>

En ce qui concerne le vocabulaire, dit Pinckaers, l'expression « *bonitas ex genere* » était plutôt traditionnelle à l'époque de saint Thomas et signifiait que l'acte reçoit sa bonté « *ex genere* » dans le sens que cette bonté s'ajoute à la bonté naturelle et ainsi la complète, mais Thomas n'accepte pas cette conception pour deux raisons. Tout d'abord, la forme ne constitue pas le

³¹³ L'analogie entre les êtres naturels et les actes humains reste le point de référence dans les explications ultérieures au cours de tous ces questions. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 168.

³¹⁴ Cf : *ST*, I-II.q.18.a.2.c. « [...] *bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto ; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti ; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere ; puta uti res sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquis loco hominis ; ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto, sicut accipere aliena. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus humanum genus totam humanam speciem* ». Nous ajoutons avec Pinckaers que dans sa réponse Thomas utilise très souvent l'analogie du mouvement, car le mouvement (finalisé) est spécifié par son terme. L'acte humain, considéré par l'analogie du mouvement est un mouvement « consciemment finalisé » et ainsi encore plus particulièrement spécifié par son terme. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 169.

³¹⁵ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 169.

genre, elle constitue l'espèce spécifique, et puis, cette spécification *ex obiecto* n'est pas soumise à une différenciation postérieure rendue possible par le « genre » qui est encore différenciable. C'est pour cela que Thomas souligne l'utilisation large de l'expression « ex genere »³¹⁶. Après avoir fait cette clarification, il faut encore préciser comment Pinckaers interprète la notion de l'objet utilisé par saint Thomas, ainsi que la relation entre l'objet et la fin³¹⁷.

1.4.1.1. Objet : une notion première et générale

L'expression « objet », étant une notion première et générale, peut porter des significations qui diffèrent selon leur contexte. Considéré selon sa racine latine (*obiectum*³¹⁸ : *ob-icio*), le mot « objet » peut signifier une position locale « jeté en avant », ou au sens d'opposition « jeté devant », surtout pour les sens (l'œil, l'ouï, etc.). En ce sens l'objet est considéré comme une réalité sensible et extérieure à l'homme. Bien sûr, chaque faculté et chaque sens considère et aperçoit l'objet selon sa propre nature et capacité, et ainsi l'objet « jeté devant » l'homme subira une certaine dissection fournissant ainsi des « objets formels » à chaque sens ou facultés.³¹⁹ Cet

³¹⁶ Comme Pinckaers note, c'est un exemple clair de l'évolution de la pensée de saint Thomas par rapport à ce sujet. En effet, dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences* (d.36.q.1.a.5.) il parle encore de la détermination de l'acte par l'objet : « [...] *propria determinatio actus est ex obiecto: unde si obiectum sit proportionatum, actus ex ipso obiecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia prima determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis; ideo huiusmodi actus ex determinatione obiecti bonitatem habentes, dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem obiectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex obiecto determinatus, est ulterius determinabilis per alias circumstantias* ». Cependant, Thomas ne refuse pas complètement l'expression « ex genere ». Dans la 18.a.4. il la reprend et l'applique à la bonté que l'objet reçoit de son être propre.

³¹⁷ Le père Pinckaers est l'un des auteurs rares qui prennent la peine d'essayer de définir et de préciser cette notion au lieu de la prendre comme évidente et claire. À côté de lui nous pouvons mentionner encore deux pères dominicains, M-Michel Labourdette et Thomas C. O'Brien qui en offrent également une étude plus détaillée. En temps voulu, nous présenterons leur propre conception.

³¹⁸ Pinckaers note que le mot « objectum » appartient au langage scolastique et non pas au langage classique. Cf. « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 170.

³¹⁹ Ce raisonnement présenté par Pinckaers, selon lequel les sens considèrent dans l'objet leur objet propre s'enracine dans l'étude de sens internes de l'âme. Dans l'article 4 de la question 78 de la *Prima Pars* où saint Thomas examine les sens internes, en répondant à la deuxième objection, dit que « [...] *sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quam referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum ; a quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur ; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit* ». Il faut résumer ici ce que F-X. Putallaz dit dans les « Notes explicatives » sur le traité de l'âme de la *Prima Pars*. Prof. Putallaz précise l'expression « iudicium » de ce texte. En général, dans la doctrine de saint Thomas le jugement désigne une fonction de l'intellect et il a deux opérations : le jugement et la division-composition. En ce qui concerne le jugement (que Thomas parfois désigne par les expressions « division » et « composition »), il peut être compris comme la simple appréhension d'une réalité, par laquelle l'homme dès qu'il voit par exemple une porte fermée, la perçoit en ses qualités propres, y compris la fonction de cette porte. Le jugement donc peut être considéré comme adhésion spontanée à la réalité connue ou aperçue. De ce point de vue on peut dire que les sens atteignent la vérité de cette réalité, et ainsi il n'y a de vérité (ou d'erreur) dans le sens qu'en raison de leur jugement. Cependant, l'intellect a une autre fonction (composition-

objet formel, considéré par les différents sens ou facultés, sera pourtant réunifié par l'intellect dont l'objet formel est l'être « dans sa pure relation à la connaissance », qui, pour ainsi dire, réintègre ces objets formels (d'un seul et même *objet*) sous l'aspect de son objet propre, notamment du vrai ou de l'être. Quoique cela semble trop abstrait, il est pourtant crucial, car ainsi l'intellect se manifeste comme la « faculté souveraine » dans l'ordre de la relation à l'objet. C'est l'intellect qui, de ce point de vue, détermine la tendance de la volonté dans le processus de la spécification de l'acte humain³²⁰.

La notion de l'objet et celle de la fin jouent un rôle universel par rapport à l'acte. L'objet appartient à l'ordre de la connaissance ou de la spécification, tandis que la relation entre la fin et l'acte concerne le domaine de la volonté et celui de l'exercice. Bien sûr, ces éléments et leurs domaines s'interpénètrent car l'objet est déjà une certaine fin pour la volonté, et la fin, à son tour, est un certain objet pour l'intellect. C'est la raison pour laquelle Thomas d'Aquin affirme que l'acte reçoit une spécification première de l'objet (en tant que la fin est un objet), et ensuite il précise en soulignant que la spécification qui vient de la fin enferme ou contient l'espèce qui vient de l'objet. Voilà, le cœur de la problématique de la spécification de l'acte moral.³²¹

Quant à la moralité de l'acte extérieur, dont il faut encore parler, Pinckaers souligne qu'il faut la placer dans le contexte intentionnel³²² pour voir que la « matière » et la fin

division). Le jugement, étant déjà formulé par les sens et par la simple appréhension, ajoute à ce jugement la connaissance de la vérité de la réalité en question. Cette *vérité* (c'est-à-dire la correspondance des sens à la réalité connue) se trouve dans les sens externes ou dans l'appréhension, mais la connaissance au sens propre de cette vérité est l'intellect, c'est lui qui la fait sienne. Cf. FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, « Notes explicatives », in *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, L'âme humaine, Ia.q.75–83.*, Traduction et notes par François-Xavier Putallaz, Cerf, 2018, p. 499–500.

³²⁰ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 170.

³²¹ Pinckaers ajoute qu'il s'agit ici de l'inclusion mutuelle du vrai, objet de l'intellect, et du bien, objet de la volonté. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 172. D'ailleurs Pinckaers suggère, par rapport à l'acte intérieur de la volonté et à l'acte extérieur, d'éviter de désigner l'objet de l'acte extérieur par la notion « objet », et de la remplacer par celle de « matière ». Bien que Pinckaers fonde cette suggestion sur l'article 6 de la question 18, cette explication ne nous semble pas assez convaincante. Ici Thomas ne parle pas de l'objet comme d'une « matière », mais il dit que « *actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus* ». Cf. *ST*, I–II.q.18.a.6.c. Il faut voir que cette suggestion a été formulée au début des années '60, lorsque le proportionnalisme et les nouvelles approches de philosophie et de théologie morale étaient en train de naître, mais après leur apparition la substitution de la notion d'objet par celle de matière ne semble pas une idée vraiment heureuse. Cependant, dans son article « Le rôle de la fin dans l'action morale chez Saint Thomas », on voit une petite précision lorsque Pinckaers souligne que la notion « objet » n'est pas entendue au sens « d'objet matériel », mais au sens « d'objet formel », donc au sens « du principe d'actualisation propre à chaque faculté ». Cf. « Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas », p. 410.

³²² Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 172. Cette approche nous rappelle l'encyclique *Veritatis Splendor*. Pinckaers répète et souligne la nécessité d'une telle approche par rapport à l'acte humain dans les mêmes « Notes explicatives » un peu plus bas, où, en parlant du changement de position de saint Thomas dans l'analyse de l'acte humain, il dit que « Thomas adopte une perspective originale [i.e. par rapport à celle qu'il suivit encore dans le *Commentaire des Sentences*] : il se place à l'intérieur de l'acte et le regarde à partir de la volonté qui le produit ; aussi l'acte lui apparaît-il avant tout comme finalisé, car la fin est l'objet propre de la volonté. Cf. *Ibid.*, p. 175.

contribuent également à la moralité de l'acte, car l'acte extérieur ne peut avoir une espèce morale que s'il est assumé par la volonté qui le rapporte à la fin, et qui, d'ailleurs, fournit le critère ultime de la moralité : la béatitude. Pinckaers finit son interprétation de la notion de l'objet en disant que pour avoir une vue thomiste sur l'acte moral, on ne peut pas exclure de la considération la finalité de l'acte, car elle joue aussi un rôle déterminant dans la spécification morale de l'acte³²³.

1.4.2. La spécification de l'acte à partir de la fin

Dans l'article 4 de la question 18, Thomas se demande si c'est à partir de la fin que l'acte humain reçoit la bonté ou la malice. À l'encontre de Dieu, en qui l'être est absolu,³²⁴ les actes humains, étant des « êtres créés » sont relatifs. Pareillement la bonté divine est absolue, tandis que la bonté des êtres créés est relative. On peut encore distinguer même dans les actes humains une bonté absolue et une bonté relative. La bonté absolue de l'acte est due à la relation de l'acte à son objet (ou comme Pinckaers dit, à sa matière), tandis que la bonté relative de l'acte est due à l'ordination de l'acte (extérieur) à sa fin. Évidemment, cette distinction bien qu'elle soit réelle, reste très étroite car l'acte extérieur est déjà finalisé par nature, et cette finalité atteint même la réalité intérieure de l'acte humain.³²⁵ Pinckaers souligne clairement, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, que Thomas, dans la *Somme* et dans le *De Malo* prend une position nouvelle dans sa doctrine sur l'agir moral : celui-ci se place, dit Pinckaers, à l'intérieur de l'acte et c'est à partir de la volonté qu'il considère l'acte finalisé, étant donné que la fin est l'objet par excellence de la volonté. C'est ainsi que la finalité, plus précisément la fin poursuivie par l'agent, reçoit une place première dans la théologie morale de saint Thomas³²⁶.

³²³ Cf. PINCKAERS, „Notes explicatives”, *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 172.

³²⁴ « Absolu » ici signifie ce qui ne dépend que de soi. Dieu est donc parfaitement absolu autant dans son être que dans sa bonté. Les êtres créés ne le sont qu'analogiquement. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 173.

³²⁵ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 173. Cf. *ST*, I-IIq.18.a.4.ad2. : « [...] quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum, inhaeret actioni ». Quant à la notion de « matière » Pinckaers note que certains auteurs considéraient l'objet de l'acte (c'est-à-dire la matière de l'acte extérieur) comme le facteur exclusivement déterminant dans la qualité morale de l'acte. Il faut reconnaître, que le langage de saint Thomas n'est pas toujours évident, et dans certains passages il affirme que c'est la fin qui spécifie l'acte humain, mais ailleurs il confère ce rôle spécifique à l'objet. C'est l'une des raisons pour laquelle certains auteurs ont mis en application les expressions « finis operis » et « finis operantis » en disant que lorsque Thomas d'Aquin considère la fin comme principe moralement spécifique, il parle du « finis operis », de la finalité intérieure du mouvement de l'acte vers l'objet, et ainsi la spécification qui vient de la fin se mêle avec la spécification qui vient de l'objet. Par conséquent, ils ont souvent considéré le « finis operantis » comme un facteur accidentel.

³²⁶ Cette question peut être plus nuancée chez saint Thomas. En effet, dans le corpus de la q.18.a.4. Thomas présente une liste de diverses bontés modifiant l'énumération qu'on voit encore dans son commentaire sur les *Sentences* (*Super Sent*, II, d.36.). Cette modification, dit Pinckaers, est importante car par elle Thomas enlève la

Avec l'article 5 de la question 18 nous sommes arrivés à un point décisif dans l'étude de l'agir moral thomiste. Pour faciliter la compréhension des explications du P. Pinckaers, nous citons d'abord le corpus de l'article dont la question est : « *utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie* ». Dans la réponse saint Thomas souligne que tout acte reçoit son espèce de son propre objet. D'où il suit que la différence des objets introduit une différence d'espèces dans les actes humains selon que les actes se ramènent au même principe actif, bien que cette différence ne cause pas une différence spécifique si les actes se ramènent d'une manière accidentelle à un autre principe actif. Or, ce qui est accidentel, ne peut pas être spécifiant. Quant aux actes humains, ils sont bons ou mauvais selon leur relation à la raison car elle est leur forme. Ainsi la bonté ou la malice de l'objet de l'acte humain vient de sa comparaison à la raison. Les actes humains qui sont conformes à la raison, sont bons, les actes qui n'y conviennent pas, sont mauvais³²⁷.

Pinckaers, pour montrer l'importance de cet article, le replace dans un contexte historique. Étant donné que Pinckaers, dans ses recherches historiques présente l'évolution doctrinale sur ce sujet, et puisque nous présentons également dans un chapitre court le développement de la pensée de saint Thomas, ici nous nous bornerons à quelques informations historiques, et nous parlerons plus spécifiquement de ce thème.

La question posée par saint Thomas n'est pas nouvelle. Elle ramène aux *Sentences* du Lombard et aux premiers grands commentaires qu'on en a écrit, comme celui de Saint Albert le Grand et de Saint Bonaventure. Albert le Grand, pour sa part, dans son commentaire sur le deuxième livre des *Sentences*,³²⁸ demande si le bien et le mal sont des différences constitutives de l'acte volontaire dans l'ordre moral. Sa réponse est non, car, dit-il, le mal, étant une privation,

notion de fin de son statut accidentel qu'on lui confia jadis dans le processus de l'acte humain, et il la promeut en première place comme étant « la cause de la bonté morale ». Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains*, I-II.q.18-21, p. 176.

³²⁷ ST, I-II.q.18.a.5.c.: « Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto [...]. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se : potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad suum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud ; sicut cognoscere colorem et sonum, per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem : quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. De div. Nom, 'bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem'. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam ; et malum est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem : scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus : differentia enim per se diversificant speciem ».

³²⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II. Sententiarum*, II.d.40.A.a.1.

ne peut pas être un principe de spécification.³²⁹ De plus, la qualité morale d'un acte peut changer sans qu'il subisse un changement substantiel, comme on le voit par exemple dans le cas de faire l'aumône pour soulager la souffrance d'un pauvre ou par vaine gloire. L'acte concret reste donc le même, tandis que la qualité morale est toute différente dans les deux cas. Le bien et le mal, qui diffèrent même par leur principe d'origine,³³⁰ ne peuvent pas spécifier l'acte humain. La position de Saint Bonaventure était similaire : le bien et le mal ne constituent pas une différence spécifique dans l'acte moral.³³¹

Saint Thomas, dans son *Commentaire sur les Sentences* prend une nouvelle position par rapport à la question de la différenciation spécifique des actes humains par le bien et le mal, mais sa pensée et son enseignement atteignent leur état définitif dans la *Somme* et dans le *De malo*³³².

Dans le commentaire sur les *Sentences*, il abandonne la doctrine traditionnelle, et il considère le bien et le mal comme des facteurs spécificateurs dans l'acte humain. Dans la 40^{ème} distinction de 2^e livre, de Thomas, à l'encontre de la conception traditionnelle, selon laquelle dans les actes il se trouve d'abord une bonté naturelle (éventuellement corrompue par la fin, éventuellement amenée jusqu'à une bonté également venant de la fin), il considère l'acte immédiatement du côté de la volonté qui réalise l'acte en vue d'une fin visée³³³. Dans cet article

³²⁹ Quant à la privation, il faut noter que saint Thomas enseigne que le bien et le mal constituent des différences spécifiques non seulement dans l'acte humain, mais même dans les êtres naturels. (Cf. *ST*, I-II.q.18.a.5.ad1). Tout d'abord, saint Thomas est d'accord que le mal est une privation. Cependant, il ne faut pas penser que le mal constitue une différence spécifique dans l'acte humain en vertu d'être une privation. En effet, l'acte moralement mauvais n'est pas une privation pure et simple car, dit Pinckaers, l'acte moralement mauvais « est recherche d'une fin indue » qui a une certaine bonté. Étant la recherche d'une fin indue, cela constitue un « élément positif » qui lui rend possible de s'opposer à l'acte bon (pour pouvoir s'y opposer il faut un élément positif car sous l'aspect de privation ce mal ne pourrait pas s'y opposer). Le mal ne peut être un facteur spécificateur de l'acte humain qu'en tant qu'il inclut « une portion d'être » et non pas en tant qu'une pure privation. Comme le dit Pinckaers, c'est le contexte « finaliste » qui permet à saint Thomas de résoudre la question de la différence spécifique de l'acte humain constitué par le mal. La relation de l'acte à une fin joint en elle-même l'aspect positif et l'aspect privatif de l'acte mauvais. Ainsi considéré il ressort que le péché, l'acte moralement mauvais n'est pas purement et simplement une privation, mais il est à la fois un acte positif et privatif, où la privation « se réalise » sur un acte positif qui porte vers une fin indue. (C'est ce que Thomas résume en une seule phrase dans la *Somme* : « [...] bonum potest inveniri sine malo ; sed malum non potest inveniri sine bono ». *ST*, I.q.109.a.1.ad1). Cf. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action humaine selon Saint Thomas », *RSPT* 45, p. 399–400.

³³⁰ En effet, les formes spécifiques ont les mêmes principes que la substance qualifiée.

³³¹ BONAVENTURA, *In Sent II*, d.41.a.1.q.2. Bonaventure, dans la conclusion de la question 2 dit : « Bonum et malum non sunt differentiae essentialis et intrinsecae actionis, ut est *actio* vel *haec actio*, sed tantum, ut est *talisis actio*, quodam modo *essentialis* dici possunt ». Cf. S. BONAVENTURA, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, t. II. *In Secundum Librum Sententiarum*, in *Opera Omnia*, Ed. Ad Claras Aquas, MDCCCLXXXV (p. 940).

³³² Nous présentons ce développement dans un autre chapitre en suivant les recherches minutieuses et focalisées de Ramirez : « Distinctions spécifiques des actes moraux – le développement dans les œuvres de Saint Thomas ».

³³³ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18–21*, p. 178.

Thomas met l'accent sur la relation de l'acte humain (donc volontaire) à la fin dont l'acte reçoit sa forme³³⁴.

Dans le corpus de l'article 5 de la question 18, le fondement de l'argumentation est la relation de l'objet à la raison³³⁵ : « [...] differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem : scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens ». Ainsi, la relation de l'objet à la raison devient le critère de la différence spécifique de l'acte humain³³⁶. Selon Pinckaers il n'est pas tout à fait exact de dire que Thomas a renoncé à sa position prise encore dans les *Sentences*, mais il a plutôt assumé son ancienne approche dans le raisonnement formulé dans la *Prima Secundae*. Autrement dit, la finalité de l'acte n'est pas marginalisée, et la moralité qui vient de la fin n'est point « accidentalisée », comme le prouve ailleurs l'article 6 de la même question que Pinckaers commente tel que suit.

1.4.2.1. Les facteurs corrélatifs de la moralité

Dans la spécification morale de l'acte humain, saint Thomas garde donc l'importance du rôle de la finalité et de la moralité qui en résulte, mais il reconnaît la portée propre de la relation de l'objet à la raison. Ces deux facteurs corrélatifs³³⁷ constituent le critère unique de la moralité, car, dit Pinckaers, les actes humains sont mis en rapport avec la volonté par la raison pratique. En effet, c'est également le rôle de la raison pratique de « lier » la volonté avec la fin d'une telle manière que la « ratio recta » est ainsi liée « naturellement » à un « finis debitus »³³⁸. Ces deux critères donc concourent et ainsi il y a deux sources conjointes de l'acte moral : la raison pratique et la volonté³³⁹.

³³⁴ Cf. *Super Sent*, II, d.40.q.1.a.1.c. « Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quae sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant [...] Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum ; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentielles differentiae in genere moris ».

³³⁵ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 179.

³³⁶ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 179.

³³⁷ Pinckaers remarque que ce rapport corrélatif s'explique également par les deux affirmations qui se trouvent dans les articles 5 et 6 : « Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione » ; et « aliqui actus dicuntur humani, inquantum sunt voluntarii ».

³³⁸ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 179-180.

³³⁹ Le rôle de la raison pratique n'est pas un élément négligeable. Ici Pinckaers souligne que les moralistes postérieurs à saint Thomas dans leurs recherches des sources de la moralité des actes humains mirent l'accent sur l'objet comme s'il était l'unique facteur déterminant dans la spécification de l'acte. Par conséquent, la relation de l'objet à la raison spéculative est devenue le critère décisif de la moralité. Ainsi, dit Pinckaers, la théologie morale en tant que telle se changeait en une doctrine marquée par le rationalisme. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 180.

Pourtant, dans la *Somme*, saint Thomas fonde la différenciation spécifique sur la conformité de l'objet à la raison. Selon Pinckaers ce fait peut être expliqué par trois raisons. Tout d'abord à cause de l'influence de la pensée d'Aristote qui s'appuyait dans sa propre analyse de la moralité sur la raison ainsi désignant « la raison prudentielle, norme prochaine de l'action »³⁴⁰. Et puis, étant donné que la raison, comme le dit Pinckaers, est le principe spécificateur de la nature humaine, la relation de l'objet à la raison, à laquelle les actes sont conformes ou pas, fonde plus fermement la distinction spécifique entre les actes moralement bons et mauvais. Un autre aspect, pour lequel la relation à la raison est apte à fournir le fondement de la moralité, est que la raison a un rapport et avec l'acte intérieur de la volonté et avec l'acte extérieur, car leurs objets distincts³⁴¹, l'un et l'autre, sont objets de la raison³⁴².

Dans la *Prima Secundae* saint Thomas reconnaît donc la différence spécifique non seulement dans les actes moraux, mais même dans les êtres naturels. Cette précision est en conformité avec l'affirmation selon laquelle le bien et le mal moral se déterminent à partir de la relation de l'objet à la raison, pourquoi cette distinction, se demande Pinckaers après Lottin, ne serait-elle pas spécifique dans les êtres naturels (c'est-à-dire non-moraux) conformément à leur relation de conformité ou de contrariété à leur nature propre³⁴³.

1.4.3. Acte intérieur de la volonté et acte extérieur

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'article 5 et l'article 6 de la question 18 se complètent, de plus, dit Pinckaers, l'article 6 est antérieur à l'article 5, car Thomas parle déjà dans son

³⁴⁰ Pinckaers lui-même suit ici les renseignements du P. Lottin, Cf. *Morale fondamentale*, Bibliothèque de Théologie, Série II, Théologie Morale, Vol.1., Paris-Tournai, Desclée, 1954, p. 116–117.

³⁴¹ Pinckaers, suivant sa suggestion mentionnée plus haut, selon laquelle il est plus précis d'indiquer l'objet de l'acte extérieur par le mot « matière », il parle ici non de l'objet de l'acte extérieur mais de « sa matière ». Cf. « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 181.

³⁴² Pinckaers note que cette nouvelle approche que Thomas a ouverte était et restait originale car ni ses contemporains, ni ses successeurs n'osèrent ou purent la suivre. Cf. *Ibid*, p. 181. Cette originalité se manifeste également dans le changement de position de Thomas par rapport à la similitude entre la spécification dans l'ordre physique et dans l'ordre moral. En effet, dans ses textes antérieurs Thomas refuse qu'il y ait une parité de spécification entre ces deux niveaux. (Cf. par exemple dans le *De Malo*, où dans la question que nous citons ici Thomas demande si tous les actes sont indifférents : q.2.a.4.arg.10 : « bonum et malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus ; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali » ; et la réponse (ad10) : [...] bonum habet rationem finis ; unde finis in quantum huiusmodi, est obiectum voluntatis Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt ; non autem sic est in aliis ». Pour plus de détails voir notre chapitre consacré aux textes de saint Thomas). Par contre, dans la *Prima Secundae*, comme nous voyons dans le corpus cité de l'article 5, Thomas soutient que le bien et le mal sont des différences essentielles même dans l'ordre physique : « [...] etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae : corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei [...] », (*ST, I–II.q.18.a.5.ad1*).

³⁴³ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I–II.q.18–21*, p. 184. Pinckaers se réfère à Lottin (*Morale fondamentale*, p. 169–170).

commentaire des *Sentences* des actes de la volonté (*actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent*) et des actes impérés par la volonté (*actus imperati a voluntate, elicit per alias potentias [pertinent ad genus moris per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati]*)³⁴⁴.

Dans le *De Malo* Thomas change essentiellement son vocabulaire par rapport à l'acte humain. Dans les *Sentences* il en parla avec les concepts de « substantia » et « accidens ». Dans le *De Malo* il prit un langage, pour ainsi dire, plutôt hylémorphique en parlant de l'acte (intérieur) de la volonté et de l'acte extérieur comme « forma » et « materia »³⁴⁵, et il garde ce langage également dans la *Prima Secundae*. Saint Thomas insère ce nouveau vocabulaire en répondant à la question « *utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine* ». Dans ce passage célèbre à juste titre, Thomas présente la nouveauté de son enseignement : il considère à l'intérieur de l'acte volontaire un acte double : l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur ayant chacun son propre objet dont ils reçoivent leur espèce. L'acte intérieur a pour objet propre la fin, tandis que l'objet de l'acte extérieur est ce « autour duquel l'acte est ». Les « deux actes » de l'acte volontaire se comportent de la manière suivante : ce qui est de la part de la volonté est comme la forme de ce qui est de la part de l'acte extérieur. C'est ainsi que l'acte humain reçoit sa spécification morale formellement de la fin, matériellement de l'acte extérieur³⁴⁶. L'importance de ce changement n'est pas négligeable car il indique même la nature de la relation entre les « deux actes » : elle est clairement établie comme essentielle et fournit ainsi le fondement de la « communication » et ainsi le bien et le mal dans l'acte extérieur devient une différence essentielle³⁴⁷.

³⁴⁴ Cf. *Super Sent*, II.d.40.a.1.c. Nous voyons qu'ici Thomas ne reconnaît encore une valeur morale aux actes que per accidens. La bonté et la malice ne sont donc que des différences accidentelles. Effectivement, cette position est le contraire de la position des prédécesseurs de Thomas qui voyait dans la bonté naturelle (partie non-morale) de l'acte la base de la moralité. Un autre aspect à souligner concernant le langage de saint Thomas que les expressions « acte intérieur de la volonté et acte extérieur » et « acte élicite et acte impéré » peuvent être considérées comme synonymes avec la précision que tandis que les premières se réfèrent plutôt à l'homme qui agit, les deuxièmes désignent plutôt la relation intérieure entre la volonté et les autres facultés qui contribuent à la réalisation de l'acte humain. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 185-186.

³⁴⁵ Cf. *De Malo*, q.2.a.2.ad5: [...] in actibus animae illud, quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; [...] Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter ».

³⁴⁶ *ST*, I-II.q.18.a.6.c. : « In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior ; et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii : id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est : ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus [...] Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus ».

³⁴⁷ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 185. Cette relation essentielle (ou hylémorphique) est un point de référence crucial dans la morale de saint Thomas, pourtant, comme le note

Les deux actes étant liés essentiellement, tous les deux contribuent d'une manière indispensable à la qualité morale de l'acte unique. La question est de savoir comment ces deux rôles spécificateurs collaborent et lequel d'entre eux va déterminer la moralité de l'acte. Comme Pinckaers note, dans cette relation l'acte extérieur, ayant son objet propre qui lui fournit une forme déterminée, n'est pas seulement une matière pour la volonté, mais il devient « une matière » pour l'acte intérieur de la volonté en tant qu'il représente ce que la volonté veut. Autrement dit, en tant que l'acte extérieur est mis en relation avec la fin visée par la volonté, car c'est par l'acte extérieur que la volonté atteint sa propre fin.

Quant à ce processus il nous faut souligner très clairement ce que Pinckaers dit : « la volonté impérant un acte extérieur quelconque devra tenir compte de la nature propre de l'objet de cet acte sous peine de manquer la fin que l'intention poursuivait à travers cet objet »³⁴⁸. Cette phrase dit plus qu'on ne penserait. Pinckaers reconnaît la nature propre du moyen choisi par laquelle il atteint d'abord sa propre fin naturelle que l'agent utilise selon son intention. L'espèce morale ne résulte pas uniquement de l'intention mais également de la matière, de l'objet dont la nature propre est connue par l'agent. C'est ce que Pinckaers affirme lorsqu'il dit que « la raison, elle, entretient un rapport égal avec l'acte intérieur et l'acte extérieur, car la matière de l'un et la fin de l'autre sont identiquement objet pour elle. La référence à la raison apparaît donc plus complète et plus directe, pour distinguer le bien et le mal dans l'action morale, que l'ordonnance à la fin »³⁴⁹.

1.4.4. La spécification de l'acte élicite et de l'acte impéré

Jusqu'ici nous avons vu comment Pinckaers interprète le rôle de l'acte intérieur de la volonté et de l'acte extérieur. Les deux actes ont un rôle essentiel dû à l'espèce morale qui vient de leur objet propre, et les deux actes se comportent l'un à l'autre comme forme et matière. Cependant, le mode dont les deux actes communiquent leur propre moralité n'est pas encore examiné. Autrement dit, il faut encore montrer comment ces deux actes, leurs objets et la moralité qui en découle se coordonnent par rapport à la nature et à la moralité de l'unique acte volontaire. L'analyse que Thomas amène dans les questions 19 et 20 est subtile : il identifie d'abord les éléments qui déterminent la moralité de l'acte intérieur de la volonté, puis il les étudie

Pinckaers, elle a presque complètement disparue des œuvres des moralistes ultérieurs, pour qui la qualité morale vient plutôt de la relation de l'objet (c'est-à-dire de l'acte extérieur) à la loi ; c'est cette relation qui détermine l'acte intérieur de la volonté selon qu'il obéit ou contredit à la loi, perdant ainsi son rôle décisif dans la moralité.

³⁴⁸ PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas », p. 412.

³⁴⁹ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 181.

séparément ; les articles 7 et 8 examinent la relation entre l'intention et l'acte intérieur de la volonté, et ensuite l'acte de la volonté en sa relation à la volonté divine.

Pour point de départ, Thomas affirme que le bien (objet propre de la volonté) et le mal constituent des différences spécifiques dans l'acte moral. Autrement dit, attendu que l'objet est l'élément déterminant par excellence de toute différenciation spécifique, la volonté elle-même devient bonne ou mauvaise selon que son objet est bon ou mauvais. Pinckaers rappelle que l'objet est quelque chose que la raison présente à la volonté et, cela, comme une certaine réponse, suscite le mouvement de la volonté, qui veut ainsi cet objet. Cela suppose que la volonté est capable de s'ouvrir à la réalité et d'aimer cet objet. C'est en vertu de cet amour ou de cette aversion que l'objet (bon réellement ou apparemment) détermine la qualité morale de l'acte de la volonté³⁵⁰. On voit ici que pour saint Thomas dire que la bonté de la volonté est due à l'objet, à la fin et aux circonstances, est une approche insuffisante. Le vouloir, comme le dit Pinckaers est « l'origine une et unifiante » de l'acte humain³⁵¹. Cette origine unifiante concerne les éléments fondamentaux de l'acte humain, dont les circonstances, bien que pas négligeables, sont considérées ici comme accidentelles. L'unification concerne donc avant tout la fin et l'objet qui, du point de vue de la volonté sont un, car, comme le dit l'article 1 de la question 19, l'objet de la volonté est la fin, et elle vise tout, même l'objet de l'acte extérieur qui conduit à cette fin visée³⁵².

En bref, comme la fin est l'objet dont la réalité, la nature propre (connue par la raison) détermine la volonté, ainsi tout objet est une certaine fin pour la volonté. « Tout objet » : c'est-à-dire non pas seulement l'objet de l'acte extérieur, mais la fin ultime de la volonté, la béatitude³⁵³, et les fins (sous leur aspect de « moyen ») qui y conduisent, sont également objet de la volonté et ainsi principes de spécification en bien ou en mal³⁵⁴.

³⁵⁰ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 190-191. La différence entre le bien réel et le bien apparent n'est pas par hasard. Pinckaers, à la suite de saint Thomas, explique que la volonté est bonne si la fin visée par elle, donc son objet, est bon. Cette perspective exclut aussitôt l'opposition entre l'objet et la fin. Néanmoins, cela ne signifie pas non plus que si la fin visée est bonne la volonté l'est aussi quelle que bonne soit la fin. Si l'objet de l'acte extérieur, ce qui conduit à la fin, c'est-à-dire le moyen, est mauvais, ou si les circonstances ne sont pas convenables, l'acte entier sera corrompu. La fin n'est donc pas un élément subjectif, ou subjectivement interprétable, mais elle se situe dans la réalité de Dieu qui est le critère premier et ultime de la moralité de la volonté. Cf. *Ibid.*, p. 192-194.

³⁵¹ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 192.

³⁵² Cet aspect est très important : la volonté veut non seulement la fin, mais l'objet de l'acte extérieur, également présenté à elle par la raison, et cela suppose que la raison a une certaine connaissance de la nature propre de cet objet, tandis que la volonté, en étant « consciente », accepte ou refuse l'objet conforme ou contraire à la raison (droite).

³⁵³ En ce qui concerne la béatitude, il faut noter que Thomas fait une analyse brève du rapport entre la volonté humaine et les principes régulateurs de l'acte humain, notamment sa relation à la raison et à la loi divine. La première est considérée par Thomas comme la participation à l'intellect divin et ainsi à la loi éternelle.

³⁵⁴ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 192.

De la question de la fin ultime comme principe de spécification de l'acte humain découle une autre question, notamment si la bonté de la volonté dépend de sa conformité à la volonté divine (cf. q.19.a.9.). C'est un chef-d'œuvre de saint Thomas dont la vraie importance n'est pas de savoir si l'homme doit conformer sa volonté à la volonté de Dieu, car en principe c'est approuvé par tous ; l'article montre plutôt que dans la foi chrétienne la moralité se réalise dans une relation de personnes, entre l'homme et Dieu, et que l'idéal moral du christianisme est d'accomplir la volonté de Dieu, non pas en vertu d'une loi ou d'une obligation mais en vertu de la charité, la communication de la vie divine à l'homme³⁵⁵. Pinckaers n'hésite même pas à souligner que c'est un aspect presque complètement négligé dans la théologie morale moderne qui se manifeste dans le fait que selon la conception de la morale casuistique la loi morale exprime la volonté divine, et ainsi, sous le nom d'obligation, prend le pouvoir sur la volonté libre de l'homme³⁵⁶. Par contre, la morale de saint Thomas est marquée par la destination ultime de l'homme, par la béatitude et ainsi à Dieu. Étant le centre de cette destination, la béatitude reçoit une place éminente. La source de la vie morale ou de la moralité de l'acte humain n'est pas la volonté divine ; elle ne l'est qu'en sa relation au bien suprême. Et la question de savoir si l'homme doit conformer sa volonté à celle de Dieu sera donc résolue affirmativement, avec la précision que cette conformité se mesure par la recherche de la béatitude qu'il trouve dans la volonté de Dieu en tant que cette volonté fait un avec la bonté divine³⁵⁷. Et à l'encontre de l'obligation morale, la conformité de la volonté humaine à la volonté de Dieu est plutôt « un idéal proposé à l'homme dans toute son activité, car aucun acte n'échappe à l'orientation vers la fin ultime ; la séparation entre les préceptes et les conseils se trouve dépassée par cette perspective »³⁵⁸.

³⁵⁵ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 205.

³⁵⁶ Selon Pinckaers cette conception trouve ses racines dans la théologie de Saint Bonaventure qui disait que « Dieu veut que nous voulions ce qu'il commande et que nous ne voulions pas ce qu'il défend ». Cf. Pinckaers, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 204.

³⁵⁷ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 205.

³⁵⁸ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18-21*, p. 205-206. Nous pouvons ajouter que non seulement la séparation entre conseil et précepte est dépassée, mais aussi la théorie de l'« optio fundamentalis ». En effet, dit Pinckaers, le problème avec la conception volontariste de la théologie morale, outre qu'elle considère la volonté divine comme celle qui s'oppose à la volonté et à la liberté humaine, est qu'elle réalise cette conformité mentionnée sous la forme d'un asservissement. Par contre, dans la morale thomiste la conformité de la volonté de l'homme à celle de Dieu se réalise dans le rapport d'amitié entre l'homme et Dieu, comme Thomas dit à plusieurs reprises que l'amitié est la conformité de volonté des amis. Cf. *De veritate*, q.23.a.8.ad2 : « [...] amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem quam quoad ipsa volita ». L'accent n'est donc pas sur la question de savoir si l'homme accomplit pleinement une obligation et s'il « fait » ainsi la volonté de Dieu, mais bien plutôt, dit Pinckaers, dans un certain apprentissage et une amitié avec Dieu, qui permet à l'homme « d'accéder à une liberté supérieure, semblable à celle de Dieu ». Par conséquent, la perspective juridique des préceptes, et des commandements se substitue à une conception pédagogique divine dont le but est de révéler à l'homme la volonté amicale de Dieu et de rendre ainsi ses « sentiments semblables » à ceux de Dieu.

Pour répondre à la question de savoir comment la moralité de l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur se communiquent, il faut encore regarder la spécification de l'acte extérieur dont Thomas traite dans la question 20 de la *Prima Secundae*. Bien sûr, les deux actes de l'unique acte volontaire ne sont pas séparables. L'analyse que Thomas fait dans la question 20 demeure en connexion avec la question 19, comme avec le traité entier de la moralité. Pinckaers renvoie à l'évolution de Thomas sur ce sujet, car, comme nous l'avons déjà mentionné, tandis que dans son commentaire des *Sentences*, il considère comme accidentelle la relation entre l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur, dans la *Somme* il en parle comme d'une relation essentielle. Dans la question 20 il présente une étude détaillée et il cible les thèmes comme la hiérarchie de moralité de deux actes, leur relation de dépendance et la distinction entre leur qualité morale. Ces questions sont en fait, dit Pinckaers, le déploiement de son idée présentée déjà dans son commentaire des *Sentences*.

Cette affirmation se prouve tout de suite dans l'article 1 de la question 20, qui cherche à répondre à la question « *utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori* ». Thomas étudia déjà cette question dans son commentaire des *Sentences*, où il affirma la relation accidentelle entre les deux actes, car, dit-il l'acte extérieur est impéré par la volonté³⁵⁹. Dans la *Prima Secundae* la relation entre l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur est plus fine, sinon essentielle, mais cela n'exclut pas que l'acte extérieur ait aussi sa moralité propre, indépendante de celle de la volonté en tant que considéré *secundum se*. Dans le corpus Thomas explique que certains actes extérieurs peuvent être bons ou mauvais de deux manières. Ou bien selon le genre de l'acte et les circonstances considérés en soi, ou bien selon leur ordre à la fin qui est l'objet propre de la volonté, d'où il suit que le bien ou le mal venant de la relation de l'acte à la fin se trouve d'abord dans l'acte de la volonté d'où il dérive vers l'acte extérieur. Cependant, la bonté ou la malice que l'acte a en soi, à cause de sa matière et de ses circonstances, dérive non pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par conséquent, si l'on considère la bonté de l'acte extérieur le mode selon lequel la raison l'ordonne et le saisit, cette bonté précède la bonté venant de la volonté. Par contre, si l'on considère selon l'exécution, alors cette bonté suit la bonté qui vient de la volonté qui est son principe³⁶⁰.

³⁵⁹ Cf. *Super Sent*, II.d.40.q.1.a.4.c. : « [...] actus exteriores participant bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, in quantum tales actus sunt imperati a voluntate ».

³⁶⁰ *ST*, I-II.q.20.a.1.c. « [...] aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas[...]. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem [...]. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideratur bonitas exterioris actus

Dans l'acte extérieur on peut donc distinguer deux valeurs morales : en tant qu'il est ordonné à la fin visée par l'acte de la volonté, il a la bonté ou la malice *de cet ordre* à la fin, et ainsi cette bonté ou cette malice se trouve d'abord dans l'acte de la volonté ; mais si l'on considère la bonté ou la malice que l'acte extérieur a *secundum se*, due à la matière et aux circonstances, elle dérive de la raison, et de ce point de vue sa valeur morale précède celle de l'acte de la volonté. La moralité que l'acte extérieur reçoit de la volonté et celle qu'il reçoit de la raison, sont complémentaires³⁶¹. Nous voudrions ici souligner que Pinckaers, qui, à notre avis, manifeste avec un peu plus de faveur la spécification de l'acte humain à partir de la fin (à partir de l'acte intérieur de la volonté), note bien que les deux moralités sont complémentaires : « il est toutefois très important de les distinguer, car, si l'on veut rester fidèle à S. Thomas et à la vérité, pensons-nous, on ne peut pas réduire la valeur morale à la seule intentionnalité » risquant de mettre en question des éléments matériels et physiques de l'acte³⁶². Il souligne également l'importance de la raison pratique dont « l'acte propre est le choix »³⁶³. C'est la raison pratique qui connaît la fin de l'acte, et en fait même la fin ultime dont la volonté, dit Pinckaers, *a le sens naturel*. Néanmoins c'est la raison pratique qui dispose les éléments qui contribuent à la réalisation de l'acte extérieur et c'est à cause de ces éléments, et de leur extériorité que « cette partie de la moralité est plus directement rapportée à la raison ».

1.4.5. L'objectivité du jugement moral selon Pinckaers

Il peut être utile de faire un petit détour pour voir comment Pinckaers approche le rôle de la raison pratique et le jugement pratique dans l'agir moral. Comme nous consacrons un chapitre entier à l'étude détaillée de la raison spéculative et de la raison pratique ainsi qu'à leur relation dans l'acte moral, ici nous nous bornons aux interprétations du P. Pinckaers.

Comme le note Pinckaers, « l'acte propre de la raison pratique est le choix », et c'est la raison pratique qui connaît la fin de l'acte. Que veut dire tout cela ? Saint Thomas dans les questions 6–17 de la *Prima Secundae* présente une étude analytique sur les étapes de l'acte moral, et dans la question 13 il traite de la question du choix ou de l'élection. Il prend pour point de départ le nom d'élection dont le sens a quelque chose qui appartient à la raison et qui appartient à la volonté. La raison, souligne-t-il, d'une certaine manière précède la volonté et

secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis : sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius ».

³⁶¹ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18–21*, p. 208.

³⁶² Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18–21*, p. 208.

³⁶³ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains, I-II.q.18–21*, p. 207–208.

elle ordonne son acte en tant que la volonté tend vers son objet selon la raison. En effet, c'est la faculté de connaissance qui présente son propre objet à la faculté appétitive. C'est ainsi que l'acte par lequel la volonté tend vers un objet, matériellement considéré est l'acte de la volonté, mais considéré formellement, il est un acte de la raison. Dans ce cas la substance de l'acte comporte l'ordre reçu d'une puissance supérieure comme la matière comporte la forme. L'élection est substantiellement un acte de la volonté, non pas celui de la raison³⁶⁴.

Le choix est le carrefour de l'intellect pratique et de la volonté dans l'acte humain, et il se situe au milieu du processus de l'acte, directement après la délibération (s'il y en avait) et le consentement, et juste avant le commandement par la raison et l'usage actif par la volonté. Ici nous n'avons pas mentionné le jugement pratique qui, structurellement précède directement le choix, sans qu'il y ait une distinction réelle entre eux³⁶⁵. Dans la conception de saint Thomas le jugement pratique et l'élection sont indissociablement unis dans un seul acte, d'une telle manière qu'ils concourent pour constituer « quelque chose » (c'est-à-dire un acte d'élection en vue d'une fin visée), ils s'interpénètrent comme forme et matière. Autrement dit, Thomas attribue le choix à la volonté, mais considérés dans leur relation, il les ordonne comme matière et forme, et ainsi conçus, ils forment un seul acte dont les parties constituantes sont distinguables mais non séparables³⁶⁶. C'est une tâche ardue de montrer, lequel d'entre eux est le plus décisif dans l'agir moral. Bien que nous parlions ailleurs de la structure de l'acte humain nous esquissons en tableau cette structure pour illustrer de quoi il s'agit³⁶⁷ :

	Actes de la raison	Actes de la volonté	
	1. Connaissance simple	2. Vouloir simple	Concernant la fin
	3. Connaissance intentionnelle	4. Intention	

³⁶⁴ ST, I-II.q.13.a.1.c. « [...] in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim philosophus, in VI Ethic., quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius [...]. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae ».

³⁶⁵ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 352. C'est ce que saint Thomas exprime ainsi : « [...] conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet ; et dicitur sententia vel iudicium, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tamquam ad consequens ». Cf. ST, I-II.q.13.a.1.ad2.

³⁶⁶ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 425.

³⁶⁷ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 414. Ce tableau n'est pas identique à celui de J. Romiti (*De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus S. Thomae Aquinatis*) apparue en 1949, repris par D. Westberg en 1994 (*Right Practical Reason : Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*) qui est en usage parmi les philosophes et les théologiens. Voir le tableau de WESTBERG : *Right Practical Reason*, p. 119-120.

Ordre de l'intention ou du choix	5. Délibération	6. Consentement	
	7. Jugement pratique	8. Choix	
Ordre de l'exercice ou de l'action	9. Commandement	10. Usage actif ou volontaire	Concernant les moyens
	11. Usage passif ou impéré	12. Jouissance	Concernant la fin

Selon ce tableau, le jugement pratique et le choix ou l'élection relèvent donc de l'ordre de l'intention et ils sont le terme de la détermination de la raison pratique et de la volonté concernant les moyens en vue de la fin. Le commandement et l'usage actif appartiennent déjà à l'ordre de l'exécution. La relation de jugement pratique et le choix, surtout la question de la hiérarchie entre eux constitue un point problématique. Lequel de ces deux actes détermine l'autre ? Si l'on met l'accent entièrement sur le jugement pratique, en disant que c'est lui qui détermine l'acte concret, la question se pose de savoir quel est le rôle propre du choix et s'il n'est qu'une obéissance pure de la volonté au jugement pratique de la raison. Est-ce que ce choix peut être considéré comme un acte libre ? De l'autre côté, si l'on accorde l'indépendance du choix au jugement pratique, alors c'est lui qui perd son rôle et sa liberté, tandis que la volonté peut agir à son bon gré³⁶⁸. De l'un et de l'autre côté, il y a le danger de déterminisme ou de subjectivisme. Pour résoudre ce dilemme, Pinckaers propose la solution qui suit.

La volonté précède le jugement pratique en le « suscitant », car, comme nous voyons dans le tableau ci-dessus, pour qu'un jugement pratique se forme il faut qu'un vouloir simple et même une intention existent. Il y a donc ici déjà présent un certain amour qui se trouvera, « comme un jugement suprême »³⁶⁹ et également dans le jugement pratique. Cet amour n'est pas sans importance, car il reflète la disposition affective de l'agent. C'est en ce sens que Thomas cite Aristote : « Tel est chacun, telle lui paraît la fin »³⁷⁰. Les dispositions de la volonté, son état affectif influence donc directement le jugement pratique. Ce fait découle de la nature du bien, objet du jugement pratique, car, explique Pinckaers, le bien implique une relation de convenance ou répugnance par rapport à la volonté. Le jugement aura ainsi deux facettes : la réalité objective, présentée à la volonté et, la facette subjective, la volonté elle-même avec ses propres dispositions. Les deux facettes impliquent le jugement pratique : il sera déterminé à la fois par la réalité objective connue en sa réalité par la raison et par la subjectivité de la volonté, qui, en fait, n'est pas moins réelle que la réalité objective qui se trouve devant elle. C'est ainsi

³⁶⁸ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 423.

³⁶⁹ PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 115.

³⁷⁰ Ici nous n'entrons pas dans les détails, mais Pinckaers note que c'est en ce sens que Thomas parle des habitus en disant qu'ils inclinent les facultés de l'âme à l'agir. C'est-à-dire que les habitus, bon ou mauvais, font voir et considérer bon (ou mauvais) ce qui leur convient et ce qui est répugnant pour eux.

que le jugement pratique et le choix sont liés d'une manière indissociable. L'affirmation de la raison pratique – qu'il sera bon pour que la volonté le fasse – inclut l'estimation ou le consentement de la volonté : oui, cela est bon à faire³⁷¹. Pour s'exprimer un peu plus techniquement, on peut dire qu'à l'intérieur du jugement moral, auquel le choix est lié comme la matière à la forme, la raison et la volonté coopèrent conformément à leur objet formel, c'est-à-dire selon le vrai et le bien, pour discerner ainsi quel est le vrai bien à faire³⁷². Dans le moment où la volonté a fait le choix, à l'intérieur de l'acte, la raison pratique coïncide avec le choix volontaire³⁷³.

C'est ainsi qu'on peut exclure et le déterminisme et le subjectivisme arbitraire, car ce que la raison pratique « propose » à la volonté n'est pas un jugement tout à fait extérieur à elle, mais d'une certaine manière ce jugement relève de l'intérieur de la volonté, en tant que le jugement pratique et la volonté s'interpénètrent. Et la volonté non plus, ne peut pas ébranler le jugement de la raison pratique par sa disposition subjective³⁷⁴, car celui-ci lui offre une réalité, un jugement *objectif*.

Résumé

La complexité de la question de la spécification morale de l'acte humain est inévitablement apparue même dans l'interprétation du P. Pinckaers, ce que nous pouvons résumer comme suit : l'unique acte volontaire se forme par un acte double : l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur ayant chacun son propre objet à partir duquel ils reçoivent leur propre espèce morale : l'acte intérieur de la volonté est la fin, tandis que l'acte extérieur est ce *sur quoi* l'acte se porte directement.

L'objet propre de l'acte intérieur est la fin, et puisque l'objet propre de la volonté est le bien, autant qu'il s'agisse d'un bien *pas encore possédé*, la volonté le poursuit *sub specie finis*, mais elle ne l'atteint que par l'intermédiaire des autres facultés, avant tout par l'intelligence (spéculative et pratique dont nous parlerons ailleurs) et même par les membres corporels. La volonté ne peut pas donc tendre vers une fin sans l'intellect qui lui présente cet objet saisi par

³⁷¹ Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 424. Ou comme Pinckaers s'exprime ailleurs : la raison fait son jugement sur le bien dans son rapport à la volonté, qui, à son tour, désire le vrai comme son bien. Cf. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 115.

³⁷² PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 115.

³⁷³ PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 424.

³⁷⁴ En ce qui concerne les dispositions affectives de l'agent, Pinckaers reconnaît qu'elles exercent parfois une influence très forte sur l'acte humain, mais elles restent « au seuil de l'acte volontaire et libre ». Car l'essence de la liberté consiste dans le pouvoir de s'arracher au passé et à de telles dispositions affectives. C'est ainsi qu'on peut éviter de réduire l'acte humain à des éléments immuables dont on construirait après coup les actes mécaniques. Cf. PINCKAERS, « Notes explicatives », *Les actes humains I-II.q.6-17.*, p. 354-355.

lui-même en tant que vrai (ou en tant qu'« être ») et présenté à la volonté en tant que bien (possible ou « opérable ». C'est une *conditio sine qua non* du mouvement de la faculté appétitive³⁷⁵. Pour Pinckaers la finalité constitue le cœur de la moralité de l'acte humain, qui pourrait donner l'occasion à certains malentendus, en faisant penser que selon Pinckaers, la valeur morale de l'acte humain vient, en fin de compte, de la fin visée par l'agent. Pourtant, ce n'est pas le cas, comme le prouve ces quelques lignes que Pinckaers souligne dans son article « Le rôle de la fin dans l'action morale ». En effet, l'objet de l'acte extérieur a son rôle déterminant qui se manifeste seulement dans sa relation à la raison de l'agent. Point aussi crucial que le rôle de la fin visée.

La notion d'objet (de l'acte extérieur), qui est probablement le concept le plus ardu dans la théologie morale de saint Thomas, chez Pinckaers s'entend « au sens d'objet formel ». Nous avons vu que l'acte extérieur (impéré par la volonté) a pour objet ce *sur quoi il porte* (ce que Thomas appelle *materia circa quam*). Cet objet, bien entendu, n'a de valeur morale que et seulement s'il est volontaire, dont la nature finalisée est centrale pour Pinckaers, mais pas au sens que l'acte puisse être interprétable selon l'intention (c'est-à-dire le bon gré) de l'agent. Autrement dit, l'espèce morale qui vient de la fin visée par l'acte intérieur de la volonté garde sa primauté, mais cela ne signifie point que le jugement sur la valeur morale de l'unique acte volontaire soit confié à la subjectivité de l'agent. En effet, le caractère objectif de l'acte moral et sa valeur morale objective sont établis et assurés par le rapport de cet objet qu'il tient à la raison de l'agent, car la volonté, en tant que c'est elle qui commande ou « impère » l'acte extérieur, doit tenir compte de la nature de l'objet de l'acte extérieur. Les deux actes de l'unique acte volontaire contribuent donc à leur manière propre à la spécification de l'acte, et la qualité morale dépend ainsi à la fois de la fin visée par l'acte intérieur et de la nature de l'objet de l'acte extérieur connu par l'agent et ordonné à la fin visée.

En bref, dit Pinckaers, « le principe déterminant essentiel de la moralité de l'acte humain, est son objet » étant donné que la fin est aussi un certain objet, sans qu'il s'oppose à la fin : la notion d'objet dans l'analyse de saint Thomas inclut la fin, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la position de Thomas selon laquelle, encore une fois, l'objet est le principe spécificateur de la moralité.³⁷⁶

Dans l'interprétation de la doctrine de saint Thomas par Pinckaers l'espèce morale de l'unique acte volontaire se réalise donc par une double spécification : formellement il est

³⁷⁵ Cf. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas », p. 410.

³⁷⁶ Cf. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale chez Saint Thomas », p. 410.

spécifié par la fin, objet de l'acte intérieur de la volonté ; matériellement il est spécifié par l'objet de l'acte extérieur, sur lequel l'acte extérieur se porte.³⁷⁷

1.5. La théorie de la spécification des actes humains chez Pilsner, Long et Jensen

Dans les chapitres suivants nous présenterons brièvement trois auteurs qui ont contribué et qui contribuent toujours au débat délicat sur la question de l'objet moral et de la spécification morale des actes humains. Ces auteurs suivent attentivement non seulement la doctrine de saint Thomas, mais également l'enseignement de l'Église. Leur approche de la question des actes moraux, implicitement ou explicitement, montrent qu'ils s'appuient sur les directives de l'encyclique *Veritatis Splendor* auxquelles ils se réfèrent.

Tout d'abord, il faut mentionner le livre de Joseph Pilsner, entièrement consacré à la présentation de la question de spécification de l'acte humain à la lumière des œuvres de saint Thomas³⁷⁸. Le but de cet auteur n'est pas d'entrer dans la polémique sur la question des sources de l'espèce morale des actes humains, mais d'obtenir une vue plus précise de l'enseignement pas toujours évident de l'Aquinat sur cette question centrale. L'autre auteur bien marquant de nos jours est Steven A. Long, philosophe américain, dont le travail troublant avec sa perspective unique est apparu en 2007 et qui depuis ne cesse pas d'être la cible des discussions³⁷⁹. Le troisième auteur qu'on doit mentionner est Steven J. Jensen, dont l'analyse de l'acte moral apporte également une nouvelle approche du problème³⁸⁰, et qui peut être considéré comme le critique de premier plan de la théorie de Steven A. Long.

1.5.1. La spécification des actes humains selon Joseph Pilsner

³⁷⁷ PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action morale chez Saint Thomas », p. 410.

³⁷⁸ JOSEPH PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, Oxford University Press, 2006. Pilsner, outre qu'il offre une analyse très détaillée sur la conception de saint Thomas sur l'acte humain, il a le mérite de présenter la plupart des exemples non pas uniquement à travers de ceux dits classiques, notamment de l'adultère et du vol, mais aussi de la vie religieuse, des vertus, des péchés et d'autres domaines de la vie humaine.

³⁷⁹ STEVEN A. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, Sapientia Press of Ave Maria University, 2007, 2015, USA.

³⁸⁰ STEVEN J. JENSEN, *Good and Evil Actions, A Journey through Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2010.

Le livre de Pilsner³⁸¹ se construit autour de cinq expressions qui concernent directement l'acte moral dont quatre sont très familières, notamment l'objet, la fin, la matière³⁸² et les circonstances³⁸³. La cinquième est le motif, l'expression à laquelle on est un peu moins habitués³⁸⁴. Nous nous concentrerons brièvement sur la notion d'objet, ensuite nous présenterons comment Pilsner explique la conception de l'acte moral selon saint Thomas à partir de la fin prochaine et de la fin lointaine.

La fin peut être considérée comme la quatrième cause qui, avec la cause efficiente, prend ainsi une place marquante dans la compréhension de l'acte moral. Comme nous l'avons vu dans le chapitre consacré à l'étude du P. Pinckaers, l'espèce morale dépend particulièrement de la fin³⁸⁵, et il l'applique souvent pour déterminer ce qu'est un acte humain. Bien que Pilsner soit conscient de l'approche hylémorphique de l'acte moral chez saint Thomas³⁸⁶, il souligne que selon l'Aquinate les actes humains n'ont pas de forme substantielle qui déterminerait leur espèce. C'est pour cela qu'il cherche quelque chose capable de prendre le rôle de la forme dans

³⁸¹ À la manière de saint Thomas, Pilsner présente deux types fondamentaux de spécification, partant des créatures corporelles (non-intelligentes) en procédant aux actes humains et à leurs principes moralement spécifiant. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 30–46.

³⁸² Pour résumer, comment Pilsner conçoit la position de saint Thomas sur le rôle spécificateur de la matière dans l'acte humain, nous pouvons dire ce qui suit : La matière, par rapport à l'acte humain, est la matière *circa quam*, sur laquelle l'acte tombe, ou, ajoute Pilsner, ce que l'acte concerne. Thomas a deux manières de parler de la matière qui donne l'espèce morale. D'une part, la matière peut servir comme une prédisposition pour certaines formes substantielles que l'agent humain peut mettre au service de son acte moral. D'autre part, explique Pilsner, parfois Thomas dit que la matière est moralement spécifiante ou bien parce qu'elle a une aspect formel distinctif, ou bien parce que l'agent la veut comme fin. Outre la *materia circa quam*, selon l'Aquinate la *materia debita* joue aussi un rôle déterminant dans l'analyse de l'acte humain. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 141–171. Par rapport à la question de la spécification à partir de la matière, Pilsner (sans détailler) se réfère à l'étude de Hoffmann, qui, en plus de placer la pensée de Thomas dans son contexte historique, examine comment l'Aquinate développe son éthique en mettant l'agent au centre de la moralité et clarifie le rôle de la fin. Hoffmann montre, que chez Thomas la valeur objective de l'acte extérieur est assurée par la raison qui juge l'objet de l'acte et ses circonstances, selon qu'elles sont conformes ou contraire à la raison. Cf. TOBIAS HOFFMANN, « Moral Action as Human Action : End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus », p. 73–94.

³⁸³ Quant aux circonstances, ce sont les propriétés qui caractérisent d'une manière accidentelle et éventuelle l'acte humain. Dès qu'une circonstance est dite moralement spécifiante, elle prend un rôle essentiel dans la détermination morale de l'acte en question, ou, comme Thomas dit, elle est considérée comme une condition principale de l'objet moral. Autrement dit, une condition de l'objet est spécifiant lorsqu'elle contient quelque chose essentiel pour l'aspect formel de cet objet. Toutefois, cette approche des circonstances n'exclut pas le rôle de la matière ou de la fin, car, dit Pilsner, le but de l'acte humain (qu'il s'agisse de l'objet, de la fin ou de la matière) a une certaine relation essentielle à la raison droite. Et, bien que l'aspect formel de l'objet semble être le plus apte à décrire une telle relation ou fonction, il arrive que Thomas parle d'une différence dans la fin ou d'une condition de la matière, même s'il préfère la notion d'objet pour déterminer l'espèce morale de l'acte. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 172–199.

³⁸⁴ Le motif, explique Pilsner, c'est ce qui attire, stimule l'agent à l'agir. Bien que le motif ne se trouve que très rarement chez Thomas, Pilsner suggère plutôt, nous semble-t-il, qu'il s'agit de la fin lointaine de l'agent. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 5-6.

³⁸⁵ C'est la position de Pilsner aussi, car, comme il le dit, c'est le premier enseignement de l'Aquinate sur la spécification des actes humains. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions*, p. 47.

³⁸⁶ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 30–37.

l'acte humain³⁸⁷. Selon Pilsner c'est la raison pour laquelle Thomas arriva à la notion de fin pour saisir l'essence de l'acte moral, qu'il considère comme la *quasi* forme de l'acte dont ce dernier reçoit son espèce morale³⁸⁸. Par rapport à la notion de fin Pilsner présente la manière selon laquelle l'acte humain est spécifié par la fin, et il offre une analyse rapide sur les deux espèces fondamentales de l'acte moral, le bien et le mal.

La fin, explique Pilsner, est comme la forme de l'acte humain, non comme si la fin était une forme substantielle, mais parce qu'elle *est* une relation à l'acte humain. Dans l'acte humain le rôle de la fin consiste donc dans une fonction *quasi-formelle*, comparable à ce qu'une forme substantielle fournit aux créatures corporelles³⁸⁹. Grâce à cette analogie, il n'est qu'une seule étape pour arriver à l'espèce morale, car, continue Pilsner, l'Aquinat soutient que comme la forme substantielle est le co-principe primordial dans la détermination de l'espèce (naturelle), ainsi la fin aussi comporte un aspect formel, une *ratio*³⁹⁰, d'où les actes humains reçoivent leur espèce de bien ou de mal³⁹¹. Cette classification des actes humains en bien ou en mal se réalise par la mesure de la raison en tant que celle-ci concerne les fins. Lorsque la fin d'un acte humain est en accord avec la raison, il est moralement bon. Par contre, si sa fin est contraire à la raison, son espèce morale sera mauvaise³⁹². Cette division des actes humains concerne tous les actes humains concrets ou individuels, et elle est aussi essentielle, car, explique Pilsner, cette division est prise par rapport à ce qui est *per se* déterminant pour les actes humains. Autrement dit, cette classification ou division vient de la fin mesurée par la raison (et non pas par quelque chose accidentel)³⁹³.

1.5.1.1. Spécification par la fin : *finis proximus vel finis remotus* ?

Malgré la complexité de l'enseignement de saint Thomas sur la spécification de l'acte moral, Pilsner essaye d'établir une harmonie entre les sources de l'espèce morale. Pour cela il faut tout d'abord distinguer deux problèmes différents. L'un est la détermination de ce qui est essentiel

³⁸⁷ PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 2. Pilsner souligne que pour Aristote et saint Thomas, tout être corporel a deux principes, la matière et une forme substantielle. L'auteur se réfère au chapitre 3, où il élabore la relation de ces deux principes.

³⁸⁸ PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 3.

³⁸⁹ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 51.

³⁹⁰ Pilsner cite saint Thomas : « Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis », *Sent II*, d.40.q.1.a.1.c. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions*, p. 51.

³⁹¹ Pour voir comment Pilsner élabore cette spécification, cf. *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 51.p. 52–60.

³⁹² Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions*, p. 69., où il s'appuie sur le texte de SCG, III, c.8.n.8.

³⁹³ PILSNER, *The Specification of Human Actions*, p. 69.

pour un certain type d'action, c'est-à-dire, ce qui le rend *ce qui l'est*, par exemple qui fait d'un acte d'homicide un meurtre. L'autre problème à distinguer est l'espèce morale de l'acte lorsqu'il s'agit d'un acte où l'agent vise une fin en vue d'une autre, et les deux fins ont une relation moralement relevant de la raison droite³⁹⁴. Dans ce cas la fin dite lointaine n'est plus un caractère accidentel, mais il faut la considérer comme le but fondamental de l'agent, la *ratio* pour laquelle la fin prochaine est voulue.

Dans cette analyse la solution du premier problème est la condition pour répondre au deuxième, même s'il 'agit d'un acte qui contient plusieurs fins intermédiaires. Il faut donc déterminer si ces fins intermédiaires ont une relation distinctive à la raison droite, en mettant en considération la fin, l'objet, la matière, les circonstances ou même les motifs de l'agent. Néanmoins cette complexité ne contredit pas au premier abord l'analyse morale.

C'est un fait généralement connu que l'Aquinate distingue la fin prochaine et la fin lointaine, le *finis proximus* et le *finis remotus*. Bien que les textes de saint Thomas soient parfois vexants concernant le rôle de la fin dans la spécification, Pilsner montre que pour l'Aquinate le rôle déterminant est dû au *finis proximus*, car il identifie clairement le *finis proximus* (ou l'objet, ajoute-t-il) comme la fin qui est « déterminante pour la spécification de l'acte humain³⁹⁵. En effet, la fin prochaine peut être ordonnée à plusieurs fins lointaines. Néanmoins, si l'espèce morale de l'acte venait de la fin lointaine, la fin représentée dans ou par l'acte extérieur pourrait être assumée par n'importe quel type d'action. Or, dit Pilsner, il est impossible qu'un acte qui diffère essentiellement de la fin lointaine de l'agent, soit apte à assumer n'importe quelle espèce morale. La raison pour laquelle saint Thomas tient à ce que l'acte humain soit spécifié moralement par le *finis proximus* est donc claire³⁹⁶.

Pilsner montre qu'à partir de certains textes de l'Aquinate on pourrait conclure que l'acte humain est spécifié moralement exclusivement par la fin prochaine, mais parfois il dit que c'est la fin lointaine qui donne l'espèce morale à l'acte, en donnant à l'espèce qui vient de la fin prochaine : une espèce morale additionnelle et plus formelle. Pilsner souligne, que pour résoudre ce paradoxe, il faut voir que pour l'Aquinate il y a deux manières de comprendre l'acte humain, et sa conception de la spécification de l'acte dépend de la perspective selon laquelle il

³⁹⁴ La relation à la raison (droite) est un aspect fondamental dans la conception de la spécification de l'acte humain. McInerney lui aussi, détermine la notion thomassienne d'objet moral à la lumière de cette relation entre l'acte humain et la raison. Ce que Thomas appelle l'objet de l'acte, dit McInerney, est ce qu'on choisit de faire, ce qui rend l'acte ce qu'il est. L'objet moral est le processus naturel considéré non d'une manière abstraite, mais dans sa relation à la raison comme lui conformé ou répugnant. Cf. MCINERNEY, *Ethica Thomistica, The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996, p. 81.

³⁹⁵ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 219.

³⁹⁶ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St Thomas Aquinas*, p. 135.

approche la question. Les deux approches sont : 1) *secundum suam speciem* (ST, I–II.q.18.a.8.c.) en considérant l’acte en sa propre espèce sans la fin pour laquelle il a été posé ; 2) *secundum individuum* (ST, I–II.q.18.a.9.tit), considéré en sa réalité particulière, y compris la fin visée³⁹⁷.

Selon la première approche de l’Aquinat, certains actes (*secundum suam speciem*) peuvent être considérés comme moralement indifférents, car, explique Pilsner, un acte humain est spécifié selon la relation (*ordo*) de son objet à la raison. Selon la deuxième approche tout acte humain (considéré *secundum individuum*) a une espèce morale, à savoir pour deux raisons. 1.) Si un acte concret (même si *secundum suam speciem* il est indifférent) est la fin ultime de l’agent, l’acte est moralement mauvais, car il la prend à la place de Dieu qui est l’unique fin ultime de l’homme au sens strict. Si le même acte est accompli comme une fin prochaine, alors il est dirigé vers une fin plus lointaine. C’est-à-dire que la fin ultime de l’homme c’est Dieu, ou bien il choisit un alternatif, et alors n’importe quelle fin prochaine est choisie par l’agent, elle sera moralement bonne ou mauvaise selon qu’elle tend vers Dieu ou non³⁹⁸. Comme Pilsner montre, dans certains textes Thomas cherche les éléments qui sont nécessaires pour déterminer s’il y a des éléments plus particuliers qui spécifient un acte concret. Pour clarifier le problème, il considère ces « particularités » d’une manière abstraite qui l’aide à exclure les éléments non-essentiels, comme les fins lointaines auxquelles un acte concret peut être ordonné. C’est en considérant les actes humains de cette manière que Thomas arrive à la conclusion selon laquelle c’est la fin prochaine qui est moralement spécifiante, tandis que n’importe quelle fin lointaine ajoutée est superflue, car elle ne peut pas changer l’espèce qui vient de la fin prochaine³⁹⁹.

Pour savoir quelle fin lointaine fait une différence, il faut voir que lorsque la fin prochaine concrète est ordonnée à une autre fin (lointaine), l’espèce morale de l’acte est souvent reliée d’une manière *accidentelle* à une autre espèce d’acte⁴⁰⁰. Dans ce cas, la fin prochaine rend possible d’obtenir la fin lointaine ou elle élimine un obstacle⁴⁰¹. Par contre, la relation

³⁹⁷ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 234.

³⁹⁸ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 234–235.

³⁹⁹ Par exemple, explique Pilsner, dans le cas de meurtre la fin prochaine est formellement « d’enlever la vie d’une personne innocente ». Une telle fin est suffisante pour déterminer l’espèce morale de l’acte, et une fin lointaine même noble (aider un pauvre) n’y ajoute rien. Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 236.

⁴⁰⁰ Quelques-uns des textes de référence donnés par Pilsner : ST, I-II.q.18.a.7. ; I-II.q.88.a.3. Cf. encore la note de bas 39 ; PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 236.

⁴⁰¹ L’exemple classique est le cas du voleur qui en vue de sa fin (lointaine) commet l’adultère (fin prochaine). Les deux fins ne sont pas liées nécessairement : c’est l’agent qui ordonne la fin prochaine (le vol) à sa fin lointaine (l’adultère). Le vol lui crée une condition agréable et /ou il élimine l’élément (p.ex. la pauvreté) qui empêche l’agent de commettre l’adultère.

entre les deux fins est essentielle, lorsque l'une des fins (la fin prochaine) est nécessaire pour obtenir l'autre fin (lointaine).

Un autre aspect à partir duquel Thomas analyse l'acte se présente lorsqu'une fin concrète prochaine est déjà ordonnée à une fin concrète lointaine. Dans ce cas, se demande Thomas, quelle est l'espèce morale de l'acte ? En effet, Pilsner explique la conception de l'Aquinat, l'agent veut réellement toutes les deux fins, bien que l'une soit voulue en vue de l'autre, et que chacune de ces fins ait une relation spéciale avec la raison. Pourtant, il y a une certaine priorité entre elles. La fin lointaine est voulue *per se* et primordialement, tandis que la fin prochaine est voulue en raison de la fin lointaine, et son « existence » dépend de cette dernière. De plus, la fin lointaine imprime une certaine qualité formelle à la fin prochaine⁴⁰². Pourtant, la fin prochaine ne perd pas sa propre espèce, elle reste présente dans l'acte humain en question. La possibilité de la coexistence de deux espèces dans un seul acte vient du fait, dit Pilsner, que selon Thomas, lorsqu'une fin est désirée précisément en vue d'une autre fin, cette relation entre elles n'est plus accidentelle, mais essentielle. Autrement dit, ce que la volonté vise (la fin lointaine) et la voie (le moyen, la fin prochaine) par laquelle cette fin est obtenue, ne font qu'un seul objet de la volonté. On peut les séparer par l'abstraction, mais elles restent essentiellement un seul objet. L'adultère et le vol sont deux actes différents en les considérant *secundum suam speciem* et de ce point de vue ils se sont ordonnés accidentellement, mais ils sont liés essentiellement lorsqu'ils se sont ordonnés par un acte de la volonté (en un sens important, ajoute Pilsner, ils sont *unifiés*). Cet acte de la volonté est « le choix de telle ou telle 'chose' comme moyen en vue de telle ou telle fin »⁴⁰³.

1.5.1.2. L'objet moral selon Pilsner – conclusion

La manière la plus apte à saisir la notion d'objet moral est de considérer son rôle dans le contexte des facultés humaines et de leurs objets propres où l'acte moral se forme, dit Pilsner⁴⁰⁴. Comme chaque faculté humaine a son propre objet, la volonté l'a aussi, vers lequel elle tend. Saint Thomas distingue deux aspects de l'objet, l'un est formel, l'autre est matériel, et il identifie l'aspect formel comme constituant ou déterminant de l'objet moral⁴⁰⁵. Puisque la volonté occupe une place primordiale dans l'acte moral (bien que pas unique ou exclusive), son objet, le bien intelligible est aussi important, car il détermine la volonté et ses mouvements

⁴⁰² Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 237–238.

⁴⁰³ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 238.

⁴⁰⁴ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 99–100.

⁴⁰⁵ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 91.

rationnels. Autrement dit, la volonté est déterminée par un aspect formel du bien. C'est l'aspect formel qui permet à saint Thomas d'identifier l'élément moralement spécifiant⁴⁰⁶. Pilsner montre que pour Thomas, la fin est un objet, et tout objet peut être une fin⁴⁰⁷, pourtant, souligne-t-il, Thomas a une préférence quant au rôle de l'objet dans la spécification morale de l'acte humain. Selon Pilsner la raison de cette position est que l'objet a une particularité que la fin ne possède pas, et cette particularité n'est d'autre que l'aspect formel ou sa *ratio*⁴⁰⁸. La *ratio* relevant d'un acte est considérée précisément comme volontaire (ou comme un *actus rationis*) et c'est ainsi qu'il est comparé à la raison. L'Aquinatense montre, explique Pilsner, que cette comparaison révèle deux différences possibles (*differentiae* ou *rationes*) : l'objet est conformé à la raison ou il lui est contraire⁴⁰⁹. Lorsque l'agent considère un objet de la volonté, sa mesure est la raison droite pour comparer les différents biens intelligibles et leurs contraires. Selon Pilsner, c'est donc la *ratio* formelle de l'objet qui donne l'espèce (morale) à l'acte humain⁴¹⁰.

Selon Pilsner, en s'appuyant sur sa compréhension de Thomas d'Aquin, le caractère essentiel qui détermine le bien est son aspect formel, et c'est cet aspect formel qui détermine l'espèce de l'acte humain. Par exemple, l'aspect formel déterminant de l'adultère est « avoir un rapport sexuel avec la femme de l'autrui ». C'est le caractère intelligible de l'adultère⁴¹¹. L'aspect formel de l'acte permet à Thomas d'identifier ce qui est essentiel aux biens intelligibles et à leurs contraires. Selon Pilsner, bien que Thomas utilise parfois la fin pour expliquer certaines espèces plus particulières pour montrer comment les fins différentes déterminent les différents actes, la fin, contrairement à l'objet, ne contient pourtant pas par nature un élément formel qui rend plus précise la détermination de l'espèce de l'acte moral⁴¹².

⁴⁰⁶ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 91–133.

⁴⁰⁷ Cf. PILSNER, *Ibid*, Conclusion, p. 240. Cf. *ST*, I-II.q.19.a.2.ad1.; I-II.q.18.a.6.ad1; *Super Sent* I, d.38.q.1.a.1.ad4.; *Super Sent* II, d.24.q.1.a.3.c.; *De malo*, q.7.a.4.ad4.

⁴⁰⁸ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 241.

⁴⁰⁹ Dans l'exemple d'adultère : la *ratio* relevant de l'acte sexuel est précisément qu'il est considéré comme volontaire dans la comparaison de l'objet à la raison. La femme peut être considérée comme « sa propre femme » ou comme « non pas sa propre femme ». Ces deux aspects identifient la *ratio* de l'acte précisément en tant qu'il est volontaire. Cette « sa propre femme » ou « non pas sa propre femme », c'est-à-dire, la conformité ou non-conformité de l'acte à la raison fait partie intégrante de l'objet de l'acte volontaire. Cet aspect, souligne Pilsner, n'est pas quelque chose accidentel, mais bien essentiel à l'objet de la volonté en tant que comparé à la raison droite (dans ce cas par rapport à la vertu de tempérance). Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 106–107. Pilsner s'appuie sur *De malo*, q.2.a.4.c.

⁴¹⁰ Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 112. Il donne encore une analyse plus détaillée sur la nature de l'espèce. Cf. *Ibid*, 113-126. Une particularité du raisonnement de Pilsner est qu'outre des exemples d'actes vertueux, il admet un rôle important de l'acte, notamment, que l'acte se comporte comme un moyen proportionné pour des fins proprement humaines. p. 127.

⁴¹¹ PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 121.

⁴¹² Cf. PILSNER, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas*, p. 51. Ce raisonnement est très similaire à ce que O'Brien présente dans son commentaire sur la Somme de saint Thomas. O'Brien souligne que les réalités de ce monde ne sont des objets matériels ou formels objectifs que si et seulement si l'agent montre une certaine réceptivité par rapport à ces réalités et par ses actes il tend vers elles. Ce « mouvement de puissances » de l'agent est la base de « l'objectivisation » des réalités saisies. Dans un court chapitre consacré à l'étude de O'Brien sur la

1.5.2. Steven A. Long et la grammaire téléologique de l'acte humain⁴¹³

Parmi les livres consacrés aux débats sur la spécification morale de l'acte humain se trouve une œuvre unique en sa compréhension de ce sujet : « The Teleological Grammar of the Moral Act ». Ce livre est unique de deux manières. Tout d'abord, l'auteur essaye de pénétrer jusqu'aux racines de cette question, notamment à ses fondements anthropologiques ainsi qu'à la loi naturelle. En effet, Long lie, ou comme R. Cessario s'exprime, *relie* la théorie de l'acte humain et de la nature d'objet moral à la considération fondamentale de la loi naturelle, dont elles ont été trop longtemps séparées⁴¹⁴.

Le livre de Long présente une théorie de l'objet de l'acte moral à la lumière de la relation de l'acte à la raison humaine. Comme l'auteur le dit, l'aspect le plus formel de l'objet est la *raison* de son appétibilité en relation à la fin visée par l'agent. La forme ici veut dire non seulement *une partie* du total, mais *la forme* du total (de l'acte)⁴¹⁵. Étant donné que l'objet est formel au sens de la forme de l'acte entier, cela signifie non seulement l'appétibilité de cet objet, mais aussi l'acte lui-même et sa nature intégrale⁴¹⁶. La « raison d'appétibilité » est un facteur décisif, car c'est elle qui fonde la relation de l'acte intérieur de la volonté à l'objet (c'est-à-dire à l'acte extérieur). Sans cette *raison de l'appétibilité*, non seulement il n'y pas d'acte, mais, comme elle est la plus proche de l'intention de la fin, elle est constituée par sa relation à la fin. La partie la plus formelle de l'objet de l'acte extérieur est ainsi strictement liée à la fin (à l'objet de l'acte intérieur), pourtant elle n'est pas identique à la fin visée par l'agent. La partie la plus formelle de l'objet est donc la raison de son appétibilité, tandis que la partie dite matérielle de l'objet est constituée par l'acte lui-même, avec sa nature intégrale et ses effets propres. Néanmoins, la raison d'appétibilité, comme l'aspect le plus formel de l'objet ne rend pas négligeable ou irrévélante la nature intégrale de l'acte⁴¹⁷.

notion d'objet nous reparlerons de ce sujet. Cf. C. O'BRIEN, « Objects and Virtues », in *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, Vol 31., « Faith », 2a–2ae.q1–7. Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices & Glossaries, Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London and McGraw-Hill Book Company, New York, 1964, p. 178–185.

⁴¹³ STEVEN A LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, *Ibid.*

⁴¹⁴ ROMANUS CESSARIO, « Human Action and the Foundations of the Natural Law », *Nova et Vetera* 8, 2010, p. 185–189.

⁴¹⁵ LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 149. Long souligne qu'il ne faut pas penser que ce que l'objet signifie est entièrement formel, car cela supposerait que l'agent peut l'interpréter selon son intention. L'objet comme la forme du tout n'exclut point la nature intégrale de l'acte.

⁴¹⁶ Un aspect très important chez Long est que l'objet de l'acte moral inclut aussi sa nature intégrale et ses effets *per se*, car l'agent vise non pas uniquement la fin désirée, mais il choisit aussi délibérément et volontairement l'objet (l'acte qui est en vue de la fin visée) avec sa nature, ses caractères propres, par conséquence, avec ses effets *per se*.

⁴¹⁷ LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 15. Il n'est pas négligeable, que Long accepte la hiérarchie des fins, ce qu'il oppose explicitement à la conception des biens (des fins) incommensurables, tenu par exemple par G. Grisez, J. Finnis, J. Boyle ou Robert P. George dans leur théorie nouvelle de la loi naturelle.

Un autre aspect très important de la théorie de Long, et qui est *absolument nécessaire* à connaître pour comprendre son idée, est celui de la distinction faite entre le cas lorsque l'objet est ordonné à la fin visée *per accidens* et le cas où l'objet est ordonné à la fin *per se*, lorsque les actes en question s'unissent sous une seule espèce morale⁴¹⁸.

Pour le premier cas, cela signifie que l'objet choisi n'est pas ordonné par nature à la fin visée par l'agent, et, du point de vue de la fin, elle non plus ne requiert pas nécessairement l'objet concerné. C'est l'agent qui les met en relation *per accidens*, et s'il y a plusieurs actes concernés dans l'acte, on a affaire à plusieurs espèces disjointes. C'est ce que Long appelle *acte complexe*⁴¹⁹. Pour voir clairement de quoi il s'agit, il suffit d'évoquer l'exemple célèbre de l'Aquinat sur le voleur qui vole pour commettre l'adultère. Dans ce cas, ni le vol n'est ordonné par nature à l'adultère, ni l'adultère nécessite le vol. On peut voler sans vouloir avoir une relation sexuelle désordonnée, et on peut commettre l'adultère sans voler. Pour s'exprimer un peu plus techniquement, la théorie de Long se comprend ainsi : saint Thomas distingue les actes qui sont formellement indépendants grâce à leurs espèces séparées et les actes formellement unifiés sous une seule espèce. Dans le premier cas, où l'objet n'est qu'accidentellement ordonné à l'acte, l'acte est un acte complexe, car il s'agit de deux différentes espèces et ni l'une ni l'autre ne tombe sous l'autre espèce⁴²⁰.

⁴¹⁸ Le texte de base sur lequel Long s'appuie : *ST*, I-II.q.18.a.7.c. Long considère ce texte trop négligé par les moralistes, et il est vrai qu'on ne trouve que avec peine des commentaires de cet article. Même Cajetan n'y ajoute aucun mot. La théorie de S. Long repose presque exclusivement sur cet article. Comme il le dit, là ce trouve un enseignement fondamental sans lequel on risque de mésinterpréter les autres textes de saint Thomas. Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 91–97. ; voir encore la réponse de Long à Jensen, où il souligne que sans connaître ce qu'est l'unité naturelle de l'acte humain, on ne peut pas connaître ce qu'est un acte humain, par conséquent on ne peut pas connaître l'espèce moral des actes humains non plus. Cf. LONG, « Response to Jensen on the Moral Object », *Nova et Vetera*, (En), Vol.3., No.1., 2005, p. 101–108, [p. 102–103].

⁴¹⁹ Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 150.

⁴²⁰ On pourrait reprocher à Long d'avoir utilisé dans sa thèse thomiste une expression non-thomasiennne, notamment celle « d'acte complexe ». Néanmoins, elle peut être justifiée en considérant le raisonnement suivant : si l'objet est *per se* ordonné à la fin, on a affaire à un acte simple, dont l'espèce peut être déterminée à partir de la fin visée (l'objet de l'acte : fin prochaine ; p. ex. introduire un tube dans la trachée d'un patient ayant de problème grave de respiration (objet de l'acte ou fin prochaine) en vue de le tenir en vie (fin lointaine). Dans le cas de l'acte simple la fin naturelle de l'objet de l'acte coïncide avec la fin visée par le médecin. Le tube de trachée (objet non-animé) est ordonné à la respiration artificielle, et la fin visée du médecin est de sauver la vie du patient. Cependant, il arrive qu'on ne puisse atteindre la fin visée que par plusieurs objets requis par nature par la fin. Autrement dit, il y a de situations où plusieurs objets sont ordonnés *per se* à la fin visée. Évidemment, cela suppose que l'agent (ici le médecin) connaisse l'espèce naturelle de ces objets qui les rend aptes à être des *composants d'un acte simple*. Cela signifie que même s'il y a plusieurs objets qui contribuent à l'acte, celui-ci, en raison de la fin *per se* ou *nécessairement* visée, demeure « formellement » simple. Par contre, si l'acte n'est pas *per se* ordonné à la fin, mais qu'il assume le rôle de l'objet (*quod est ad finem*) par lequel l'agent veut atteindre la fin, c'est un *acte complexe*, car ici il y a au moins deux actes différents, ayant chacun sa propre nature dont la finalité ne coïncide pas ; c'est l'agent qui ordonne l'un à l'autre accidentellement (donc pas *per se*). L'acte dont l'objet (fin prochaine – voler) est accidentellement ordonné à la fin lointaine (séduire une femme) est un acte « formellement » complexe, car les espèces morales qui viennent de la fin ne contiennent pas essentiellement l'espèce qui vient de l'objet. Selon la théorie du Prof. Long, le cœur de l'acte humain est l'ordonnance « per se ». En effet, dit-il, si tout ce qui pourrait devenir un objet moral ne peut être ordonné qu'accidentellement à la fin, on n'avait aucune raison d'agir, car il n'y avait rien qui se tenait à quelque chose par nature. Et c'est exactement cela pour lequel il est absolument

Dans le cas où les actes concernés sont unis sous une seule espèce morale, il s'agit d'un objet qui est *per se* ordonné à la fin. Or, ici l'espèce la plus déterminante dérive de la fin, tandis que toutes les autres espèces qui dérivent de l'objet tombent sous l'espèce dérivant de la fin⁴²¹. Dans ce cas Long parle des actes dits « simples », unis par un ordre *per se* en vue d'une fin concrète. L'objet de ces actes sont essentiellement contenus sous l'espèce qui vient de la fin visée. Le fait qu'un acte est simple ou complexe n'est pas pris exclusivement du point de vue matériel, mais il faut le comprendre surtout du point de vue formel⁴²². Autrement dit, l'espèce qui vient de la fin n'est déterminante dans la spécification morale de l'acte *que et seulement que* si l'objet est *naturellement* ou *per se* ordonné à la fin⁴²³, et l'espèce qui dérive de l'objet tombe sous l'espèce la plus formelle et déterminante qui résulte de la fin⁴²⁴. Le cas où l'objet est *per se* ordonné à la fin, déterminant ainsi l'espèce morale de l'acte, signifie que pour identifier cette espèce morale, il faut recourir à la téléologie naturelle, à partir de laquelle on peut décrypter la grammaire de l'acte moral en question. Ce qui rend possible la lisibilité de cette grammaire est le fait que l'objet de n'importe quel acte humain (simple ou complexe) a sa propre espèce morale ayant chacun aussi sa propre espèce naturelle. En effet, la téléologie

nécessaire de mettre en considération dans l'analyse des actes moraux la téléologie naturelle des « êtres » qui participent ou contribuent à l'acte moral. Cf. LONG, « Natural Law, the Moral Object, and the Humanae Vitae », in : *Ressourcement Thomism, Sacred Doctrine, the Sacraments & the Moral Life*, Ed. by Hütter, R. & Levering, M., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, p. 285–311. [p. 308].

⁴²¹ Quant à l'ordre de l'objet à la fin, Long explique que les expressions « *per se* » et « *per accidens* » se réfèrent à des actions et non pas à des substances, donc elles apparaissent dans le cadre de l'ordre de l'intention de l'agent moral, et elles appartiennent à la relation de l'objet choisi, à l'acte extérieur ordonné à la fin visée. La *perseité* d'un objet en relation à une fin concrète suppose que : ou bien cet objet, cet acte extérieur est choisi sous la *ratio* de cette fin ; ou bien c'est la fin elle-même qui requiert tel ou tel objet, tel ou tel acte extérieur ; ou bien encore c'est l'objet même qui tend par sa propre nature vers telle ou telle fin. Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 30. La théorie de S. Long sur la spécification de l'acte humain repose primordialement sur la relation entre l'objet et la fin. C'est un aspect central à partir duquel il élabore sa propre conception. Les critiques disent que, bien que Long insiste et bâtit sa théorie sur l'idée selon laquelle l'ordre *per se* est présent non seulement dans les moyens nécessaires (pour obtenir une fin), mais aussi dans certains actes qui ont une disposition vers certaines fins, cette ordonnance *per se* ne se trouve pas chez l'Aquinat. Mais nous pouvons reconnaître d'abord, que même si une idée ne se trouve pas dans l'enseignement de saint Thomas, cela ne signifie pas qu'elle ne soit pas bien fondée. Deuxièmement, une idée peut être présente d'une manière implicite, et c'est exactement ce qui se passe dans ce cas, comme le montre Long. En effet, il s'agit de deux éléments principaux de l'acte moral (l'objet de l'acte extérieur et la fin visée), et le fait qu'il y ait une relation entre eux devrait être manifesté spéculativement. Il est impensable que leur relation soit sans fondement. La raison pour laquelle saint Thomas n'a pas parlé explicitement de ce fondement dans l'article 7. de la q.18. de la *Prima Secundae* est que cela se trouve implicitement dans l'affirmation de la relation *per se*, ou bien parce que l'objet tend par lui-même à la fin (une scie coupe par nature, par exemple), ou bien parce que c'est la fin qui requiert tel ou tel objet (pour traverser l'océan on a besoin d'un bateau ou d'un radeau même le plus rudimentaire). Étant donné qu'il s'agit de deux éléments, leur relation devrait être ou bien *per se* ou bien *per accidens*. S'il n'y a aucune relation entre eux, on ne peut pas parler de l'acte humain. La relation *per se* de l'objet à la fin concerne la relation de la nature de l'acte choisi à l'intention de l'agent moral. Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 31–39.

⁴²² LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 151.

⁴²³ Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 150.

⁴²⁴ LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 150.

naturelle est essentielle aussi bien pour connaître l'espèce morale de l'acte que pour distinguer les actes simples et les actes complexes.

Dans la théorie de Long la nature intégrale de l'acte moral n'est pas un facteur marginal. C'est elle que l'acte extérieur incorpore et qui représente ce que l'acte *est* en relation à la raison. Il faut bien voir ici que cette nature intégrale de l'objet est une réalité que l'agent doit au moins rudimentairement connaître et savoir si par tel ou tel objet (acte) il peut obtenir la fin visée. C'est cet aspect qui rend désirable et conduit à choisir l'objet et qui est – dans le cas d'un acte simple – le plus formel de l'objet moral. C'est cette connaissance de la nature intégrale de l'objet grâce à laquelle l'agent est moralement responsable pour la *nature* de son acte délibérément choisi.

La considération de la nature intégrale de l'objet, outre, ou plus exactement grâce à son caractère réaliste, est importante pour ne pas se soumettre à l'intentionnalisme moral. En effet, celui-ci est incliné à négliger le fait que lorsque l'agent moral choisit un certain acte en vue d'une fin, il choisit également volontairement, délibérément un acte avec sa propre nature et ses propres caractères ou effets. Cette approche met l'accent plutôt sur l'intention et sur la fin de l'agent, en disant que l'objet et ses effets ne sont pas visés directement. Le reproche de Long envers les théories téléologiques et proportionnalistes vise leur position selon laquelle on ne peut pas moralement qualifier un acte à partir de son objet sans mettre en considération les conséquences, l'intention et la fin pour laquelle l'acte a été accompli, néanmoins ils négligent la nature propre de l'objet de l'acte concret⁴²⁵.

Le livre de Steven Long se trouve bien sûr au cœur des débats sur l'objet moral et il a reçu des critiques aussi sérieuses que considérables, parmi elles la plus vive et profonde est sans doute celle de Steven Jensen dont nous parlerons bientôt⁴²⁶. Nous soulignons ici que l'accent mis sur la connaissance intégrale de l'objet choisi n'est pas une approche dite physicaliste en soi. Ce que Long veut mettre en lumière c'est que dans la détermination de l'espèce morale de l'acte humain on ne peut pas négliger la nature propre de l'objet⁴²⁷, qui est souvent un acte

⁴²⁵ Cessario souligne que la thèse de Steven A. Long sur le rôle de la téléologie naturelle et la relation de la raison soutient fortement l'enseignement de l'encyclique *Veritatis Splendor*. Cessario ajoute encore que le proportionnalisme et le conséquentialisme ne considèrent l'acte que comme un amas d'accidents où même la fin n'est pas distinguée des conséquences. Dans la théorie thomasiennne que suit Long les éléments de l'acte humain reçoivent leur place et leur rôle réel, en les mettant en relation à une hiérarchie normative des fins. Cf. « Human Action and the Foundations of the Natural Law », p. 188.

⁴²⁶ Steven A. Long répond systématiquement aux critiques et aux arguments élevés en face de sa thèse. Cf. *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 32–55 et les réponses adressées directement à Steven J. Jensen : STEVEN A. LONG, « Response to Jensen on the Moral Object », *Ibid*, p. 101–108.

⁴²⁷ La téléologie naturelle nous montre quelque chose de la capacité « physique » de l'acte choisi comme moyen en vue d'une fin visée. Par exemple, une scie inclut dans sa propre nature la « capacité de couper ». S'il s'agit d'un agent moral (conscient de son acte) qui décide de caresser le cou de son prochain avec une scie, alors cela suppose

concret accompli en vue de la fin visée. Évidemment, Long reconnaît que les caractères naturels de l'objet en eux-mêmes ne donnent pas l'espèce morale à l'acte, mais en les considérant selon leur relation à la raison, ils la donnent, et c'est ainsi qu'ils prennent une place décisive parmi les éléments moralement déterminants. Tout cela est comparable à la question des sacrements dont la matière est une condition *sine qua non* de la validité du sacrement assisté. Il n'est pas difficile de voir l'arrière-fond hylémorphique de la thèse de Long, qui, à notre avis, est en accord avec celle de saint Thomas d'Aquin. En effet, si nous voulons vraiment voir l'espèce morale de l'acte, dit Long, le premier pas à faire est de déterminer s'il s'agit d'un acte simple (où l'objet est *per se* ordonné à la fin) ou d'un acte complexe (où l'acte n'est ordonné que *per accidens* à la fin), c'est-à-dire voir si l'acte est formellement unifié sous l'espèce qui vient de la fin, ou bien il s'agit de deux ou de plusieurs actes ayant chacun sa propre espèce due au fait que ces actes ne sont qu'accidentellement ordonnés à la fin visée.

Au centre de la thèse de Steven Long se trouve la relation de l'objet de l'acte extérieur à l'objet de l'acte de la volonté, à la fin, dans laquelle le premier est pris en sa totalité, avec sa nature intégrale, avec ses propres effets *per se*, l'acte en lui-même, y compris sa raison d'appétibilité (pour laquelle il est choisi) qui assure l'aspect formel de l'acte total, tandis que la nature intégrale de l'objet constitue l'aspect matériel de la totalité de l'acte extérieur⁴²⁸.

1.5.3. Steven J. Jensen : L'ordre téléologique de l'acte humain

Le livre de Steven J. Jensen⁴²⁹ est une œuvre synthétique de haut niveau, consacrée à l'analyse de l'acte moral, fondée sur les textes de saint Thomas, et à la question de spécification de l'acte moral. L'auteur donne une attention particulière à la question de l'intention⁴³⁰ et celle de la téléologie des actes humains.

L'un des points les plus importants dans l'étude de Jensen est de montrer sur quelle base l'ordre de la raison s'enracine dans le cadre de la téléologie. Pour élaborer sa théorie sur la spécification des actes moraux, Jensen place d'abord les piliers de sa théorie dont la base

qu'il connaît la nature propre de la scie (apte à couper) et il est conscient de l'effet propre de cet acte, qui sera non pas un acte d'amitié mais une insulte physique imputable à l'agent libre.

⁴²⁸ Cf. LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 54–55.

⁴²⁹ STEVEN J. JENSEN, *Good and Evil Actions, A Journey through Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, 2010.

⁴³⁰ Jensen montre que les théories des dernières cinquante années sur la nature de l'intention peuvent être résumées selon trois vues : la vue dite large ou l'intention-concomitante (*broad view*) qui inclut presque tous les éléments prévus de l'intention, y compris les circonstances ou les effets secondaires comme le bruit ; la vue dite étroite ou l'intention-fin (*narrow view*) n'inclut que la fin visée, sans le moyen choisi et les conséquences, etc. ; la vue dite moyenne ou l'intention-moyen (*middle view*) englobe aussi bien la fin que les moyens sans les effets secondaires et les conséquences prévues. Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 45–72.

consiste dans la distinction de deux ordres de l'acte humain. Ces deux ordres font un puzzle de deux-pièces⁴³¹ dont l'un est ce que l'agent donne à son acte, tandis que l'autre est ce que la raison devrait avoir par rapport à l'acte concret en question. Dans l'identification de l'espèce morale d'un acte, le rôle crucial est l'ordre à un bien concret que l'agent veut introduire en une certaine « matière ». Par exemple, dans l'homicide la forme naturelle introduite est la mort. Néanmoins, cette forme naturelle implique la subordination ou « l'usage » de la personne tuée en vue d'une fin visée⁴³². Cet usage rend l'acte mauvais en raison du fait qu'une personne humaine n'est pas un « matériel convenable d'être usé »⁴³³. Dans un tel cas l'agent introduit certain changement en la personne « sur laquelle » il agit. Étant donné que ce changement est une blessure, il ne peut être considéré comme un bien de cette personne. Du point de vue de l'acte cela signifie que le but de l'acte n'est pas le bien de la personne, il vise un autre bien, qui consiste dans l'usage de cette personne. Néanmoins, la personne concernée demeure un « matériel » inconvenable pour cet acte. Par les exemples de bestialité, de mensonge, etc., Jensen explique que lorsque l'agent choisit un acte visant une certaine fin, et il l'accomplit sur un « matériel inconvenable », le choix de cet acte n'est pas accompli *en raison de* l'ordre naturel du « matériel » choisi, mais plutôt *malgré* cet ordre, considéré comme un obstacle à la fin visée. Par exemple, dans le cas de bestialité, où l'acte *devrait* être ordonné à une nouvelle vie humaine, actuellement il est ordonné à une autre fin, le plaisir sexuel. Il ressort qu'ici l'animal n'est pas un matériel convenable pour l'activité de sexualité humaine. Cet exemple nous aide à voir les deux éléments fondamentaux de l'approche thomasienne de la spécification de l'acte moral⁴³⁴. L'un est l'ordre que l'acte a actuellement, l'autre est ce que l'acte devrait avoir. Si les deux ordres coïncident, l'acte est moralement bon, s'ils sont en conflit, l'acte est moralement mauvais⁴³⁵. C'est ce que Jensen appelle le rejet de l'ordre naturel, et puisqu'il s'agit ici des actes moraux, on voit ici en même temps une erreur naturelle (le rejet de l'ordre naturel) et une erreur volontaire (étant en question des actes délibérés)⁴³⁶.

Pourquoi est-il important moralement que l'agent refuse ou non l'ordre naturel, et pourquoi ne pas mettre cet ordre de côté lorsqu'il nous empêche d'obtenir une fin visée⁴³⁷? Parce que, dit Jensen, en refusant l'ordre naturel, l'agent refuse un bien humain. Lorsque quelqu'un agit de façon moralement mauvaise, l'ordre que l'acte devrait avoir (qui en fait est

⁴³¹ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 130.

⁴³² JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 225.

⁴³³ Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 226.

⁴³⁴ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 246.

⁴³⁵ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 246.

⁴³⁶ Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 240–247.

⁴³⁷ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 248.

un bien humain et rend la personne bonne) est considéré comme un obstacle devant l'acte mauvais (p.ex. bestialité) accompli en vue d'une fin perverse (p.ex. le plaisir qu'il espère obtenir). Donc l'agent doit éliminer cet ordre et le remplacer par un autre, car l'ordre du bien humain, constituant un obstacle pour l'agent, est considéré comme un certain mal.

Quant aux deux ordres de l'acte humain, Jensen les explique de la manière suivante :

La direction téléologique qui relève de sa nature – c'est l'ordre que l'acte devrait avoir. Par exemple, dans le cas de l'adultère l'ordre de l'acte sexuel devrait diriger l'activité vers une nouvelle vie – cet ordre vient de la nature (conçue ici comme *un agent premier* – c'est donc l'ordre que l'acte devrait avoir). Comme Jensen l'explique, cet ordre-là relève de la téléologie « d'un agent plus élevé »⁴³⁸, et il a une relation à l'intention qui se manifeste dans les actes moraux. Or, dit l'auteur, lorsque quelqu'un veut utiliser ses organes sexuels, alors il tend à les utiliser par un acte qui est ordonné vers une vie nouvelle. Que l'agent le veuille ou non, cette vie nouvelle, qu'il essaye d'empêcher ou de ne pas réaliser cette fin, cela peu importe, car il choisit un acte qui est ordonné à une vie nouvelle, et même s'il agit sur une matière inapte à la procréation d'une vie nouvelle (p.ex. dans le cas de bestialité), il est indéniable qu'il reconnaît cet ordre téléologique⁴³⁹.

L'autre ordre est ce que l'acte « a » actuellement, et il ne dépend pas de la téléologie. En effet, c'est la direction concrète qui relève de la délibération et de l'intention de l'agent et qui dirige l'acte vers une *certaine* fin et matière – c'est l'ordre que l'acte prend, et ou bien il est conforme à l'ordre téléologique, ou bien non. Dans le cas de bestialité l'ordre de l'acte dirige la faculté sexuelle sur un animal, donc l'acte se porte sur une matière inapte à la procréation d'une nouvelle vie humaine, par conséquent, l'acte sera moralement mauvais. Cet ordre est comme *un agent second* qui – dans le cas d'un acte moralement mauvais - ne parvient pas à être mû par l'agent premier (par la nature). C'est l'ordre que l'acte a à partir de l'intention et de la délibération de l'agent.

Jensen attire l'attention sur le fait que les discussions contemporaines ne mentionnent que très rarement la distinction entre ces deux ordres, parce qu'ou bien elles l'ignorent, ou bien elles en font un seul ordre, en mettant l'accent sur l'ordre qui relève de l'intention et de la délibération⁴⁴⁰. L'aspect négligé se présente, dit Jensen, lorsque l'agent conçoit un certain acte, alors il faut qu'il reconnaisse la nature de son acte. La délibération, qui appartient à la raison pratique, forge des liens entre les éléments et les conditions de l'acte, donc la raison prend un

⁴³⁸ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 278.

⁴³⁹ Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 278.

⁴⁴⁰ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 301-302.

rôle décisif dans l'ordre de l'acte⁴⁴¹. Pourtant, sa participation ne lui permet pas de former arbitrairement des actes car la nature des choses qui sont engagées à l'acte la limitent et d'une certaine manière contraignent ses possibilités. En effet, elle ne peut pas négliger certaines étapes de son acte. Par exemple, un soldat qui est en train de faire exploser un pont sur lequel un enfant joue, ne peut pas espérer qu'en faisant exploser le pont, il peut éviter la mort de l'enfant. La raison ne peut pas sauter les connexions causales que la raison pratique a forgées par la délibération entre les causes et la fin⁴⁴². Dès que la raison a saisi un certain acte, elle doit reconnaître au moins passivement aussi les propriétés de cet acte. L'agent ne peut pas les mettre de côté ou les éliminer en disant que ces aspects ou étapes de son acte ne font pas partie de son intention⁴⁴³. En fait, n'importe quel caractère de l'acte peut donner une espèce, pas seulement ceux qui sont formellement visés. C'est pour cela que la matière prise pour l'acte visé doit être convenable, appropriée non seulement à l'ordre qui relève de la délibération, mais aussi à l'ordre téléologique. Autrement dit, conclut Jensen, l'intention n'est pas la seule formalité qui spécifie l'acte, car celui-ci reçoit son espèce aussi de l'harmonie ou de la disharmonie des deux ordres⁴⁴⁴. L'espèce morale de l'acte vient de l'ordre à certaines fins ou objets, mais cet ordre doit être considéré à la lumière de sa relation à la raison, c'est-à-dire en relation à l'ordre téléologique à la fin, ce que la raison vise à introduire. Lorsque l'agent veut agir sur quelque chose, alors il vise de le diriger à certains biens en vue d'un bien utile ou bien pour participer à ce bien. En même temps, dit Jensen, la raison dirige téléologiquement l'acte vers certains biens humains⁴⁴⁵.

Il reste encore pour Jensen à savoir comment l'agent dirige son acte sur une matière apte ou inapte. En effet, l'acte extérieur est accompli par l'intention et conçu par la délibération. C'est donc la question véritable de la spécification morale des actes humains. Jensen se met à présenter la conception thomasienne de ce sujet. Selon Jensen ce n'est pas l'intention qui lie l'acte et ses conséquences, mais l'acte lui-même qui connecte l'intention et ce qui distingue

⁴⁴¹ Bien sûr, l'intention aussi, a son propre rôle, car les actes extérieurs reçoivent leur direction de l'intention, et de ce point de vue il est vrai que l'intention donne l'espèce aux actes moraux, mais une fois l'acte conçu, l'intention n'a plus influence sur lui, car c'est de la raison pratique qu'il reçoit sa direction. Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 83-84.

⁴⁴² Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 90-91.

⁴⁴³ Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 83-84 ; Ce raisonnement est très similaire à celui de Steven Long qui met l'accent sur la connaissance de la nature intégrale de l'acte en question. Cf. encore : p. 301-302.

⁴⁴⁴ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 302.

⁴⁴⁵ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 305.

l'acte extérieur conçu et l'acte extérieur accompli⁴⁴⁶. L'acte extérieur constitue l'objet propre de l'intention⁴⁴⁷.

Selon saint Thomas l'acte humain est bon ou mauvais selon son espèce. Pour montrer, comment se passe la spécification morale de l'acte humain, Jensen présente d'abord la question des moraux absolus, c'est-à-dire le cas lorsqu'un acte est mauvais en son espèce indépendamment des circonstances et de l'intention, sans exception⁴⁴⁸. Lorsque l'ordre d'un acte envers une fin relève de la nature, on peut découvrir des normes sans exception, car la nature ne peut pas être mise à côté. Néanmoins, certaines normes sont plus au moins flexibles, dit Jensen, car, bien que l'ordre de l'acte en question soit fixé, la nature de la matière sur laquelle l'agent agit, est changeable (par exemple dans le cas de la possession d'un certain bien, par exemple d'une maison). Mais il arrive aussi que ni l'ordre de l'acte ni la matière ne soient pas flexibles. Par rapport à cet aspect, Jensen souligne que l'intention ne donne pas l'espèce à l'acte moral, bien que l'espèce vienne de ce qui est visé. Pourtant, dit-il, l'opinion selon laquelle les actes reçoivent leur espèce de l'intention est tacitement acceptée. Derrière cette conception se trouve l'effort de déterminer l'espèce de l'acte en question et le focus se glisse à la formalité sous laquelle quelque chose est visé⁴⁴⁹. Dans cette perspective la nature physique perd sa nature pertinente du point de vue de la spécification morale de l'acte, et ainsi l'agent peut réinterpréter son propre acte. Pourtant, si l'on reconnaît la nature de l'acte et sa matière, on voit clairement la faiblesse de l'intention considérée comme principe de spécification. Autrement dit, lorsqu'un acte est saisi, ses caractères propres (en fait la nature « physique » de cet acte) doivent être au moins passivement reconnus et ils ne peuvent pas être éliminés simplement en disant qu'ils ne sont pas visés par l'agent⁴⁵⁰. Il faut ajouter encore que n'importe quel caractère peut donner l'espèce, et non seulement ceux qui sont volontairement visés. Pour que l'acte soit moralement bon, il est nécessaire donc que la matière sur laquelle l'agent agit, convienne non seulement à l'ordre qui vient de l'intention et de la délibération de l'agent, mais aussi à l'ordre téléologique de l'acte, ou si l'on veut, à son ordre naturel.

Après avoir vu la théorie de Steven Jensen, il nous faut consacrer un chapitre sur l'encyclique *Veritatis Splendor*, car dans les débats autour de la notion d'objet moral ce

⁴⁴⁶ Selon Jensen, les deux facettes de l'acte extérieur ont chacune leur propre relation à l'intention. L'acte extérieur conçu donne l'espèce à l'intention à la manière d'un objet, tandis que l'acte extérieur accompli est spécifié par l'intention. Cf. *Good and Evil Actions*, p. 76.

⁴⁴⁷ Cf. JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 74.

⁴⁴⁸ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 279.

⁴⁴⁹ Par exemple dans le cas de l'homicide, il est à déterminer si la mort a été visée comme une fin ou comme un moyen. Cf. Jensen, *Good and Evil Actions*, p. 299.

⁴⁵⁰ JENSEN, *Good and Evil Actions*, p. 302.

document ecclésial joue un rôle central. Implicitement ou explicitement, au long de l'enseignement de l'encyclique, les moralistes et les philosophes moralistes se rangent contre ou pour, avec des positions souvent bien fondés et non négligeables.

Conclusion – la perte de la notion de nature

À peu près depuis les années cinquante il y a une tendance en théologie morale de déplacer les principes de la détermination de la moralité des actes humains à la périphérie et de les remplacer par les circonstances réelles et concrets de l'acte concret⁴⁵¹. À cette tendance réagirent les évêques de la France déjà dans les années cinquante. Dans une « Note d'information doctrinale »⁴⁵², réservée aux évêques français, on trouve une brève présentation du phénomène de la « morale de situation » et deux réflexions théologiques consacrées à cette question. Le pape Pie XII, en 1952, au cours d'un congrès international de la Fédération mondiale des Jeunes femmes catholiques, a déjà averti des dangers d'un certain phénomène dans la vie morale qui se manifeste non autant dans une doctrine synthétiquement élaborée que dans une nouvelle conception de la vie humaine et de ses situations concrètes⁴⁵³. Le pape Pie XII a décrit la « morale de situation » comme une tendance en opposition aux lois morales universelles (y compris la volonté de Dieu) qui, selon cette nouvelle conception, s'imposent à la conscience de l'agent moral, « majeur » et responsable. Or, les situations concrètes de la vie humaine suscitent la liberté de l'homme, dans laquelle il comprend que Dieu fait appel à sa conscience dont les choix moraux, liés au concret, ne peuvent pas être commandés par les lois universelles⁴⁵⁴. La « morale de situation », concluent les Évêques français, refuse catégoriquement ou diminue les principes généraux et les lois morales universelles⁴⁵⁵. En cherchant une réponse certaine et claire « en face de ces courants de pensée qui troublent certaines âmes », les évêques ont invité

⁴⁵¹ Cf. *Discours du Pape Pie XII aux participants aux Congrès de la Fédération Mondiale des Jeunes Femmes Catholiques*, Salle des Bénédictins, Vendredi 18 avril, 1952, p. 2. [Pie XII \(vatican.va\)](http://PieXII.vatican.va) (le 06.02.2021.)

⁴⁵² Secrétariat de l'Épiscopat, Note 32/55, « Morale de situation », Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques, 20 Octobre 1955.

⁴⁵³ Cf. « Morale de situation », *Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques*, p. 2–3.

⁴⁵⁴ Le Pape, au cours de l'Allocution, pose la question centrale formulée par les représentants de la nouvelle tendance morale : comment la loi morale universelle, peut-elle suffire et même être obligeante dans un cas singulier et unique ? Elle le peut et elle le fait, répond le Pape car l'universalité de la loi morale englobe « nécessairement et intentionnellement » toutes les situations particulières et c'est dans ces cas concrets que les concepts et les principes de la loi morale universelle se vérifient et dans la plupart des cas même la conscience des simples fidèles le voit et prend le choix avec certitude. Cf. *Discours du Pape Pie XII aux participants aux Congrès de la Fédération Mondiale des Jeunes Femmes Catholiques*, p. 4.

⁴⁵⁵ Cf. « Morale de situation », *Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques*, p. 3. Dans la « Note » les évêques français soulignent que la nouvelle tendance morale est influencée par l'individualisme protestant et par la philosophie existentialiste, comme Josef Fuchs lui-même a souligné dans son article déjà mentionné : « Morale théologique et morale de situation », p. 1073–1085.

deux théologiens à réagir au phénomène de la « morale de situation ». Un exposé que l'on trouve sous la plume de H. Holstein, SJ, à cette époque professeur de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris, et un autre exposé, celui du P. Labourdette dont nous résumons la réflexion ici car elle confirme sa position concernant non seulement la « morale de situation » mais également la notion de nature. Or, bien que la première se concentre sur la situation concrète et sur la conscience, cette réflexion montre le glissement inséré dans la théologie morale et se manifeste dans la disparition de la notion de « nature », et avec elle celle de l'essence⁴⁵⁶.

La question qui se pose ici est la suivante : « notre réponse à l'événement doit-elle être dictée par ces principes abstraits, ces 'idées en soi' que sont les lois générales, ou au contraire naître de cet événement même, de l'appel qu'il contient à une générosité en éveil ? »⁴⁵⁷. En effet, la réponse donnée à tel ou tel situation morale ne peut être authentique que si elle naît de cette situation et si elle se conforme à ses exigences. Comme Labourdette le formule, dans cette tendance nouvelle il y a un sens juste de l'unicité de tout agir moral, mais en même temps un rejet, implicite ou explicite, de se rapporter à un absolu. Néanmoins, dit-il, ce rejet est sans fondement, bien que même la « morale de situation » ne manque pas d'affirmations justes. En effet, dans l'agir moral l'homme répond à une situation concrète qui est le lieu de rencontre de ses données personnelles et des données objectives relevant des circonstances dont la constellation ne se répète jamais. Autrement dit, un acte moralement bon exige chaque fois l'invention et l'appréciation⁴⁵⁸. Cependant, la conscience, à laquelle la morale de situation s'appuie, en soi n'est pas apte à une juste et perspective appréciation de toutes les circonstances et données objectives de l'acte concret. Il n'y a qu'une seule vertu capable de faire une « exacte commensuration - *tout* ce qui est actuellement demandé de cet acte-là dans la situation présente. Cela est *toujours nouveau* par quelque côté, et requiert toujours une mise au point inédite »⁴⁵⁹. Cette vertu est la prudence, traitée au fond par saint Thomas, et c'est à partir d'elle que

⁴⁵⁶ Fuchs souligne également ce phénomène dans son article « Morale théologique et morale de situation », mais il le regarde plutôt d'une manière positive. Cette nouvelle tendance, dit-il, cherche le contenu de la conscience (et non pas son jugement). La morale de situation, tout comme « l'éthique des essences », examine dans l'agir moral l'ordre d'exécution pour montrer comment l'attitude de l'agent doit se conformer à la réalité objective. La doctrine morale de la conscience, à son tour, examine avant tout l'ordre de l'intention qui montre comment le choix personnel doit s'harmoniser à la « saisie personnelle de la réalité ». Or, dit Fuchs, l'objet immédiat du choix moral c'est l'*operatum* (l'ordre de l'exécution) en tant que connu par l'agent et non pas selon une pure objectivité. Fuchs, conclut son article en liant le rôle de la conscience et l'objectivité : « C'est dans la conscience que Dieu nous invite à prendre une décision morale concernant l'appel de Dieu qui se trouve formulé objectivement dans la « situation ». Cf. FUCHS, *Morale théologique et morale de situation*, Nouvelle Revue Théologique, 1954, 77, n°10, p. 1073–1085, [p. 1085].

⁴⁵⁷ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 4.

⁴⁵⁸ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 4–5.

⁴⁵⁹ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 5.

Labourdette offre une réponse « adéquate aux problèmes posés par les tendances nouvelles »⁴⁶⁰. Le traité de saint Thomas montre que la vertu de prudence assure l'activité personnelle de l'agent ainsi que l'objectivité de l'acte. Comme le Pape Pie XII souligna au cours d'une allocution, l'étude de l'Aquinat « contient tout ce qu'il y a de juste et de positif dans 'l'éthique de situation', tout en évitant ses confusions et déviations. Il suffira donc au moraliste moderne de continuer dans la même ligne, s'il veut approfondir de nouveaux problèmes »⁴⁶¹. Puisque nous parlerons en détails comment le P. Labourdette présente la vertu de prudence, ici nous ne l'approfondissons pas. Néanmoins, nous soulignons l'importance qu'il donne à la nature humaine qui ne change pas : en effet, bien que les circonstances, les données historiques, personnelles, culturelles, etc., changent, la nature humaine reste la même, et elle est commune (en) chez tous les hommes. Avoir une nature humaine, être homme se traduit par des actions libres (et moralement bonnes) dont les exigences sont inscrites dans la nature humaine, de même que nous les retrouvons dans la nature de la grâce et de la charité. Ces exigences (autrement dit ces normes ou lois), étant inscrites dans la nature humaine, s'appliquent toujours à l'agir moral (chrétien)⁴⁶².

Du point de vue de l'objectivité, Labourdette mentionne également certains « constants » qui, dans leur relation à la nature humaine, ne varient pas : tels sont les actes qui s'opposent aux inclinations naturelles de l'homme, comme le mensonge, le blasphème, etc.,⁴⁶³. Les inclinations naturelles reçoivent leur importance morale dès que l'homme en prend conscience et en formule des règles, et « cette formulation, si rudimentaire qu'elle reste, c'est la loi naturelle » qui s'exprime non pas sous l'impératif catégorique, mais, à travers des inclinations de la nature humaine, d'une manière normative. L'objectivité de la nature humaine est un fait non négligeable dans la considération morale⁴⁶⁴. Cependant, le fait que l'homme ait des inclinations naturelles ne signifient pas qu'il n'ait que des fins naturelles. Dieu lui donne

⁴⁶⁰ Cf. LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 5.

⁴⁶¹ Cf. S.S. Pie XII, *Allocution du 18 avril 1952*, §25.

⁴⁶² LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques*, p. 5. Dans son cours sur « La fin dernière de la vie humaine » Labourdette souligne que la « nature humaine » est une condition de la morale comme science : « Pour que cette science soit possible, il faut et il suffit qu'il y ait une nature humaine, spécifiquement une, impliquant chez tous les hommes les mêmes droits et par conséquent aussi les mêmes devoirs fondamentaux ». Et puis, pour conclure il ajoute à ses étudiants que « je pense que vous n'avez pas de doutes particuliers sur ce sujet ». C'est une grande différence entre les étudiants de jadis et ceux d'aujourd'hui : il y a un doute grave aujourd'hui concernant la réalité et l'objectivité de la nature humaine. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 3.

⁴⁶³ Labourdette souligne encore une fois l'importance unique de la vertu de prudence : en effet, c'est elle qui fournit une circonspection sage par laquelle l'homme peut discerner la juste mesure et la juste manière d'agir, de parler, etc, nécessaires à l'acte vertueux ou bon. Cf. LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 6.

⁴⁶⁴ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 6.

une fin que l'homme ne peut pas atteindre par ses capacités naturelles, bien qu'il en ait besoin y compris sa liberté : l'homme invité à une fin surnaturelle ne perd pas sa nature humaine : « il est voué à être enfant de Dieu par la grâce, ou à manquer sa vraie fin ». Or, c'est la grâce, connue par la Révélation, qui surélève la nature de l'homme. Cependant, c'est dans la Révélation que Dieu a fait connaître à l'homme ses « devoirs naturels promulgués dans le Décalogue » et dans les exigences du Sermon sur la Montagne⁴⁶⁵. La Parole vivante de Dieu qui est la Révélation « ne naît pas des situations historiques auxquelles l'Église se trouve affrontée, mais elle apporte dans toutes les situations, en des formulations auxquelles est promise l'assistance divine, non des 'idées en soi', mais la Parole même de Dieu »⁴⁶⁶.

L'un des vices les plus graves qui naissent de la « morale de situation » est l'abandon de la notion de « nature », conclut le P. Labourdette dans son exposé, reprenant les propos du Pape Pie XII. En effet, cette notion est profondément intégrale à la formulation dogmatique de la foi catholique, non seulement à celle de dogme, mais à celle de morale⁴⁶⁷. Avec la perte de la notion de nature c'est le réalisme, l'approche réaliste ou objective de la vie humaine, qui est en danger⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 6–7.

⁴⁶⁶ LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information doctrinale*, p. 7. Bien sûr, pour entendre la Parole de Dieu, l'homme a besoin de la vertu de foi et de « la lumière intérieure de l'Esprit Saint ».

⁴⁶⁷ Le P. Labourdette souligne l'insistance du Pape Pie XII sur l'importance de la notion de « nature », mais en fait cela ne se trouve qu'implicitement et par rapport aux dogmes catholiques. Que le Pape ne mentionne pas explicitement la notion de « nature » n'enlève rien de l'importance de son enseignement dans lequel il souligne clairement et avec force les dangers de la « morale de situation » : « Voilà ce que Nous voulions vous dire. Les dangers pour la foi de notre jeunesse sont aujourd'hui extraordinairement nombreux. Chacun le savait et le sait, mais votre mémoire est particulièrement instructif à ce sujet. Toutefois Nous pensons que peu de ces dangers sont aussi grands et aussi lourds de conséquences que ceux que la « nouvelle morale » fait courir à la foi. Les égarements où conduisent de telles déformations et de tels amollissements des devoirs moraux, lesquels découlent tout naturellement de la foi, mèneraient avec le temps à la corruption de la source même. Ainsi meurt la foi ». *Discours du Pape Pie XII*, 18 avril, 1952, p. 6.

⁴⁶⁸ Cf. LABOURDETTE, « Morale de situation », *Note d'information*, p. 7. Cette perte, ajoute Labourdette, touche non seulement les questions dogmatiques, mais également celles du droit naturel. Et donc nous pouvons ajouter, que l'élimination de la notion de nature concerne directement même les questions bioéthiques si pertinentes de nos jours.

2. Labourdette et le *character teleologicus* des actes humains

Pourquoi parler d'une encyclique écrite il y a 30 ans et tant critiquée ? La première raison, c'est que *Veritatis Splendor*⁴⁶⁹ est la seule encyclique consacrée jusqu'à nos jours aux questions de la théologie morale fondamentale. Si l'on veut parler des notions morales les plus fondamentales, comme celle de l'objet moral, on ne peut pas négliger un tel document plein de force et de propos lucides voire souvent questionnés par beaucoup de théologiens. La deuxième raison de notre choix est double : l'encyclique concerne au fond notre thème : l'objet moral et son enseignement est en harmonie avec celui du P. Labourdette qui n'a pas eu la chance de participer aux débats enflammés autour de *Veritatis Splendor*. Néanmoins, à notre avis, Labourdette peut ajouter beaucoup d'aspects clarifiants cette question si brûlante et ainsi approfondir les débats. Il nous semble que les théologiens, même les plus « thomistes », qui participent à ces débats, ne mentionnent pas la doctrine ou l'approche de Labourdette. Les chapitres suivants constitueront un essai d'y impliquer son enseignement. Dans les paragraphes suivants, sans entrer dans les détails, nous soulignons quelques aspects pertinents par rapport à notre sujet.

L'encyclique *Veritatis Splendor* vit le jour le 6 août en 1993. Le but du document est double : tout d'abord, il répond à l'appelle de l'*Optatam totius*, selon laquelle la théologie morale doit être mieux nourrie de la Sainte Écriture⁴⁷⁰. Ce n'est donc pas par hasard que le document s'ouvre par le dialogue entre Jésus et le jeune homme riche qui cherche la vie éternelle : « Jean-Paul II a voulu renouer les liens trop distendus entre la morale catholique et l'Évangile »⁴⁷¹. En effet, la condition fondamentale du renouveau de la théologie morale est qu'elle se relie au Verbe de Dieu. Le deuxième but de l'encyclique, non moins important, est de clarifier certains problèmes par rapport à l'enseignement de la théologie morale dans l'Église, qui a le « devoir urgent de proposer son discernement et son enseignement, afin d'aider l'homme sur le chemin vers la vérité et vers la liberté »⁴⁷², surtout face à la disharmonie entre la conception traditionnelle de l'Église sur la morale et certaines positions théologiques contemporaines, particulièrement par rapport à l'agir humain⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Cf. *Veritatis splendor* 73.

⁴⁷⁰ Cf. *Optatam totius* 16, « Décret sur la formation des prêtres », in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, déclarations, messages, textes français et latin, tables bibliques et analytique et index des sources*, Ed. du Centurion, Paris, 1967, p. 447–468.

⁴⁷¹ Cf. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, École Cathédrale, Mame, Paris, 1995, p. 9.

⁴⁷² Cf. *Veritatis splendor* 27.

⁴⁷³ PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis Splendor*, p. 9–10.

En ce qui concerne l'enseignement de l'Église, l'encyclique appuie son autorité de discerner et d'enseigner non pas sur elle-même comme si elle était un pouvoir de ce monde, mais sur Dieu⁴⁷⁴. Comme nous allons voir plus tard, la théorie de la loi morale naturelle peut être traitée selon trois aspects fondamentaux : en tant qu'elle est : 1. [sous les premiers principes] dans la raison humaine ; 2. dans la nature (humaine) ; 3. en tant qu'elle se trouve en Dieu, qui est, sous son aspect de béatitude, la fin ultime de l'homme⁴⁷⁵. *Veritatis Splendor* tient compte de ces trois aspects, néanmoins l'accent est mis sur le dernier⁴⁷⁶ qui en fait également un aspect primordial même dans la morale du P. Labourdette. En effet, l'encyclique *Veritatis Splendor* souligne que les inclinations naturelles des êtres contingents nous révèlent un ordre téléologique imprimé par Dieu dans toute réalité créée : tout être est *per se* incliné et ordonné à sa fin propre et proportionnée⁴⁷⁷. La fin ultime de l'homme est la béatitude qu'il ne peut trouver qu'en Dieu. L'homme s'oriente vers cette fin ultime par sa raison et par ses inclinations naturelles. C'est dans cette dynamique aussi bien « naturelle » que spirituelle que consiste « la vérité intégrale » de l'homme⁴⁷⁸.

Cette affirmation s'adresse avant tout à certaines tendances nouvelles apparues dans la théologie morale catholique, notamment aux conceptions physicalistes et naturalistes qui s'opposent à la conception traditionnelle de la loi naturelle. Celle-ci a été souvent réduite au niveau des lois biologiques ou physiques en donnant l'impression que la nature humaine avait perdu son caractère permanent et immuable. Le cœur de ces nouvelles tendances, souvent accompagnées par la dilution du concept de « nature », comme Labourdette l'a souligné également⁴⁷⁹, se trouve dans l'opposition de ce dernier et celui de la liberté humaine. En effet,

⁴⁷⁴ La question n'est point marginale. À l'arrière-fond de cette autorité se cache le problème fondamental de savoir s'il est seulement possible de proposer une théologie morale. Si derrière la raison pratique de l'homme il n'y a que « les conditions *naturelles* » qui fournissent à l'homme une autorité auto-suffisante sur les normes matérielle, alors on ne peut pas dire que Dieu gouverne le monde sinon métaphoriquement. Une telle conception sur la loi naturelle conduirait à la mort de la liberté humaine. (Cf. *Veritatis splendor* 40). RUSSELL HITTINGER, *The First Grace, Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2003, p. 25–26. Henri Veatch, à son tour, déclare que le rejet de la loi naturelle a conduit aux victoires ou à la victoire de l'utilitarisme. Cf. HENRY VEATCH, « Natural Law : Dead or Alive ? », *Literature of Liberty : A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol.1. no. 4 October-December, 1978, p. 7–31. [p.20.].

⁴⁷⁵ Cf. *Veritatis splendor* 79.

⁴⁷⁶ En effet, es deux premiers aspects de la théorie de la loi naturelle sont accessibles et compréhensibles même pour les non-croyants. Le troisième aspect est plus spécifique et nécessite une perspective théologique, la foi.

⁴⁷⁷ Cf. *Veritatis Splendor* 46–50. L'idée selon laquelle tout être a une inclination naturelle vers sa propre fin qui lui est proportionnée s'enracine surtout dans la philosophie d'Aristote, de Cicéron et, entre autres, dans la théologie de Saint Thomas d'Aquin. Cette tendance intérieure et naturelle des créatures vers leurs propres fins se résume dans l'encyclique *Veritatis Splendor* dans et par le concept de « téléologie naturelle » des créatures. Cette téléologie a sa particularité par rapport aux êtres humains, en tant que la téléologie naturelle des êtres rationnels, étant assumée par la raison humaine, se forme en téléologie de loi naturelle, participant ainsi à la loi éternelle de Dieu. Voir l'introduction par Cajetan Cuddy OP au livre de WALTER FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez, Edited and with an Introduction by Cajetan Cuddy*, Thomist Tradition Series, Cluny Media, 2019, p. v.

⁴⁷⁸ Cf. *Veritatis Splendor* 79.

⁴⁷⁹ LABOURDETTE, « Moral de situation », p. 4–7.

tandis que selon la conception traditionnelle de la loi naturelle l'acte humain et la loi morale s'enracinent et doivent s'enraciner dans la nature humaine, la considération moderne de la moralité et de la liberté dit que l'homme, étant un être rationnel, doit construire sa propre liberté et ainsi déterminer ses propres actes. La conséquence d'une telle conception est qu'en fin de compte c'est la liberté qui détermine elle-même, en dissolvant les limites de la nature humaine⁴⁸⁰. C'est ainsi que l'homme s'identifie avec sa propre liberté d'où découle également une nouvelle conception du corps humain qui, avec les inclinations naturelles de l'homme, devient un facteur extrinsèque et en conséquence pré-moral de la personne humaine⁴⁸¹. Les actes humains considérés selon leur aspect physique, mesurable, ne sont plus moraux en eux-mêmes, mais ils reçoivent leur caractère moral par rapport à la volonté exprimée et à l'intention de l'agent. Ainsi conçus, ils ne caractérisent plus la bonté ou la malice de l'homme comme agent moral et la moralité ne s'ajoute que plus tard à l'acte physiquement accompli. D'où la conséquence linéaire : d'une part la perte du sens de l'objet moral, d'autre part l'accent est mis sur l'intention et sur la fin de l'agent, ou même sur les conséquences de l'acte.

L'encyclique souligne donc le caractère téléologique des actes humains par lesquels l'homme exprime la conformité ou la non-conformité à sa dignité et à sa vocation reçue dans la grâce⁴⁸². C'est de cette dignité et de cette vocation de l'homme que découle le caractère téléologique des actes moraux, par lesquels l'homme se dirige vers sa fin ultime qui est Dieu. Pour que l'homme y accède, souligne l'encyclique, la bonne intention ne suffit pas. En effet, il est nécessaire que les actes délibérément et consciemment accomplis puissent être ordonnés à

⁴⁸⁰ Quant à la conception traditionnelle de la loi naturelle, il suffit de penser à saint Thomas d'Aquin dont l'enseignement a influencé pendant les siècles la doctrine ecclésiastique et les théologiens catholiques. C'est dans cette ligne que l'on trouve des auteurs modernes comme, entre autres, Russel Hittinger (*The First Grace : Rediscovering the Natural Law in Post-Christian World*), J. Budziszewski (*What We Can't Not Know, A guide* [2011]; *The Line Through the Heart, Natural Law as Fact, Theory, and Sign of Contradiction* [2011]), ou, des auteurs moins modernes, comme Walter Farrell (*The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, 1930). Les théories selon lesquelles c'est plutôt la liberté humaine qui se détermine, et qui souvent nient l'immutabilité de la nature humaine (si elle existe), s'enracinent au moins partiellement et parfois même d'une manière cachée dans l'idée de Jean-Paul Sartre selon qui l'homme est condamné à être libre : « En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté, [...] jetés dans la liberté, ou comme dit Heidegger, « délaissés ». Et comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté. Si donc l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un fait de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté ». Cf. JEAN-PAUL SARTRE, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, 1943, p. 565.

⁴⁸¹ Cf. *Veritatis Splendor* 46. et 48.

⁴⁸² *Veritatis Splendor* 73. Néanmoins, l'encyclique distingue clairement d'une part la notion de « téléologie » qui caractérise intérieurement la nature humaine et les actes moraux, d'autre part « certaines théories éthiques, appelées *téléologiques*, qui se montrent attentives à la conformité des actes humains avec les fins poursuivies par l'agent et avec les valeurs qu'il admet. Les critères pour évaluer la pertinence morale d'une action sont obtenus par la pondération des biens moraux ou pré-moraux à atteindre et des valeurs correspondantes non morales ou pré-morales à respecter. Pour certains, le comportement concret serait juste, ou erroné, selon qu'il pourrait, ou ne pourrait pas, conduire à un état de fait meilleur pour toutes les personnes concernées : le comportement serait juste dans la mesure où il entraînerait le maximum de biens et le minimum de maux ». Cf. *Veritatis Splendor* 74.

Dieu dont la condition est qu'ils soient conformes « à l'authentique bien moral » de la personne humaine, garanti par les commandements divins⁴⁸³.

2.1. *L'objet moral : un comportement librement choisi*

Un autre aspect clairement souligné par l'encyclique, constituant ainsi le cœur du document, est son enseignement sur l'objet de l'acte moral. Comme nous l'avons vu, l'importance de traiter cette question particulière est nécessitée par certaines tendances en théologie morale selon lesquelles la moralité de l'acte humain est identifiable par la pondération des biens moraux et pré-moraux, comme l'enseigne par exemple le proportionnalisme. Une autre tendance parmi les moralistes contemporains est l'utilitarisme qui détermine la moralité des actes humains à partir de l'effet total, c'est-à-dire du plus grand bonheur et des moindres maux causés sur l'ensemble des gens considérés⁴⁸⁴. Dans ces conceptions le point de référence n'est plus la fin ultime de l'homme (qui est à la fois la *Veritas Prima*)⁴⁸⁵, mais plutôt les arguments rationnels qui montrent la proportionnalité entre les actes et leurs effets souvent inévitables. En fin de compte, ce sont les arguments rationnels qui formulent les normes morales et justifient les actes concrets considérés en leur propre « situation ».

Néanmoins, ces tentatives de solutions, qui prennent pour point de départ l'aspect de proportionnalité et considèrent la situation ou l'intention d'une manière hypertrophiée dans l'analyse morale, se prouvent insuffisantes car elles négligent la réalité ou l'objectivité de l'objet de l'acte moral⁴⁸⁶. En effet, ces théories morales ne voient pas, ou ne voient que partiellement d'une part le rôle de la volonté dans le choix, phase déterminante de l'acte moral, d'autre part ce que l'agent *est en train de faire* exactement. En effet, c'est par le choix que l'homme, dans son acte concret, se dirige – ou non – vers sa propre fin ultime. Selon certaines théories la volonté libre est indépendante des normes morales : elle reste intacte en face du choix qu'elle accomplit car la moralité de l'acte vient ou bien de la fin visée par l'agent, ou bien des conséquences de l'acte, ou bien d'une *raison proportionnée* entre les bons et mauvais résultats de l'acte accompli en vue d'un bien plus grand ou d'un moindre mal⁴⁸⁷. Deux théories

⁴⁸³ *Veritatis Splendor* 73.

⁴⁸⁴ L'idée s'enracine dans l'enseignement de Jeremy Bentham, le père de l'utilitarisme classique qui a un effet permanent sur la pensée morale même d'aujourd'hui.

⁴⁸⁵ Cf. *ST*, I.q.107.a.2.c. La disparition de la notion « veritas », de celle de « Veritas Prima » est également un signe des changements radicaux dans la pensée morale, sociale et culturelle. L'expression « veritas » désigne aujourd'hui une certaine détermination *a priori* qui précède la volonté de l'homme, facteur primordial de la liberté humaine.

⁴⁸⁶ Cf. *Veritatis Splendor* 75.

⁴⁸⁷ Cf. *Veritatis Splendor* 75.

téléologiques, identifiées par l'encyclique comme proportionnalisme et conséquentialisme, contestent les normes morales absolues, au moins dans la vie concrète, qui seraient valables toujours et en toutes circonstances. Cependant, malgré la force persuasive de ces théories, elles ne sont pas en harmonie avec l'enseignement de l'Église. Effectivement, lorsque c'est à partir des circonstances, de l'intention et des conséquences qu'on veut déterminer la moralité des actes humains, outre le fait de perdre l'objectivité de l'acte moral, on risque de justifier même les actes qui s'opposent à la loi naturelle et ainsi à la loi divine⁴⁸⁸. La méthode de pondérer les biens et les maux découlant de l'acte ne peut pas donner une réponse satisfaisante à la question de savoir si l'espèce morale de l'acte est bonne ou mauvaise, car ces méthodes ne concernent pas l'objet de l'acte, la source de la moralité *objective* de l'acte.

En effet, souligne le document, « la moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée, comme le montre d'ailleurs la pénétrante analyse de saint Thomas »⁴⁸⁹. Cela ne signifie pas que l'intention soit exclue de la détermination de la qualité de l'acte humain ; au contraire, elle s'insère dans la dynamique de l'acte total où elle ne risque pas de s'hypertrophier⁴⁹⁰. Pour avoir une analyse objective, il faut se placer, dit l'encyclique, *dans la perspective de la personne qui agit*. L'objet de l'acte du vouloir n'est autre chose que le comportement humain librement choisi. Ce comportement n'est pas un processus physique indifférent et irrélevant par rapport à la moralité de l'acte. Non, il est la fin prochaine du choix délibéré qui concerne l'objet lui-même. En tant que fin prochaine, c'est l'objet qui détermine l'acte du vouloir de la personne qui agit. Se placer dans la perspective de l'agent signifie donc se focaliser sur l'objet connu et librement choisi. Choisir une fin prochaine, un comportement concret qui soit contraire à la raison est un mal moral. Un tel choix englobe et désigne le désordre de la volonté. Et même si l'intention de l'agent est droite (faire du bien à quelqu'un), cela n'assure pas la rectitude de la volonté par laquelle l'agent choisit sa fin prochaine (mauvaise) pour atteindre sa fin lointaine (bonne)⁴⁹¹.

Le fait que la moralité de l'acte dépend de l'objet, reçoit un cadre plus large si on le considère dans la perspective du salut, de la fin ultime de l'homme, car en fin de compte, les objets des actes humains, les comportements librement choisis approchent ou éloignent

⁴⁸⁸ Pour le problème de savoir si la loi naturelle a une source divine, voir une étude courte mais minutieuse de J. BUDZISZEWSKI, « Why the Natural Law Suggests a Divine Source », in FRANCIS J. BECKWITH, ROBERT P. GEORGE AND SUSAN MCWILLIAMS, *A Second Look at First Things*, South Bend, St. Augustin Press, 2013, p. 169–189.

⁴⁸⁹ Cf. *Veritatis Splendor* 78. L'encyclique souligne non seulement que la source déterminante de la moralité de l'acte humain est l'objet raisonnablement choisi par la volonté, mais également que l'analyse, élaborée jadis par saint Thomas d'Aquin, et à laquelle s'origine cet enseignement, est « toujours valide ».

⁴⁹⁰ Cf. *Veritatis Splendor* 77.

⁴⁹¹ Cf. *Veritatis Splendor* 78.

l'homme de cet accomplissement, de la béatitude. La « vérité intégrale » de l'être humain englobe sa nature téléologique, y compris la nature téléologique de ses actes. Cette vérité intégrale et téléologique de l'homme est le « contenu » de la loi naturelle⁴⁹².

Par rapport au problème de la moralité des actes humains, la question de la loi divine, de la loi naturelle, en tant que celle-ci s'enracine dans la première, est donc d'une grande importance. Dans les pages suivantes, nous entrerons dans le domaine de la théologie morale du P. Labourdette dont nous esquissons d'abord les caractéristiques et ensuite nous pénétrons à fond dans nos sujets, premièrement dans un contexte large comme la question de la loi naturelle, et ensuite nous avançons peu à peu dans la problématique de l'acte humain et de l'objet moral.

2.1.1. La théologie et la théologie morale selon le P. Labourdette

Le Père Labourdette occupe une place particulière parmi les théologiens thomistes du XX^e siècle, bien qu'il soit presque complètement inconnu, sauf, peut-être pour un certain groupe de théologiens francophones⁴⁹³. La théologie comme il la cultiva est à la fois restauratrice et fructueuse. Restauratrice dans le sens qu'il rend leur vigueur aux textes de l'Aquinate, grâce à sa conception authentiquement thomiste de la théologie. La théologie du P. Labourdette est une œuvre de sagesse, qui englobe dans une unité les disciplines dont elle a été jadis démembrée. La fructuosité de son héritage intellectuel se manifeste dans son aptitude à appliquer aux principes universels les vérités nouvelles de la culture contemporaine, qui, à son tour n'est pas toujours très accueillante envers le thomisme. L'apologétique la plus efficace ne consiste pas dans les efforts continuels de justifier sa propre existence, mais de mettre en valeur ses principes par rapport aux problèmes contemporains. Et cette apologétique sera d'autant plus fructueuse qu'elle s'enracinera dans la tradition⁴⁹⁴.

En 1950 le Père Labourdette dans son article « Théologie morale »⁴⁹⁵ ouvre son parcours en remarquant que dans les publications récentes de la théologie morale il y a un certain malaise au niveau du contenu de ces travaux. Pourtant, il souligne que les auteurs voient et proclament la nécessité d'un renouveau de la morale, ce qu'ils formulent par des questions

⁴⁹² Cf. *Veritatis Splendor* 79.

⁴⁹³ Il suffit de feuilleter les ouvrages théologiques anglophones, ou même francophones : chez les premiers on ne voit guère même son nom, chez les seconds il apparaît seulement dans les ouvrages des théologiens de Toulouse. Néanmoins, dans les dernières années les premiers tomes de la série de « Cours de théologie morale », apparue sous le guide de la *Bibliothèque de la Revue Thomiste* chez l'éditeur *Parole et Silence* ont vu le jour. La série est éditée par les anciens étudiants et les confrères du P. Labourdette.

⁴⁹⁴ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », *RT*, 1992, p. 88–122, [p. 122].

⁴⁹⁵ LABOURDETTE, « Théologie morale », *RT*, 1950, p. 192–230.

concrètes, par exemple : la morale n'est-elle pas trop juridique ? ou les manuels de morales sont-ils évangéliques ? ou encore : la théologie morale actuellement enseignée dans l'Église catholique est-elle en phase avec l'histoire ? Ce n'est pas par hasard que Labourdette mentionne ces inquiétudes : lui aussi, a vu la nécessité du changement et du rajeunissement⁴⁹⁶. La particularité du P. Labourdette est sa manière de voir la nécessité de ce renouveau, entre autres, dans son interprétation de la devise la plus souvent évoquée dans les années '50, « le retour aux sources ». Cet appel chez Labourdette signifie de revenir non autant aux sources que d'y puiser, car, dit-il, ces sources sont toujours à notre disposition⁴⁹⁷. Puiser, c'est-à-dire d'aller au fond des choses et de s'en nourrir, une attitude qui se caractérise avant tout par la docilité. Comme Bonino le souligne, le retour aux sources, qui, au premier abord, ne signifie que le retour aux Pères de l'Église, Labourdette le situe dans un cadre théologique bien plus large. En effet, les recherches patristiques se mêlent parfois à un certain mépris de la théologie scolastique, comme si celle-ci, à l'encontre des approches existentialistes et même évangéliques, ne pourrait pas nourrir la foi vivante de l'homme⁴⁹⁸. Pour Labourdette l'accent est complètement ailleurs : la question est de savoir si l'on accorde encore le droit à la scientificité de la théologie ou si l'on se satisfait plutôt d'une approche « apostolique » des questions de la foi. Ici on peut palper un embrouillage conceptuel entre les notions de la théologie et de la prédication : est-ce qu'on attend de la théologie de nourrir l'âme et la foi de la même manière que de la prédication ? Il ne faut pas perdre de vue que, bien que leur but soit commun, la sanctification du peuple de Dieu, leur nature et leur méthode sont différentes : la prédication, par la grâce et par la foi, offre à l'homme la participation à la connaissance divine⁴⁹⁹, tandis que la théologie, qui « n'est qu'une *partie immense effort de réflexion de la pensée chrétienne sur la vérité reçue de Dieu et de l'annonce que l'Église fait au monde de sa foi* » réalise sa tâche propre d'intelligence de foi en gardant les exigences et les méthodes caractéristique d'une vraie science sacrée⁵⁰⁰. Cette « intelligence de foi » caractérise profondément la théologie et la théologie morale de Labourdette.

Pour entrer dans la conception de la théologie morale du P. Labourdette, il faut d'abord essayer de saisir son idée plus globale et fondamentale de la théologie en général. Labourdette cultiva la théologie selon un style thomiste dans lequel le ressourcement de l'enseignement de

⁴⁹⁶ LABOURDETTE, « Théologie morale », p. 192.

⁴⁹⁷ LABOURDETTE, « Le retour aux sources », *Note d'information doctrinale* réservée à NN. SS. Les Évêques, Secrétariat de l'épiscopat, note 39/56, le 14 Novembre 1956, p. 11.

⁴⁹⁸ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », 98–99.

⁴⁹⁹ BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Introduction au mystère de l'Église*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2006, p. 470.

⁵⁰⁰ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », 98–99.

Thomas est intrinsèquement liée à *une certaine idée de la théologie* et de son histoire⁵⁰¹. Cette option n'était pas spontanée mais bien consciente. Comme Bonino le remarque, Labourdette voulait restaurer l'authentique morale de saint Thomas, qui consiste avant tout « à rendre à la théologie morale toute son ampleur de science intégrale du retour de l'homme à Dieu »⁵⁰². Mais le renouveau de la théologie morale exige avant tout une théologie scientifiquement solide pour qu'elle puisse s'y enraciner d'une manière consistante⁵⁰³. Aussi pour montrer les éléments essentiels de la scientificité de la théologie de Labourdette, dans les pages suivantes nous présentons brièvement sa conception de la théologie, et ensuite sa vision de la théologie morale.

2.1.2. La théologie : « la foi en quête d'intelligence »

Pour Labourdette la théologie est « la foi en quête d'intelligence » à condition que cette intelligence se constitue en science formant ses connaissances en une synthèse spéculative issue d'une contemplation *théologique*, afin d'être apte à transmission par l'enseignement⁵⁰⁴. Le

⁵⁰¹ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 88.

⁵⁰² BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 121–122. Quant à la nature scientifique de la théologie, dans un autre article Labourdette avertit le lecteur que la théologie « conceptuelle » n'est pas nécessairement et strictement scientifique. Il se peut qu'elle soit plutôt apologétique, kérygmatisque et moins spéculative, selon les circonstances qui requièrent une réponse adéquate. Cf. LABOURDETTE et MARIE-JOSEPH NICOLAS, « Analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique », *RT*, 1947, p. 417–466, [p. 463.]. Néanmoins, comme nous allons le voir, la théologie cultivée par Labourdette est conformée aux exigences scientifiques.

⁵⁰³ Labourdette illustre la conception de la science morale de Maritain à travers l'exemple de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, car, dit-il, elle est très éclairante concernant les exigences de la méthode de la connaissance morale. La *Somme*, cette œuvre théologique, y compris la *Secunda Pars*, est une œuvre fortement spéculative qui se synthétise autour des définitions essentielles et pertinentes pour le savoir moral. En effet, celui-ci diffère essentiellement de la connaissance spéculative. C'est la raison pour laquelle saint Thomas, lui aussi, distingue la considération morale *in universali et in particulari* de l'acte humain. Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », *RT*, 1948, p. 163. Comme Labourdette le souligne, la *Secunda Pars* de la *Somme* se répartit en deux lignes : une ligne plutôt générale où l'Aquinat examine l'acte humain, ses étapes et les principes intérieurs et extérieurs de l'agir humain. Cette première ligne constitue la *Prima Secundae*. La deuxième ligne tend vers le particulier, en bref, elle traite de la matière morale de l'homme en analysant l'agir vertueux (et vicieux) en ses domaines théologal et moral. Cf. *ST*, I–II.q.6. (*Prologus*) : « [...] Quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali ; secundo vero, in particulari ». Et encore dans le Prologue de la *Secunda Secundae* : « Post commune considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali ; sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt ». Saint Thomas dans le Prologue de la *Prima Secundae* ouvre son traité en disant qu'étant donné que les actes humains concernent les singuliers, la science opérative se parfait dans la considération du particulier, car sa fin dépasse le pur connaître ; elle consiste dans le connaître pour diriger l'acte humain. Pourtant, bien que la science morale vise l'acte humain, elle suit le mode d'une démarche scientifique, qui se voit clairement dans la *Secunda Pars*, où Thomas traite de chaque vertu comme un certain type d'*habitus*, et sa nature, son objet, ses actes, et mêmes les *habitus* opposés sont étudiés d'une manière analytique. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 164. Labourdette ajoute que, selon sa vue, Maritain, au cours de l'élaboration de sa conception sur le savoir moral, reste fidèlement dans la ligne de l'enseignement moral de saint Thomas.

⁵⁰⁴ On retrouve ce résumé donné par le P. Bonino (*Ibid*, p. 93–94) sous une forme plus élaborée dans l'article « La théologie, intelligence de la foi » du P. Labourdette, et il reflète clairement la devise (empruntée à saint Thomas) de l'Ordre des Prêcheurs : « Contemplari et contemplata aliis tradere ». Cf. (*inter alia*) : *ST*, II–II.q.188.a.7.c.

système ainsi élaboré par le théologien spéculatif vise à reproduire dans l'esprit, d'une manière humaine, la totalité du donné selon ses articulations intelligibles⁵⁰⁵. C'est ainsi que la théologie peut devenir : « *quaedam impressio divinae scientiae* »⁵⁰⁶, car sa nature propre ne s'accomplit qu'en devenant une science, dont l'un des caractères propres se manifeste dans le processus de l'intellect *possible* qui reproduit la structure intelligible du réel par « l'organisation de concepts universels ». C'est ainsi que l'intellect *s'actualise* et s'assimile à Dieu, mais ce processus reste tout à fait humain : il est progressif en se situant dans l'histoire humaine⁵⁰⁷.

La théologie poursuit son travail par divers chemins, notamment par des études critiques du donné par lesquelles elle détermine ce qui est révélé et en quel sens un énoncé bénéficie de l'autorité de la révélation. Elle poursuit également une recherche historique du donné de la révélation comme son développement concret, et en plus d'un certain point de vue, elle s'engage avant tout dans une réflexion spéculative par laquelle elle débarrasse « l'intelligibilité propre des vérités révélées dans leurs connexions et leurs implications en vue d'en constituer une synthèse scientifique »⁵⁰⁸. Grâce aux travaux critiques et historiques de la théologie positive, la théologie spéculative, qui est sa bénéficiaire, vise à son tour à comprendre ces réalités révélées en elles-mêmes, et si elle s'enracine et se termine en la charité, alors elle aboutit à la contemplation théologique⁵⁰⁹.

Le théologien spéculatif est donc celui qui cherche l'intelligibilité intérieure du contenu de la foi ; son guide principal est la raison humaine (certes, illuminée par la foi, ce qui est absolument nécessaire pour la recherche théologique⁵¹⁰), et non pas telle ou telle autorité⁵¹¹,

⁵⁰⁵ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 93–94.

⁵⁰⁶ *ST*, I, q.1.a.3.ad2.

⁵⁰⁷ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 89.

⁵⁰⁸ En effet, le travail critique et historique ne représente pas encore la théologie dans sa totalité, car la recherche des causes des données examinées est encore à faire, et c'est le travail proprement dit de la théologie spéculative, dont le fruit propre est la contemplation *théologique* (et non celle *infuse* qui peut être la couronne de la contemplation théologique, [p. 44.]) de la Trinité. Cf. LABOURDETTE, « La théologie, intelligence de la foi », *RT*, 1946, p. 5-44. [p. 34–35]. Mais comme le note Labourdette, la théologie positive *logiquement* précède la théologie spéculative, car ce que la théologie positive « n'a pas préalablement examiné et critiqué lui reste strictement inassimilable », *Ibid*, p. 11.

⁵⁰⁹ LABOURDETTE, « La théologie, intelligence de la foi », p. 24–25. Mais la contemplation théologique ne se réalise qu'à travers la recherche des causes, qui est effectivement la première tâche du théologien spéculatif, par laquelle il explique le donné révélé et en constitue une doctrine scientifique en vue d'une « meilleure assimilation intellectuelle de la Réalité révélée ». L'explication théologique consiste, après avoir déterminé les notions et leur contenu, dans l'élaboration et la présentation des énoncés formulés au niveau intellectuel, et les lier à leur cause qui les rendent compte. Pour une présentation plus élaborée de l'explication théologique, *Ibid*, p. 34–43.

⁵¹⁰ LABOURDETTE, « Fermes Propos », *RT*, 1947, 5–19, [p. 5.].

⁵¹¹ Pourtant, cela ne signifie pas que la théologie n'ait pas besoin de l'autorité de la foi (ou « participant de plus ou moins près à l'autorité de la foi par un document ou une décision magistérielle qui le rattachent à ce qui est révélé »). En effet, dit Labourdette, une affirmation théologique n'est certainement vraie, que si elle s'appuie sur une telle autorité. En revanche, si la recherche de l'*intellectus fidei* ne s'appuie que sur ses analyses rationnelles, elle reste une opinion théologique que l'Église laisse libre, sans faire intervenir son autorité. (Cf. LABOURDETTE, *Lettre à Gilson*, le 9 août 1950, APDT, Dossier 159). D'autre part, la certitude d'autorité ne suffit pas non plus en

autrement il risquerait de supprimer la valeur spécifique de vérité à la théologie⁵¹². Outre l'aspect scientifique de la théologie, qui se distingue ainsi de la foi⁵¹³, la théologie, comme œuvre de la raison, est aussi historique⁵¹⁴ et marquée par la transmission continue de l'enseignement, « d'où sa dimension traditionnelle »⁵¹⁵.

La transmission de l'enseignement se passe au sein de l'Église, à travers le travail de l'intellect humain – c'est de ce dernier qu'elle tient sa capacité de se tromper. Nous avons déjà mentionné que le Père Labourdette a choisi d'entrer dans ce processus de transmission selon le style de saint Thomas d'Aquin, non pas parce que l'Église recommande fortement de puiser dans la doctrine de l'Aquinate, mais parce qu'il croit que cette doctrine est vraie⁵¹⁶, par conséquent capable de se défendre par elle-même⁵¹⁷, et parce qu'elle réalise la notion intégrale de la théologie. Cette intégrité de la théologie la rend apte à réunifier, sans pourtant uniformiser, la théologie démembrée et dispersée en différentes disciplines isolées isolée l'une de l'autre⁵¹⁸.

soi pour la théologie scientifique ; elle nécessite la certitude qui lui est propre, celle scientifique. En distinguant les deux autorités, on distingue même le travail intellectuel de la foi et celui de la science, car les deux ne font pas un, bien que la théologie s'enracine dans la foi, ayant ses propres processus intellectuels, et c'est bien elle qui formule ses conclusions saisies par ce travail intellectuel. Cf. LABOURDETTE, « La théologie, l'intelligence de la foi », *RT*, 1946, p. 39–40. Labourdette parle de la question de l'autorité dans les *Fermes Propos*, où il souligne avec vigueur à la fois le fait que c'est au magistère (ecclésial) et à lui seul qu'appartient la tâche de déterminer avec autorité ce qui est à croire et ce qui est incompatible avec la vraie foi, et à la fois que « sur le plan de la théologie spéculative, ce qui décide de la certitude d'une assertion, ce n'est pas directement l'autorité, c'est l'évidence du raisonnement théologique ». Cf. « Fermes Propos », p. 6–7.

⁵¹² HENRI DONNEAUD, « La surnaturalité du motif de la foi théologique chez le P. Labourdette », *RT*, 1992, p. 197–238, [p. 204]. Comme Donneaud le souligne, le but de Labourdette était de défendre la valeur de vérité propre à la théologie, car effectivement, il a bien saisi le danger que représente le relativisme qui marche en pair avec la « nouvelle théologie », surtout en face de la foi chrétienne (avec toutes ses conséquences en vue de la vie morale des fidèles).

⁵¹³ Comme le P. Labourdette le dit, bien que « la lumière de la foi *soit* absolument indispensable à la naissance et à tout le développement de la théologie », pourtant « croire n'est pas un terme pour l'intelligence, c'est un acheminement vers le savoir ». Cf. « La théologie, intelligence de la foi », p. 22.

⁵¹⁴ Labourdette reconnaît la valeur de la méthode historique, non seulement en raison de sa capacité d'éclairer le développement de la pensée et les sources de saint Thomas, mais parce que par cette méthode l'enseignement de Thomas est situé dans un contexte doctrinal qui le rend beaucoup plus intelligible. Cependant, dans une de ses *Études critiques*, il montre l'un des points faibles de la méthode historique : « La pseudo-philosophie qu'inspirent inconsciemment les méthodes de l'histoire, c'est le 'relativisme', au sens fort d'une théorie, ou plus encore d'une attitude intellectuelle qui remplace la notion métaphysique de vérité spéculative par celle plus modeste de vérité historique, comme expression plus ou moins complète de la mentalité, de l'expérience humaine d'une époque ou d'un groupe d'hommes ». Néanmoins, il souligne, de plus, il encourage les travaux historiques à condition que ceux-ci soient plutôt impartiaux, fruits d'une réflexion profonde et lente. Cf. « La théologie et ses sources », *RT*, 1946, p. 353–406, [p. 362–363.].

⁵¹⁵ BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 91.

⁵¹⁶ La vérité de la doctrine thomasiennne n'autorise pas le théologien à se contenter de répéter les pensées de l'Aquinate. Le théologien qui désire être le disciple de Thomas doit consacrer ses forces intellectuelles à l'exégèse de ses textes, sans arrêter de contempler le réel, comme le faisait Thomas lui-même. Cf. « Analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique », p. 459.

⁵¹⁷ LABOURDETTE, « Fermes propos », p. 18.

⁵¹⁸ Il nous semble que Labourdette ne considère pas la différenciation de la théologie comme une direction progressive, mais bien plutôt une amputation irréversible de la théologie, ce que – avec le recul du temps – on peut considérer plus profondément, en rendant compte des dommages que cette atomisation de la théologie avait causés, mais aussi en recueillant leur apport positifs. Cf. LABOURDETTE, « Chroniques de théologie morale », *RT*, 1956, p. 535.

Néanmoins, la vérité foncière de la théologie de saint Thomas, outre sa force intégrante, s'enracine dans son fondement métaphysique. Saint Thomas, dit Labourdette,

« [...] a mieux compris que personne avant lui les vérités essentielles, les premières, les plus fondamentales et il a su bâtir sur elles, dans une synthèse d'autant plus ouverte à toute vérité que dépendante d'une métaphysique, c'est-à-dire des principes de toutes choses »⁵¹⁹.

C'est dans ses solides fondements métaphysiques que s'enracine la validité permanente de l'enseignement de l'Aquinat⁵²⁰, dans lesquels se trouve aussi la raison de la résistance à la mentalité moderne plutôt relativiste, selon laquelle la vérité est souvent considérée comme une certaine conformité entre le mode d'exprimer la vérité et l'expérience qu'on en fait et ce qu'on essaye ainsi d'exprimer, mais qui reste en son essence temporelle et subjective⁵²¹.

Avec les perspectives qui caractérisent la conception de la théologie du P. Labourdette, il nous faut maintenant regarder de plus près sa vision de la théologie morale. Nous avons déjà souligné son inquiétude à cause du démembrement de la théologie, elle est peut-être encore plus palpable dans la théologie morale.

2.1.3. La théologie morale : « la théologie se faisant pratique »

Pour cerner la conception de la théologie morale de Labourdette, la voie la plus simple nous semble de regarder comment il a conçu et interprété la conception de la science et de la connaissance pratique. Quant à cette dernière, la conception de Labourdette est un peu différente de ce que nous avons présenté plus haut. Or, Labourdette, dans cette question, s'appuie sur Maritain, par conséquent sa conception est marquée par une certaine approche maritainienne. Dans l'article « Connaissance pratique et savoir moral » Labourdette présente les piliers fondamentaux de sa théologie morale⁵²².

⁵¹⁹ LABOURDETTE, « Analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique », p. 460.

⁵²⁰ Labourdette était tout à fait conscient des difficultés qui relèvent de la rencontre de la théologie de saint Thomas avec les problèmes de la pensée scientifique du temps moderne. En effet, la validité de l'enseignement de l'Aquinat et des grands classiques de la théologie spéculative ne consiste pas dans la simple répétition de leurs idées. Il s'agit bien plutôt de faire siens leurs principes essentiels et leurs enseignements en vue d'en constituer « une possession complète et *organique*, pour ne rien perdre de ce qu'ils ont acquis de permanent » et en bénéficier. « Cet héritage n'est pas seulement sacré, il est vivant » ; il nécessite certes l'effort intellectuel du théologien du temps moderne, mais il l'équipe en même temps des instruments irremplaçables. Cf. Labourdette, « Fermes Propos », p. 15.

⁵²¹ Cf. BONINO, « Le thomisme du Père Labourdette », p. 102. Bonino se réfère à un texte inédit, et au « Dialogue théologique », p. 38–39.

⁵²² LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 142–179. Un autre pilier essentiel, ici sous-entendu, est la métaphysique aristotélicienne, avec des concepts élaborés par Thomas surtout dans son œuvre : *De ente et essentia*, mais nous ne pouvons pas négliger par ailleurs son commentaire sur *l'Éthique à Nicomaque* et sur la *Métaphysique* d'Aristote. Nous ajoutons, que l'anthropologie et l'ordre de la création sont également parties intégrantes de la théologie morale de saint Thomas. Maritain, de son côté, souligne clairement la nécessité de recourir à la métaphysique pour « justifier la validité réelle, objective, des normes et des valeurs morales ». Pour

Le point de départ de l'article, dont le but est de présenter la structure de la science morale⁵²³, est la distinction essentielle faite à la manière de saint Thomas entre l'intellect pratique et l'intellect spéculatif⁵²⁴. En effet, ils se distinguent selon leur finalité qui, dans le cas de l'intellect spéculatif, sera le pur connaître, c'est-à-dire saisir et posséder immatériellement l'objet connu⁵²⁵. Cependant, dans le cas de l'intellect pratique il ne s'agit plus uniquement d'un regard pur, mais de diriger l'exécution d'un acte et régler sa droiture. L'intellect pratique donne, pour ainsi dire, l'existence à son objet, conformément à sa propre finalité, d'une telle manière qu'il mesure son objet à cette fin, qui ainsi devient un élément constituant de l'objet. La fin fera partie de la nature de l'objet réalisé par l'intellect pratique. La connaissance pratique, comme réalisatrice de l'objet connu, sera ainsi normative même par rapport à cette réalisation.

Cette réalisation a deux conditions *sine qua non*. L'une est que cet objet soit « opérable »⁵²⁶. L'autre est la contribution de la faculté appétitive rationnelle, c'est-à-dire de la volonté, car, souligne Labourdette, la connaissance pratique n'obtient sa fin que si elle a un objet qui suscite le désir de la volonté pour laquelle l'intellect se fait lumière directrice⁵²⁷.

À la suite de la différence de la finalité des deux connaissances, leur vérité se différencie également. Celle de la connaissance spéculative consiste dans sa conformité à son objet connu et mesurant par rapport à lui, alors que la vérité de la connaissance pratique se manifeste d'une manière plus subtile, ayant plusieurs aspects qui y contribuent, dont le premier sera la relation

ce but la conception métaphysique la plus convenable est celle de saint Thomas, dit Maritain, car « la métaphysique thomiste est essentiellement une métaphysique rationnelle et parce que c'est précisément la raison qui est la mesure des actes humains et qui spécifie le domaine propre de la moralité ». Cf. JACQUES MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris, 1951, p. 17–18.

⁵²³ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 149.

⁵²⁴ Bien sûr, ce n'est pas saint Thomas qui a inventé cette distinction, car elle se trouve déjà chez Aristote, mais l'Acquinat a développé et élaboré la théorie d'Aristote conformément à sa propre conception. Labourdette, de son côté, souligne que la connaissance pratique et la connaissance spéculative appartiennent à la même puissance intellectuelle, car leur raison formelle est l'être même qui ne se soumet pas à cette différenciation, et il reste ainsi la lumière formelle de l'intellect unique. L'intellect comme faculté, selon sa finalité première qui est le « connaître », est spéculatif, mais l'être, qui s'offre à l'intellect comme vrai et à la faculté appétitive comme bien, fait appel à d'autres activités et facultés pour réaliser son objet. L'être s'adresse à la volonté sous l'aspect du bien, et c'est ainsi que la volonté sera le « foyer de tout agir humain ». La distinction entre connaissance spéculative et connaissance pratique est déterminée par leur finalité propre, qui leur est intrinsèque. Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 144–146.

⁵²⁵ *ST*, Ia.q.17.a.16.c., « Intellectus practicus differt a speculativo fine : finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ». Thomas s'exprime un peu différemment dans la *Somme* : « Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis ; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis ».

⁵²⁶ L'expression vient de saint Thomas : « Operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia ». *ST*, Ia.q.14.a.16.c.

⁵²⁷ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 144. Nous ajoutons que Maritain souligne clairement que à l'inverse, le savoir théologique n'a qu'un seul type de savoir, car, en raison de son éminence, il englobe dans son unité à la fois l'ordre spéculatif et l'ordre pratique. Par contre, le savoir philosophique a deux différents types qui correspondent à ces deux ordres d'intellection, à savoir le spéculatif et le pratique. Cf. JACQUES MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée, Paris, 1932, p. 612. Plus largement sur ce sujet, p. 618–627.

entre la raison pratique et son objet. Dans ce cas, c'est l'objet opérable qui est mesuré par la connaissance pratique : il dépend d'elle. Labourdette distingue ici encore la vérité ontologique et la vérité logique. La vérité ontologique de la connaissance pratique consiste dans sa conformité à l'idée qui la pose dans l'existence. La vérité logique se constitue selon la rectitude de réalisation de son objet par rapport à la fin que vise cette réalisation. Ce qui fait la différence, c'est le rôle de la volonté, ayant pour objet la fin elle-même. Or, c'est la volonté qui, par son désir (ou par son aversion), assure (ou empêche) la réalisation, car sans ce désir il n'y pas d'action. La vérité de la connaissance pratique se réalise dans sa conformité à ce désir, qui, à son tour, doit être rectifié par rapport à la fin visée⁵²⁸. Dans le cas de l'agir, qui est l'activité immanente de la personne, l'appétit *droit* joue un rôle primordial, car c'est par l'appétit rectifié et conformé à la fin, que la connaissance pratique sera mesurante par rapport à l'agir⁵²⁹.

La difficulté de cerner la nature et la scientificité de la science morale, ou, si l'on veut, la philosophie morale, vient du fait, que, comme le dit Labourdette, son objet n'est pas exclusivement naturel⁵³⁰. Or, la fin ultime de l'homme, comme celle de son agir, est surnaturelle. Par conséquent, il y a une disproportionnalité entre le sujet (la connaissance philosophique) et la fin de son objet, celle de l'acte humain. Néanmoins, cet objet n'est pas non plus un objet proprement théologique, explique Labourdette⁵³¹. La théologie *se faisant pratique*, utilise tout ce que la raison naturelle lui fournit de son objet, mais elle ne perd pas son sujet propre⁵³², Dieu, qui s'est révélé, y compris toutes ses implications, par exemple le retour

⁵²⁸ Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 144–145.

⁵²⁹ Labourdette souligne la différence entre le faire et l'agir, en disant que le premier consiste dans un acte transitif et réalisateur à l'extérieur, le second est un acte immanent qui qualifie l'homme, par rapport à sa fin ultime, en tant que personne, en tant qu'image de Dieu, appelé à la béatitude, qu'il ne peut atteindre que si son agir est conforme aux exigences de cette fin ultime. En effet, l'agir humain doit avoir sa propre vérité, pour laquelle l'homme a besoin de deux types de lumière : la lumière créatrice de Dieu dans les affaires déterminées selon leur nature, et sa lumière personnelle par rapport à tout ce sur quoi l'homme a un pouvoir ou qu'il peut maîtriser. Labourdette souligne que dans le cas du faire comme dans celui de l'agir la connaissance est essentiellement pratique, car elle reste toujours mesurante par rapport à la fin visée, qui est, pour le faire, une œuvre particulière, tandis que pour l'agir, elle est en fin de compte la fin ultime de l'homme. Cf. « Connaissance pratique et savoir moral », p. 144.

⁵³⁰ Labourdette précise la question en y ajoutant que l'objet du savoir moral est l'acte humain, qui se réalise dans le concret, mais la science morale ne peut pas ignorer les conditions historiques et existentielles de l'homme. Bien que cette science ait pour tâche la régulation des actes à poser dans le concret, il ne faut pas oublier, que l'acte humain se situe dans l'ensemble de la situation existentielle de la personne. Lorsque la science morale considère son objet propre, elle doit donc tenir cet ensemble sous les yeux pour régler l'activité de cet ensemble. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 165.

⁵³¹ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 167.

⁵³² Cette distinction entre le sujet et l'objet vient de saint Thomas : « [...] Deus subiectum est huius scientiae. Sic enim se habet subiectum ad scientiam, sicut obiectum ad potentiam vel habitum. Proprie autem illud assignatur obiectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum [...]. Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel qui sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae ». *ST*, I.q.1.a.7.c. Torrell précise encore que l'objet (d'une puissance ou d'un habitus) est la raison formelle qui rapporte à la puissance en question les différentes réalités, tandis que le sujet est « la réalité extramentale que la science cherche à connaître »,

de l'homme à Lui. Le sujet, ou plus précisément, le sujet d'étude de la théologie est donc Dieu révélé, et la théologie se faisant pratique n'a pas un objet ou un sujet d'étude différent : c'est toujours Dieu, mais en tant que pratique (en développant autant qu'il faut, sa fonction régulatrice et directrice), son sujet d'étude sera alors « Dieu surnaturel finalisant l'acte humain et procurant par son attrait et par sa grâce le retour à Lui de sa créature raisonnable »⁵³³.

En revanche, le sujet d'étude de la philosophie morale, régulatrice par nature, est l'acte humain en ses conditions naturelles, qui est en même temps ordonné à une fin qui dépasse le naturel. Son objet est bien sûr naturel, et elle l'examine par les instruments d'observations et de réflexions humaines. À l'encontre de l'objet de la théologie, qui est révélé, la philosophie morale examine l'acte humain ordonné à une fin surnaturelle en tant que non-révélé, pourtant indirectement englobant en ses conditions de sa réalisation existentielle des éléments qui ne sont pas directement accessibles pour lui, étant donné que ceux-ci font partie d'un plan divin, qui dépasse les capacités de la raison humaine⁵³⁴. Cette disproportionnalité qui rend nécessaire que la philosophie morale reçoive certains principes d'une autre science, notamment de la théologie, a conduit Maritain à l'adaptation de la théorie de subalternation par rapport à la relation de la philosophie morale à la théologie⁵³⁵.

Cette théorie, élaborée jadis en raison de la spécialisation des différentes sciences et du rapport des sciences dites inférieures par rapport aux sciences plus théoriques (considérées ainsi comme supérieures), montre comment une science peut avoir une relation de dépendance à une autre science. Outre l'application de la théorie de subalternation formulée par Aristote, on voit

étant donné que la fin de la science, de la connaissance spéculative est le pur connaître. Cf. JEAN-PIERRE TORRELL, « Le savoir théologique chez Saint Thomas », *RT*, 1996, p. 335–396, [p. 381].

⁵³³ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 168.

⁵³⁴ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 168. Cette disproportionnalité entre la nature propre de la philosophie morale et son objet, l'acte humain en tant qu'ordonné à une fin surnaturelle, cause pas mal de difficultés concernant l'établissement de la scientificité de la théologie morale, mais aussi par rapport à leur relation où le théologien présuppose la confiance du philosophe envers le théologien. Le théologien, à supposer qu'il soit croyant, a pour objet de foi Dieu révélé, qui lui fournit en même temps les principes de la théologie qu'il cultive. Mais, à notre avis, cette confiance de la philosophie n'est présumable que si le philosophe qui la cultive a également la foi.

⁵³⁵ La notion de subalternation se trouve déjà chez Aristote, qui, par rapport à la fragmentation des différentes sciences souligne qu'il revient aux sciences les plus théoriques de formuler les principes fondateurs dont les autres disciplines se servent. Aristote, dans *Les Seconds Analytiques*, identifie trois caractéristiques par rapport aux sciences subalternes. 1) une science subalterne, concernant ses preuves et ses principes, dépend de la science supérieure, I,9-10 ; et I,12 [76a10, 22-25, et 77b1-2] ; 2) la science subalterne traite de la connaissance des faits, tandis que la science supérieure traite de la connaissance du fait « raisonnée » I,12 ; [76a11-12 ; 78b34-79a16] ; 3) la science subalterne est « perceptive », la science supérieure est mathématique I,13 [79a2-3]. Cf. RICHARD D. MCKIRAHAN, JR., « Aristotle's Subordinate Sciences », *The British Journal for the History of Science*, 1978, Vol. 11.No. 3., p. 197–220, [p. 201]. Saint Thomas n'est pas non plus le premier à avoir appliqué la théorie de subalternation à la théologie, car on le voit déjà chez Bonaventure, mais l'Aquinat a développé et élaboré la théorie d'Aristote conformément à sa propre conception. Cf. TORRELL, « Le savoir théologique chez Saint Thomas », p. 386–387. Néanmoins c'est Maritain qui l'applique à la relation de la philosophie morale et à la théologie.

une certaine adaptation modifiée par saint Thomas concernant la question de la nature scientifique de la théologie. Selon l'Aquinat, la théologie fait partie des genres de sciences qui connaissent certains principes grâce à la lumière des sciences supérieures⁵³⁶. Ainsi, la théologie, et son savant, le théologien reçoit ses principes de la science divine : ils lui sont révélés par Dieu et formulés dans les articles de foi.

Labourdet, à la suite de Maritain, précise que la subalternation peut se réaliser selon deux aspects : au titre de la fin et au titre du sujet. Dans le premier cas, une science qui cherche une fin moins universelle, dépend d'une autre qui cherche une fin plus universelle, et donc elle se réfère à celle qui lui est ainsi subalternante. Dans le cas où la subalternation se réalise au titre du sujet, les deux sciences, dites inférieure et supérieure (la subalternée et la subalternante) ont pour objet d'étude le même sujet mais selon des aspects différents, étant donné que le sujet en question se manifeste d'une manière d'immatérialité différente. Cette dépendance par rapport au sujet va de pair avec la dépendance quant aux principes, qui font partie de la définition du sujet étudié⁵³⁷. Néanmoins, cette dépendance de la science supérieure quant aux principes nous montre avant tout qu'il y a des principes que la science inférieure ne peut pas directement saisir par sa propre lumière. La subalternation fournit à la science inférieure une connaissance que celle-ci, par sa propre capacité, ne pourrait pas atteindre.

En s'adaptant à la théologie, la subalternation prend une forme un peu plus différente que par exemple dans le cas des sciences naturelles. La théologie reçoit son objet par la foi, qui est la vision que Dieu a de soi (et ce que les bienheureux ont par grâce)⁵³⁸. Donc, comme nous l'avons déjà dit, le sujet d'étude est le même pour la foi et pour la théologie. Cependant, quant à ses principes, la théologie les reçoit dans la foi : ils ne sont pas directement saisis. Ils dépassent la capacité de la raison humaine. Les principes de la théologie sont donc indémonstrables et ne sont saisissables que par une science supérieure, la science divine, car celle-ci atteint immédiatement les vérités divines en elles-mêmes médiates. Néanmoins, tandis que cette science est pour ainsi dire, *supra-discursive*, la théologie, comme science humaine est

⁵³⁶ *ST*, I.q.1.a.2. « Dicendum sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica [...]. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam [...]. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo ».

⁵³⁷ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 168–169.

⁵³⁸ Cf. *ST*, I.q.1.a.2.

discursive. Que son objet formel soit le même que celui de la science divine, c'est-à-dire Dieu en lui-même, est dû aux principes qu'elle atteint grâce à sa subalternation à la science divine⁵³⁹.

La subalternation, adaptée au rapport de la philosophie morale et de la théologie morale se réalise donc selon les principes, pourtant sans toucher leur sujet : Dieu finalisant l'acte humain. C'est cette subalternation que Maritain adapte au rapport entre philosophie morale et théologie morale où la première se trouve en face d'un sujet d'étude dont la fin ultime dépasse son domaine. Étant donné que l'acte humain est, pour ainsi dire, finalisé par Dieu qui l'attire par sa grâce et qui forme ainsi le sujet de la théologie (morale), ce n'est que la théologie morale exclusivement qui est apte à lui fournir certains principes qui l'aident à dépasser cette lacune entre son propre domaine et son objet ordonné à une fin surnaturelle. La disproportionnalité entre ces deux sciences est ainsi surmontée par la théologie, au moins dans le sens que la philosophie morale n'atteint son objet, l'acte humain, et ne peut lui être régulatrice que si elle saisit correctement les modifications qui lui sont parvenues par la fin dernière surnaturelle (et par certains aspects existentiels de l'homme)⁵⁴⁰. La subalternation de la philosophie morale à la théologie morale ne s'accomplit que si celle-ci fournit à la philosophie morale certains renseignements qui, à la fois, la complètent et en font une science véritable.

Après ce détour il convient d'examiner de plus près les deux étapes du savoir pratique, formulées par Maritain, notamment le savoir spéculativement pratique et le savoir pratiquement pratique. Le P. Labourdette lui-même appréciait cette approche. Néanmoins, sa prise de position et ses préférences concernant la relation de la science spéculativement pratique et celle de la science pratiquement pratique se distinguent de l'interprétation des autres thomistes que nous esquisserons plus bas.

2.1.4. Spéculativement pratique et pratiquement pratique : une explication maritainienne de la morale

Le savoir moral ainsi atteint par la subalternation de la philosophie morale à la théologie morale est essentiellement pratique bien qu'il manifeste son caractère spéculatif ; en bref, selon ses recherches, ses arguments, il sera spéculativement pratique⁵⁴¹. Son caractère spéculatif est nécessaire pour assurer la scientificité du savoir moral en tant que celui-ci englobe le domaine

⁵³⁹ Comme Labourdette le souligne, ce type de subalternation se distingue foncièrement de celui qu'Aristote a formulé et appliqué par rapport aux sciences naturelles. Cf. « Connaissance pratique et savoir moral », p. 169.

⁵⁴⁰ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 170.

⁵⁴¹ Selon Labourdette cela caractérise également la *Secunda Pars* de la Somme de théologie, où Thomas présente une science foncièrement pratique mais *au mode spéculatif*, et c'est ce qu'on voit même dans la partie « morale particulière » de la Somme.

très large de l'agir humain. Cependant, l'ensemble des considérations concernant l'acte humain constitue évidemment un type de connaissance moins scientifique. Bien que le savoir moral garde son caractère spéculatif et se dise spéculativement pratique, il aura également un caractère « infra-scientifique » qui concerne les caractères propres de son objet, et c'est entre les deux que se trouve l'objet d'étude organisée, ce que Maritain appelle *la science du praticien*⁵⁴². C'est cette nature double qui caractérise la *Secunda Pars* de la *Somme*. Comme Labourdette le souligne, c'est une œuvre « essentiellement pratique, mais de mode spéculatif »⁵⁴³. C'est-à-dire que lorsque Thomas entre dans le domaine proprement moral, même là, il applique les méthodes des sciences spéculatives, en commençant avec les fondements ontologiques à la suite de sa conception métaphysique de l'être⁵⁴⁴.

Quant à la nature scientifique de la théologie morale, Labourdette expose et interprète deux distinctions qu'on trouve chez saint Thomas. Dans le savoir pratique, dit Labourdette, on peut distinguer deux instances : celle de spéculativement pratique, et celle de pratiquement pratique⁵⁴⁵. Cette différence influence même la façon dont on définit le savoir scientifique. Dans la définition de savoir spéculatif cette différence se manifeste selon le degré d'immatérialité de sa lumière objective. La définition de la science pratique ressort du degré de sa qualité pratique.

⁵⁴² LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 173. Labourdette, toujours à la suite de Maritain (*Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 622–627) considère, par rapport à cet objet d'étude organisée, la théologie spirituelle comme la science du praticien proprement dite. Il souligne que la séparation de la théologie morale et de la théologie spirituelle est irréductible à saint Thomas. En effet, pour l'Aquinat, la théologie morale se concentre autour de la notion de fin, qui ne diffère pas par rapport de l'agir moral et de la vie spirituelle, mystique et/ou ascétique. Tout ce qui concerne l'acte humain, que ce soit spirituel, intellectuel ou moral, n'échappe pas à la morale, qui est la « fonction pratique de l'unique théologie ». Cf. *Ibid*, p. 174. Cette rigueur concernant l'unité de la théologie est un phénomène constant dans l'enseignement du P. Labourdette. Bien qu'on voie chez lui beaucoup de distinction, son œuvre reflète l'idée de Maritain : « distinguer pour unir », même si Maritain faisait ces distinctions pour d'autre raison que l'Aquinat qui n'a pas encore connu le déchirement de la théologie.

⁵⁴³ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 176.

⁵⁴⁴ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 179. C'est ici qu'on peut saisir le mieux l'originalité de l'enseignement moral de l'Aquinat, tel qu'il le présente dans la *Somme* entière. En effet, la doctrine morale de saint Thomas s'enracine dans la *Prima Pars* et ne s'accomplit que dans la *Tertia Pars*, dans lesquelles Thomas a traité différemment de la question de Dieu, de la Trinité, de la grâce, de l'acte humain, des sacrements, et du Christ. Dans cette répartition on voit la distinction faite par l'analyse spéculative dont la lumière vient de la science divine participée par la foi, qui lui fournit ainsi son unité fondamentale. Le P. Labourdette précise ailleurs que la métaphysique de saint Thomas est une métaphysique de l'acte d'être. Cf. *La fin dernière de la vie humaine* (1961), p. 49. Néanmoins, il nous faut saisir l'opportunité d'ajouter une précision grâce à une nouvelle étude théologique, notamment celle du P. Emmanuel Perrier : *L'attrait divin*. Dans cette œuvre remarquable le P. Perrier met en lumière l'importance de la notion d'opération négligée pendant longtemps. Après lui il est plus exact de parler non seulement de la métaphysique de l'être, mais « de la métaphysique de l'être et de l'opération ». Cf. EMMANUEL PERRIER, *L'attrait divin, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, (Préface par Gilles Emery, op), Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2019, p. 16.

⁵⁴⁵ Labourdette présente pareillement la distinction entre l'intellect possible et l'intellect l'agent (deux principes ontologiquement distincts), et la distinction entre la faculté d'entendement et la mémoire (qui représentent deux fonctions différentes de la même faculté intellectuelle). Tandis que la première distinction n'a effectivement aucune importance du point de vue pratique, la distinction entre la faculté d'entendement et la faculté de mémoire devient capitale du point de vue psychologique et pratique. Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 177.

Autrement dit, plus elle est proche de l'acte, du particulier, plus elle devient « compositive »⁵⁴⁶. Labourdette se réfère à la pensée de saint Thomas que nous avons mentionnée plus haut, selon laquelle l'objet de la connaissance pratique est le mouvement de composition de l'objet et de la fin, qui, en même temps, constitue son objet formel⁵⁴⁷. Néanmoins, cette connaissance garde toujours son caractère spéculatif, car à ce stade elle cherche encore la vérité de conformité au réel, suivant les conditions que ce réel lui offre ; et plus elle se rapproche de l'acte concret, plus elle devient une « connaissance extrascientifique » grâce à sa connaturalité avec ce « réel » connu⁵⁴⁸. Labourdette conclut son article en soulignant que la notion de science est analogique : on ne peut pas l'appliquer d'une manière univoque à la métaphysique ou à la science morale et aux sciences naturelles ou expérimentales⁵⁴⁹.

Maritain, de son côté, est encore plus subtile : il distingue le savoir spéculatif, le savoir spéculativement pratique et le savoir pratiquement pratique⁵⁵⁰. Les sciences spéculatives n'ont pour but que le pur connaître. Les sciences pratiquement pratiques ont pour but de diriger et de réaliser leur objet, l'agir humain concret. La science spéculativement pratique est considérée d'une part comme pratique, car elle se caractérise par sa finalité qui est de diriger son objet, l'opérable ; d'autre part, elle garde sa qualité spéculative, car elle se fonde dans les principes spéculatifs : comme science, elle ne tend pas encore à dicter des préceptes concrets à l'agir humain.

Néanmoins, il nous faut préciser que chez saint Thomas, dont l'enseignement nous paraît bien plus clair et transparent, le précepte est effectivement le rôle de la vertu de prudence, qui, contrairement aux commandements et aux normes morales, n'a pas des préceptes valables et applicables toujours et en toutes circonstances, mais elle formule ses préceptes en répondant à un cas unique, concret et à ses propres conditions non-répétables. Telle est la science morale qu'on trouve dans la *Secunda Pars*, la partie dite morale de la *Somme* de théologie de saint Thomas, et telle est la conception de la théologie morale du P. Labourdette, enracinée dans la vertu de prudence. À la nature scientifique à double aspect répond le mode dont l'Aquinatène élabore « la partie morale » de la *Somme*. La *Prima secundae*, étant donné que l'acte humain

⁵⁴⁶ Cf. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 70.

⁵⁴⁷ Labourdette souligne également le rôle de l'appétit. En effet, plus le savoir pratique se rapproche de l'acte humain, plus il se rapproche de l'appétit et de l'affectivité de l'agent concret. La rectitude de l'appétit de l'agent ne manifeste son rôle vraiment décisif que par rapport à la vertu de prudence, mais elle n'est pas négligeable non plus dans le processus du savoir moral.

⁵⁴⁸ Probablement Labourdette pense ici à la thèse que Maritain lui-même soutient par rapport à la connaissance métaphysique, notamment la connaturalité de l'intellect humain avec l'essence, la quiddité des choses corporelles comme son objet. Cf. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 412–413. Maritain se réfère, bien sûr, beaucoup plus largement au *De ente et essentia* (ch.6.) de saint Thomas.

⁵⁴⁹ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 178.

⁵⁵⁰ Cf. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 618–633.

est l'objet d'une science, traité d'une manière générale, tandis que la *Secunda pars*, étant la morale une science de l'opérable qui traite des actes humains en leur singularité où cette science peut atteindre sa propre fin : diriger, sans pour autant fournir des préceptes concrets ; cela est réservé à la vertu de prudence⁵⁵¹.

En résumant et simplifiant tout ce que nous venons de dire : l'homme retourne vers Dieu par ses actes moraux. La théologie morale les étudie en leur nature complexe, y compris leurs principes, leurs objets, leurs effets, etc. Pourtant, l'analyse morale que le théologien achemine poursuit n'est pas un travail purement spéculatif : il examine les actes humains pour les réaliser concrètement. C'est pour cela, connaître les actes humains signifie de déterminer comment les réaliser, les accomplir. Un tel travail ne peut être achevé que par une science pratique⁵⁵², par une *scientia operativa*⁵⁵³.

La théologie morale de saint Thomas et à sa suite celle du P. Labourdette, est le carrefour du général et du particulier, c'est ainsi que se manifeste sa nature spéculativement pratique, sur laquelle Labourdette bâtit son propre enseignement et sa conception de la théologie morale, et c'est ainsi que sa morale peut se caractériser comme une morale de la prudence.

2.1.5. La transition de connaissance spéculatif en connaissance pratique

Au cours de cette démarche de la connaissance spéculative en pratique, la science, vertu d'explication de l'intellect spéculatif, sera décisive pour la nature de la science pratique, qui, gardant toujours quelque chose de sa nature spéculative, ne devient pratique que si le caractère d'opérabilité de la réalité connue se manifeste comme le caractère formel de cette science, c'est-à-dire que l'intellect pratique la considère en tant que réalité opérable, car c'est seulement ainsi qu'elle se change de spéculative en pratique grâce au changement de la finalité intrinsèque⁵⁵⁴. Autrement dit, la connaissance spéculative (dont le but est de connaître l'objet immatériellement possédé par l'intellect spéculatif), se change en une connaissance d'un

⁵⁵¹ Cela nous conduirait trop loin de préciser ici le processus du jugement d'élection, mais nous en traiterons plus tard (trad), en abordant le rôle de la prudence et celui de ses vertus annexes, qui touche aussi la notion de conscience, concept trop souvent mal compris aujourd'hui. Concernant le jugement d'élection, nous renvoyons surtout aux questions de *De veritate* 16. et 17. où Thomas traite de la syndérèse et de la conscience.

⁵⁵² Cf. LABOURDETTE, *La foi*, « Grand cours » de théologie morale 8, Parole et Silence, 2015, p. 16. Labourdette précise ailleurs, dans son cours sur la fin dernière de l'homme, que la morale, comme science pratique, a pour tâche de déterminer « ce que doit être » l'acte humain et d'identifier ses règles authentiques qui garantissent la bonté, la plénitude de l'acte. La régulation de l'acte humain est donc une orientation intrinsèque de la morale. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, [1961], p. 3.

⁵⁵³ Cf. *ST*, I.q.22.a.3.ad1: « Omnis enim scientia operativa tanto perfectior est, quanto magis particularia considerat, in quibus est actus ».

⁵⁵⁴ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 152–153.

« objet » opérable, et ainsi atteint sa nature d'opérabilité, faisant appel également à la faculté appétitive déjà mentionnée⁵⁵⁵.

La connaissance pratique peut se manifester de deux manières : 1) soit qu'elle est actuellement ordonnée à une œuvre concrète ; dans ce cas l'agent introduit une forme préalablement conçue à la matière, et alors la connaissance et la forme de cette connaissance seront *en acte* ; 2) soit que cette connaissance est ordonnable à une œuvre concrète, mais elle ne l'est qu'*en puissance* ; dans ce cas cette connaissance n'est pratique qu'habituellement ou virtuellement, mais elle ne l'est pas actuellement⁵⁵⁶. La science pratique se distingue par un mouvement que saint Thomas, en la comparant à la philosophie naturelle, appelle la composition de l'objet opérable et de sa fin⁵⁵⁷. L'objet de la philosophie morale est donc l'acte humain ordonné à la fin, soit, l'homme, en tant que volontairement agissant en vue d'une fin. C'est ce mouvement de composition de l'objet et de la fin que la science pratique prend en considération et qui constitue son objet formel, car c'est l'application, l'ordonnance de l'objet opérable à la fin qui détermine sa finalité intrinsèque, et qui rend pratique cette science⁵⁵⁸.

Une fois la science « rendue pratique », elle va plus loin que la science spéculative, au-delà des raisons d'être et des principes universels, car sa fonction propre consiste en la considération des cas concrets d'actes humains. Ceux-ci, et en effet, même l'agent, grâce à leur nature propre, se caractérisent par certaines nécessités universelles, et de ce point de vue ils font l'objet de la science spéculative. Pourtant, ces principes universaux, la nature, les finalités, se manifestent dans le concret, qui est le carrefour de l'universel et du contingent. Ce point de rencontre est le lieu propre de la vertu de prudence qui est une perfection de la connaissance, et qui assure la communication entre l'universel et le contingent⁵⁵⁹. Au moment où la prudence se

⁵⁵⁵ Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 153. Cet appel à la faculté appétitive ne signifie pas encore que le connaissant a pour fin la réalisation de telle ou telle œuvre. Labourdette, toujours à la suite de Thomas, distingue la fin du savant et la fin de la science. Pour qu'on puisse parler de science pratique l'œuvre doit constituer la fin de la science, mais pas nécessairement celle du savant. Il suffit donc que la science, pour être pratique, le soit « en sa réalité habituelle ».

⁵⁵⁶ *De veritate*, q.3.a.3.c. « Aliqua cognitio practica dicitur ex ordine ad opus : quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere ; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur : sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit ; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu ».

⁵⁵⁷ *Super Sent*, 1.1.n.2–3., « [...] ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit [...]. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam [...]. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. [...] Sic ergo moralis philosophiae [...] proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem » *et subiectum eius* « est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem ».

⁵⁵⁸ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 154.

⁵⁵⁹ La vertu de prudence, dont nous étudierons plus tard la nature et le rôle propre, est au cœur de la morale du P. Labourdette, qui, par cette prise de position en faveur de la prudence, s'oppose ouvertement à la morale de

met au travail, la connaissance pratique manifeste sa véritable nature. En effet, la prudence, dont l'acte propre est le précepte, mesure l'acte à son propre jugement, au jugement d'élection. L'acte reçoit sa propre vérité de sa conformité au précepte prudentiel, qui, à son tour, reçoit sa propre vérité de la conformité de l'acte à sa fin, à condition que la volonté (rectifiée par rapport à la fin ultime de l'homme) ordonne l'acte à une fin due⁵⁶⁰. En fin de compte, la vérité de la connaissance pratique, au niveau de l'agir, vient de la rencontre de la lumière intellectuelle (assurée par la vertu de science et de prudence), et d'un amour droit (assuré par la volonté rectifiée par la vertu de charité)⁵⁶¹. Cette vérité est infaillible, non pas au sens d'exprimer la réalité des choses complexes, mais au sens de conduire et régler l'acte humain en vue des fins morales de l'agent⁵⁶².

La vertu de prudence remplit un rôle déterminant dans la différenciation de la connaissance spéculative et de la connaissance pratique. La première dégage les nécessités universelles à partir de l'existence contingente ; la deuxième part des principes pratiques universels, dont la vérité est assurée par la syndérèse et par la vertu de prudence. Néanmoins, la vérité pratique de l'agir se fonde toujours sur une vérité spéculative⁵⁶³.

Dans les chapitres suivants, avant d'entrer dans le domaine plus particulier de la morale des actes humains, nous examinerons l'importance de la finalité et puis la fin ultime de l'homme, la béatitude. Une telle analyse conceptuelle, quoi qu'elle puisse sembler artificielle, est nécessaire pour que nous puissions faire un pas vers la nature de la connaissance humaine

conscience et à la casuistique. Cf. CARLOS JOSAPHAT PINTO DE OLIVEIRA, « La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette », *RT*, 1992, p. 267–292.

⁵⁶⁰ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 156. (Cf. *ST*, Ia–IIae.q.18.a.9.c.).

⁵⁶¹ Le carrefour de la vertu de charité et celle de prudence est une question complexe mais pas insoluble. La charité et la prudence, ayant chacune « ses propres dons du Saint Esprit », trouvent le chemin l'une vers l'autre. Les deux vertus infuses, la prudence, avec ses « dons » de l'intelligence et du conseil, et la charité, avec le « don » de la sagesse, prennent leur rôle propre dans le jugement d'élection : la prudence imprègne l'intellect pratique, la charité pénètre la volonté, mais toutes deux « travaillent » pour un but commun : former le jugement du libre arbitre qui est en train de faire son choix, un pas décisif dans l'acte moral. Ce jugement incline l'agent à moralement bien choisir, c'est-à-dire en faveur de la fin ultime de l'homme. Le fait que le jugement du libre arbitre est « influencé » par la prudence et par la charité, ne signifie pas qu'il est forcé : un tel « acte » est une impossibilité ontologique, tenant à l'œil la nature propre de ces deux vertus infuses. Cf. *ST*, II–II.q.23–27 ; *ST*, II–II.q.47–56.

⁵⁶² LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 156–157.

⁵⁶³ Labourdette avertit le lecteur de deux erreurs possibles. La première accentue d'une manière exagérée le rôle de la volonté dans l'agir humain. Selon cette vue la vérité de l'action vient de la qualité affective de la volonté, car c'est elle qui met le point à la fin du jugement pratique. Par conséquent, ce n'est pas par la vérité universellement saisie que le jugement prudentiel et l'élection sont justifiés, mais simplement par l'amour droit. La deuxième possibilité d'erreur se trouve à l'autre extrémité, car elle consiste dans la mésinterprétation du rôle de la prudence dans l'acte humain. Cette approche confond la vertu de science et la vertu de prudence en disant que la science se prolonge en la vertu de prudence. Mais c'est se tromper sur la nature de ces vertus. En effet, la science cherche les raisons, les causes d'être, l'explication des réalités, alors que la prudence participe à la détermination ultérieure de l'acte concret, et son acte principal est le précepte d'agir *hic et nunc*. De plus, comme Labourdette l'ajoute, il faut encore distinguer de ces deux vertus le jugement de conscience, qui est un acte (et non pas un habitus, ni une vertu). Effectivement, il est étroitement lié à la syndérèse, mais son acte propre consiste dans l'application de l'universel à un cas concret. Cf. « Connaissance pratique et savoir moral », p. 159–160.

et ses modes de procéder afin d'arriver à une analyse détaillée de la spécification de l'acte humain telle que conçue selon Labourdette.

2.2. *La finalité : le cœur de la morale de saint Thomas*

Le traité de la béatitude par lequel saint Thomas introduit son étude appelée aujourd'hui « théologie morale » est un parcours nettement spéculatif. En effet, l'Aquinat s'appuie ici avant tout sur la notion de la fin et celle de la causalité. Néanmoins, bien que son approche soit spéculative, et il ne manque pas des fondements métaphysiques, sa lumière formelle est la Révélation, et en premier le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu. C'est à travers laquelle il analyse la question de la fin ultime de l'homme⁵⁶⁴. La fin ultime de l'homme est la béatitude, dit saint Thomas dans l'introduction de la première question de la *Prima Secundae*. C'est la raison pour laquelle il examine d'abord la notion de la fin dernière, et ensuite le point de vue de la béatitude⁵⁶⁵.

Pour le P. Labourdette la théologie morale n'est pas une science autonome ou séparée, mais elle fait partie intégrale du « grand mouvement de l'unique théologie⁵⁶⁶ » telle qu'on la trouve dans la *Somme* de saint Thomas. La raison en est que toutes deux ont la même lumière formelle : la foi, qui sert à la raison humaine équipée de nombreuses ressources par lesquelles elle pénètre l'intelligibilité de la Révélation divine. Néanmoins, la théologie morale, comme nous l'avons vu, a sa particularité d'être une science pratique, non pas au sens positiviste, mais comme science pratique normative. Or, la théologie morale a pour but de déterminer ce que « doit être l'acte humain, d'en donner les véritables règles qui en assurent la bonté⁵⁶⁷ ». Une première perspective dans laquelle Labourdette analyse l'agir humain est sa nature finalisée et « exemplarisée par Dieu ». Il en traite donc en théologien, c'est-à-dire que, d'une part le sujet de sa théologie est toujours Dieu, non pas en tant qu'Il est en soi, mais « Dieu comme exemplarisant et finalisant l'acte humain⁵⁶⁸ », comme le Bien suprême, le principe et la fin des créatures, particulièrement des créatures rationnelles dont le retour à leur Créateur constitue

⁵⁶⁴ Cf. JEAN-LOUIS BRUGUÈS, Introduction au traité de « La Béatitude », in Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Première section de la deuxième partie, La Béatitude*, Cerf, 1984, p. 13–14.

⁵⁶⁵ *ST*, I-II, q. 1. : « Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae ; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare : ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi ; deinde de beatitudine ».

⁵⁶⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière*, p. 6.

⁵⁶⁷ LABOURDETTE, *La fin dernière*, p. 2–3.

⁵⁶⁸ LABOURDETTE, *La fin dernière*, 6.

l'objet propre de la *Secunda Pars* de la *Somme*⁵⁶⁹ : Dieu attire l'homme créé à son image, qui, ayant les facultés de l'intellect et de la volonté, est maître de ses propres actes⁵⁷⁰ ; d'autre part, cette « morale », tout comme la théologie entière, est fondée dans la certitude de la foi, « sans laquelle il n'y a aucune théologie possible »⁵⁷¹.

Le principe propre de l'analyse des actes humains, qui est par nature une considération pratique, est la fin visée dont l'importance ne peut pas être exagérée. C'est cette importance que le P. Labourdette souligne lorsqu'il affirme que la finalité est le cœur de la morale de saint Thomas⁵⁷². C'est de la fin que les actes reçoivent leur raison d'être. Néanmoins, une précision est nécessaire au préalable : saint Thomas distingue la fin ultime de l'homme et la fin ou les fins par lesquelles l'homme atteint (ou évite) cette fin ultime. La première, la fin ultime est une et unique, Dieu lui-même ; la deuxième peut être multiple et diverse due à la liberté humaine par laquelle l'homme se propose des fins réellement ou apparemment complantes.

2.2.1. « Sans finalité de l'action toute causalité est impossible »

Dans l'article 2 de la première question de la *Prima Secundae* Thomas affirme non seulement le principe de finalité mais implicitement même le rapport des autres causes à la cause finale. En effet, dit-il, tout ce qui agit, agit nécessairement en vue d'une fin, et si on enlève la première cause les autres disparaîtront nécessairement. La première des causes est la cause finale. La matière, étant en puissance, ne reçoit une forme que si elle est mue par un agent. Cependant, l'agent, déterminé à un effet qui a pour raison de fin, ne meut que s'il tend vers une fin⁵⁷³. La finalité est donc une *sine qua non* dans tout agir, sans elle les autres causalités ne peuvent pas s'exercer. Par rapport à cet article Labourdette souligne que bien que dans la chaîne de la causalité la cause finale soit première, elle n'est pas une rivale de la cause efficiente car ces

⁵⁶⁹ Cf. *ST*, I.q.2. Prologus. « Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae [...] ; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo ; secundo de motu rationalis creaturae in Deum ; tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum ».

⁵⁷⁰ Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 8.

⁵⁷¹ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 14. Labourdette souligne que sa méthode scientifique, qui suit celle de saint Thomas, repose d'une part sur l'objectivité, d'autre part, outre la raison humaine, sur la Parole de Dieu. Cette élaboration spéculative nécessite un certain niveau d'abstraction.

⁵⁷² LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 23.

⁵⁷³ Cf. *ST*, I-II.q.1.a.2.c. : « « [...] omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente : nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud : ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis ».

deux s'impliquent mutuellement⁵⁷⁴. La cause efficiente ne s'explique qu'à ce qu'est l'agent, et ce qu'il fait⁵⁷⁵. Or, l'agent porte en sa propre nature ce qu'il peut faire comme une certaine tendance, inclination directrice, qui, à son tour, implique l'intellect, soit celui de l'agent lui-même, soit celui d'un agent supérieur ou d'un « premier Intelligent »⁵⁷⁶.

Tout agent agit donc en vue d'une fin⁵⁷⁷, mais les êtres de nature rationnelle tendent leur fin par une certaine auto-détermination, dominée par son propre mouvement⁵⁷⁸. La relation entre l'acte et la fin visée est caractérisée par l'espèce morale qui en vient. C'est ce que Thomas affirme dans la q.1.a.3., lorsqu'il dit que les actes moraux sont spécifiés par leur fin qui, sous l'aspect du bien, est l'objet moralement spécifiant de la volonté. En même temps la fin est également le terme visé par l'agent et c'est à la lumière de ces faits que s'exerce la causalité finale⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ En ce qui concerne la définition de la notion de « cause », Labourdette ne reconnaît, pour ainsi dire, qu'une quasi-définition. La « cause » est une notion analogue : quelque chose est dit « cause » s'il a une influence réelle sur un autre. Le vocabulaire de « causalité » s'est formé au sein de la philosophie de la nature, et il a été approfondi par la doctrine scolastique. La cause désigne une dépendance réelle dans l'être, et ainsi elle suppose deux réalités différentes qui sont en rapport: la cause et l'effet. Cf. Les leçons inédites du P. Labourdette, « Notion de cause », p. 2-3. Cependant, dans ses raisonnements le P. Labourdette suit l'enseignement de Jean de Saint Thomas, qui, s'appuyant sur certains textes de l'Aquinate (*Super Phys.*, I.1.lect.1.n.5. ; *ST*, I.q.33.a.1.ad2 ; *Super Metaphy.*, V.lect.1.n.3.9, offre une explication plus détaillée où il définit la notion de cause à partir de ses conditions dont elle dépend : « Quid sit causa in actu primo, et per modum principii, ex ipso actu secundo, quod est causare, investigandum est. [...] Veritas tamen est, quod perfecta definitio causae (omnes istas) exigit conditiones, et per alteram tantum non perfecte explicatur ; exigit enim rationem principii tanquam aliquid communis, exigit rationem influentiae, seu derivationis ex parte causae, exigit dependentiam, et consecutionem in esse ex parte causati ; unde sequitur, quod intercedere debet diversitas inter causam et causatum. [...] Et sic possimus ex illis omnibus colligere plenam causae definitionem dicendo : *Causa est principium alicujus per modum influxus seu derivationis, ex qua natum est aliquid consequi secundum dependentiam in esse* ». Quant à la question « Quotuplex sit causa », s'appuyant ici aussi sur le commentaire de saint Thomas des Métaphysiques d'Aristote (lect. X. et V. text. II, lect. III), il explique ainsi : « Quatuor tantum sunt genera causarum. [...] Eundem numerum causarum colligit D. Thomas supra, quia causa est id ad quod sequitur esse alterius, vel ergo consideratur esse causatum absolute et in se, vel ut accipitur, et fit ab alio. Si absolute, causatur per formam, quae absolute constituit in esse : si ut accipitur, et fit ab alio, oportet quod de ente in potentia fiat ens in actu, sic enim sequitur esse de novo, quatenus id quod est in potentia, reducitur in actum ad eo quod est in actu, et sic oportet assignare duas causas, scilicet illam, quae est in potentia ut susceptiva actus, et illam quae causat reducendo in actum seu agendo, et prima est materia, quae causat recipiendo, et secunda est efficiens. Rursus vero actio agentis debet tendere in aliquid determinatum ex vi alicujus in quo tendit, et hoc dicitur causa finalis, et ita sunt quatuor causae et non plures, quia istae sufficiunt ad cujuscunque rei constitutionem in esse, et ad istas omnes reducibiles sunt, ergo non sunt ponendae plures ». JOANNIS A S. THOMA, *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. Sec., *Philosophia Naturalis*, (Pars Prima et Pars Secunda, Quaest. I-VII), Paris, Ludovicus Vivès, MDCCCLXXXIII, q.10.a.1-2., p. 176.

⁵⁷⁵ Dans un de ses cours « inédits » Labourdette, en citant Maritain, définit la cause efficiente comme suit : « La notion de cause efficiente nous est apparue 'comme une raison d'être extrinsèque dans laquelle une chose ou un événement trouve l'intelligibilité en soi de sa position dans l'existence. Une telle notion de cause implique même la notion de communication d'être' ». Cf. LABOURDETTE, « La cause efficiente », *Métaphysique*, Cours inédit, APDT, Toulouse, section IV, (Cf. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, p. 15.).

⁵⁷⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 28-29.

⁵⁷⁷ Cf. ARISTOTE, *La physique* II (200a34).

⁵⁷⁸ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 30.

⁵⁷⁹ *ST*, I-II.q.1.a.3.c. « Dictum est autem supra (a.1.) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata. Obiectum autem voluntatis est bonum et finis. Et ideo manifestum est quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis. Et similiter est terminus eorundem : nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem [...]. Et quia, sicut Ambrosius dicit, *Spuer Lucam, mores*

Au début de son traité de la béatitude saint Thomas précise que dans le domaine des réalités essentiellement liées il y a toujours une fin première qui est le moteur ou le principe des fins qui la suivent⁵⁸⁰. En effet, dans le cas des choses qui se sont subordonnées (*per se habent ordinem ad invicem*) il est impossible d'aller à l'infini⁵⁸¹, car si la première manque, les autres qui lui sont subordonnées manqueront aussi. Néanmoins, concernant les rôles de la fin dans l'acte humain, il y a une difficulté intéressante. Dans le domaine des fins il y a un ordre double : l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution et dans les deux cas il y a toujours ce qui est premier, sans lequel c'est un principe qui disparaîtrait. Dans le premier cas la fin est un principe moteur qui meut sans être mue ; dans le deuxième cas la fin est le terme du mouvement sans lequel il n'y avait aucun mouvement. C'est ainsi que la causalité finale s'exerce comme fin-cause. La question est donc de savoir, d'une part, si la fin est dans l'intention de l'agent, comment peut-elle causer, d'autre part, si la fin n'est réelle que dans l'exécution, qui est au terme du mouvement, comment peut-elle opérer sur ce mouvement si elle n'existait pas avant⁵⁸² ?

Pour répondre à cette question saint Thomas recourt à la notion d'attrait. C'est en vertu de l'attrait du bien désiré et visé que la fin se réalise et précède ce qu'elle termine. En effet, avant que la fin soit réalisée elle est d'abord visée sous la raison du bien. Le bien visé en chaque opération ou élection est appelé fin car la fin, explique ailleurs Thomas, n'est autre chose qu'en vue de laquelle les autres (actions) sont accomplies⁵⁸³.

proprie dicuntur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine : nam idem sunt actus morales et actus humani ». Voir encore LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 30.

⁵⁸⁰ *ST*, I-II.q.1.a.4.c. « Respondeo dicendum quod, per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeatur ea quae sunt ad primum [...]. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis, et ordo executionis : et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum : unde, substracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio : unde isto principio substracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis : principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere : quia si non esse ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis ; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quae non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem coniunguntur, nihil prohibet infinitatem habere ; causae enim per accidens indeterminatae sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et in his quae sunt ad finem ».

⁵⁸¹ C'est un principe dans les arguments chez saint Thomas. Concernant la fin ultime, outre la *Somme théologique*, il le souligne *inter alia* dans la *SCG*, I. 38.n.4. « [...] in causis finalibus non proceditur in infinitum ». On peut encore ajouter ce qu'il dit après ce principe très répandu dans les œuvres de Thomas : « [...] infinitum enim repugnat fini ; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquod aliud, sed sit per essentiam suam bonum ».

⁵⁸² LABOURDETTE, *La fin dernière*, p. 23–24.

⁵⁸³ Cf. *Super Sent*, I.9.n.3. « Et si quaeratur quid sit bonum intentum in unaquaque arte vel in unoquoque negotio, sciendum est, quod hoc est illud cuius gratia omnia alia fiunt in illa arte vel illo negotio [...]. Et [...] in quolibet alio negotio aliquod aliud est bonum intentum, cuius gratia omnia alia fiunt. Hoc autem bonum intentum in unaquaque operatione vel electione dicitur finis, quia finis nihil est aliud quam id cuius gratia alia fiunt ».

La notion du bien et celle de l'attrait se superposent donc. Un être, une « chose » ne peut être une fin que s'il est bon : la fin n'est attirante qu'en tant que bien. Comme Labourdette l'ajoute la fin « a tous les caractères du bien, très spécialement le lien indispensable avec l'être » car le bien est coextensif avec l'être. La cause finale se réalise donc dans l'attrait qui, à son tour, est lié à l'être réel, et ainsi lié également à la réalisation de la fin visée⁵⁸⁴. Ce bien s'offre à l'appétit, sous la promesse d'une certaine plénitude, comme désirable⁵⁸⁵. Dans l'étude de l'agir humain de Labourdette la notion de la fin, étant l'être et le bien transcendants⁵⁸⁶, la fin n'est autre chose que « l'être comme bien qui suscite l'appétit », et ainsi, devenant une fin visée, peut exercer la causalité finale⁵⁸⁷.

Une autre difficulté se pose à nouveau, cette fois-ci de l'autre côté : si l'attrait, grâce à laquelle la fin s'exerce comme cause-finale, est lié à l'être réel, alors il est lié également à la réalisation de la fin qui termine le mouvement. Cependant, une cause doit précéder son effet, qui n'est possible que si l'on attribue à la fin une autre manière d'existence, par et dans laquelle

⁵⁸⁴ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 25–26.

⁵⁸⁵ Évidemment, la notion de bien fait appel à la notion de plénitude et d'intégrité. Dans le cas des êtres contingents dont l'intégrité se construit d'une manière complexe, leur bonté peut être imparfaite. Dire qu'un être existe c'est dire qu'il est là *simpliciter*, absolument parlant. Par contre, du point de vue de sa bonté, il a autant de bonté qu'il est parfait et qu'il possède tout ce qui est requis pour sa propre intégrité. C'est ce que saint Thomas résume lorsqu'il dit que la raison du bien est la plénitude de l'être. La bonté, due à son existence, est une bonté *simpliciter*, mais s'il lui manque quelque chose de requis, sa bonté n'est que *secundum quid*. Cf. *ST*, I–II.q.18.a.1.c. « [...] quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens : poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens ». Thomas, et à sa suite Labourdette, souligne que Dieu, évidemment, n'est pas soumis à une telle approche : « Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex ».

⁵⁸⁶ Concernant ces deux transcendants, Ramirez (*De actibus humanis*, p. 486), se référant à saint Thomas, souligne la distinction suivante : le bien selon la chose en soi ne diffère pas de l'être. En effet, quelque chose est bon en tant qu'il est parfait ou il est en acte ; mais quelque chose est en acte en tant qu'il a de l'être. Néanmoins, le bien et l'être diffèrent selon la raison, car la raison de l'être est première et absolue, tandis que la raison du bien est relative à l'appétit, qui est postérieur. La raison de l'être est saisie absolument de ce qui a de l'être absolument, c'est-à-dire de la substance ; la raison du bien est comprise absolument, et la substance et les accidents lui sont connaturels. *ST*, I.q.5.a.1.ad1. : « [...] licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationes, non eodem modo dicitur aliquid *ens simpliciter*, et *bonum simpliciter*. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu ; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam ; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque ; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse *secundum quid* [...]. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile ; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est in actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid.— Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens : secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boethius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad *esse simpliciter* : quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter ; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum : et secundum ultimum actum est quodammodo ens ».

⁵⁸⁷ En effet, le bien a pour propriété universelle de susciter et de combler l'appétit, un caractère que l'être en tant qu'être ne possède pas aussi explicitement comme lorsqu'il est considéré sous l'aspect de bien. Susciter le désir, c'est la propriété du bien en tant que bien. L'idée du bien, ajoute Labourdette, est plus large que celle de la fin. L'être comme bon devient fin, et ainsi cause finale dans l'exercice actuel de l'attrait. La fin comme telle est bonne et elle attire sous l'aspect du bien. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 26.

elle peut exercer sa causalité. Cette autre manière d'existence s'appelle : « modum existentiae in intentione »⁵⁸⁸, qui exprime que la fin est constituée au principe du mouvement dans l'être intentionnel de connaissance. Le rôle de l'intellect ici n'est pas accidentel. La question est la suivante : comment peut précéder une fin de telle façon que cette fin puisse s'exercer comme cause finale ? La fin est prévue par l'intellect. En effet, dit Labourdette, on ne peut pas rendre compte de la causalité finale sans ce premier objet dans la connaissance dont l'interaction est une nécessité métaphysique : cet objet doit exister ou bien dans la connaissance de l'agent, ou bien, s'il s'agit d'un être incapable par nature de connaître, en celui qui le conduit à sa fin naturelle. Évidemment, l'objet de la connaissance n'est pas la raison formelle de l'attrait, mais sa condition *sine qua non*⁵⁸⁹.

Néanmoins, la question de la causalité finale ne se termine pas ici car ce n'est pas l'intellect que la fin meut, mais la faculté appétitive. Si la fin est présente dans l'intellect de l'agent et la raison la présente à la volonté sous l'aspect du bien, l'appétit est déjà réveillé sans que la fin soit atteinte. C'est ainsi qu'on peut dire que l'expression « in intentione » concerne également la faculté appétitive⁵⁹⁰. La différence entre les deux modes « in intentione » consiste dans le fait que dans l'intellect l'objet connu est présent sous mode de similitude qui se réfère à la réalité connue. C'est une possession immatérielle de l'objet connu par l'intellect, tandis que dans la faculté appétitive la fin est présente sous mode de tendance, comme le principe de l'inclination de la volonté⁵⁹¹. C'est ainsi que cette inclination, cet amour dans la volonté est l'effet de la fin visée (en tant qu'il se soumet à cette détermination), pourtant, il réalise en lui-même l'exercice actuel de la causalité (en tant qu'il concerne cette fin comme le principe de son mouvement)⁵⁹².

⁵⁸⁸ Labourdette, concernant la causalité efficiente, distingue la *conditio sine qua non per modum applicationis* et celle *per modum existentiae*. La *conditio sine qua non per modum applicationis* de la causalité efficiente signifie que pour que la causalité efficiente en question s'exerce, il faut l'appliquer à quelque chose sur lequel elle peut s'exercer (l'exemple de Labourdette est le feu : il est chaud, et il brûle par nature, mais il ne peut pas exercer sa capacité de brûler sans être appliqué à quelque chose de « brûlable ». La condition *sine qua non per modum existentiae* désigne ici « la constitution dans l'être intentionnel de l'objet ». LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, 26.

⁵⁸⁹ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 26. La raison formelle de l'attrait est la bonté réelle ou apparente de l'objet connu.

⁵⁹⁰ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 27. Bien sûr, le rôle de l'appétit est plus complexe, dont nous parlerons encore concernant la disposition affective de l'agent.

⁵⁹¹ Labourdette cite un passage de saint Thomas : « Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis sed etiam in voluntate ipsius : aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei : in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum ». Cf. *SCG*, IV.c.19.n.4.

⁵⁹² Autrement dit, ce vouloir, en tant qu'il est déterminé par son objet désiré, peut être dit passif, mais en tant que cette détermination de mouvement dépend de la volonté, il est actif, et c'est par ce vouloir que la fin s'exerce comme causalité finale. Vouloir le bien de la volonté, présenté par la raison est donc un amour, et ainsi entendu la fin s'exerce comme cause (par le fait qu'elle est aimée). Quoique cela ne nous semble qu'un pur jeu de mots, ce

En appliquant tout cela à l'amour pour Dieu, on voit que Dieu est la fin ultime de l'homme, donc il est présent dans le mouvement de la volonté humaine en tant qu'aimé. Cet amour *humain* est une inclination vers Dieu, une inclination vécue et exercée. Si Dieu est le plus aimé par l'homme, alors il est sa fin dernière et il ne veut ou ne rejette rien qu'en vue de cette fin dernière⁵⁹³. Le caractère le plus déterminant de la fin dernière est son unicité. Or, elle constitue d'une part pour la volonté le bien parfait qui ne suppose et ne suscite pas le désir d'un bien ultérieur, d'autre part, elle constitue l'objet formel naturellement voulu par la volonté, et en tant que telle, elle est le principe spécifiant de la volonté⁵⁹⁴.

La fin dernière est donc unique de point de vue de sa totalité et de sa nature, et unique en sa qualité de spécifiante. Mais que signifie tout cela ? Avant tout c'est la fin dernière qui explique pourquoi les autres fins peuvent exercer un attrait sur l'agent. Elle est la source de la causalité finale dont dépendent les autres fins. C'est ainsi que saint Thomas arrive à la conclusion selon laquelle il n'y a qu'une seule fin dernière qui est Dieu lui-même. En effet, dit saint Thomas, il est impossible que la volonté humaine tende simultanément vers plusieurs fins dernières. L'homme, comme toutes les créatures, désire sa propre perfection, donc l'objet visé doit ou devrait entièrement combler son désir d'une telle manière qu'il ne reste plus rien à désirer. Si l'on suppose d'avoir deux ou plusieurs fins dernières, il faut accepter que l'une ou l'autre nécessite encore quelque chose à la perfection de l'homme, et ainsi cette fin ne peut pas être sa fin ultime⁵⁹⁵. Si ce bien est réellement ou apparemment comblant, c'est une question ultérieure. Ce qui importe ici, c'est que ce bien promet d'être comblant. Cependant, un tel bien

raisonnement est la clé d'une morale concrète et réaliste, dit Labourdette, LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 27–28.

⁵⁹³ Labourdette souligne qu'il n'y a qu'une seule fin dernière, qui est certainement un bien parfait qui ne laisse rien à désirer après lui-même, autrement il perdrait sa propre nature. Elle est aussi l'objet formel de la volonté, en conséquence elle est naturellement voulue et ne peut être qu'un. Étant donné que chaque fin spécifie l'acte dont elle est son objet, la fin dernière elle aussi, constitue le principe spécifiant de la volonté, en l'activant la volonté. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine (La béatitude)*, Nouvelle édition entièrement refondue, Toulouse, 1990, p. 25.

⁵⁹⁴ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 33–34. Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ad q.1.a.5. p. 14.: « [...] Procedunt enim ex diversis capitibus : nam prima, ex eo quod ultimus finis habet rationem boni perfecti respectu illius ; secunda, ex eo quod habet rationem primi boni naturalis ; tertia, ex eo quod habet rationem primi specificanti. [...] Unde hae rationes, directe concludentes unitatem formalem ultimi finis in unoquoque, quia habet rationem completi, naturalis, et specificantis primo ; simul concludunt quod impossibile est simul poni huiusmodi rationem formalem in diversis e regione condivisis, ita ut distinguatur ipsa ratio formalis in eis, et fiant simul duo ultimi fines unius hominis ».

⁵⁹⁵ *ST*, I–II.q.1.a.5.c. « Respondeo dicendum quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines. Cuius ratio potest triplex assignari. Prima est quia, cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius. [...] Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur. Quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius ».

considéré comme le bien parfaitement comblant peut englober en lui-même différents biens pourvu qu'ils soient unis sous la même raison formelle de la fin dernière visée⁵⁹⁶.

La deuxième raison du principe d'une seule fin dernière est une approche épistémologique et s'appuie sur le fait que la nature ne tend que vers l'un. Ainsi le principe du processus de la connaissance est l'objet naturellement *connu*, tandis que dans le cas de la volonté ou l'appétit rationnel, le principe est l'objet naturellement *désiré*, qui est la fin dernière. Par conséquent, en tenant en considération le fait que la nature tend vers l'un, cette fin dernière, visée par la volonté, ne peut être qu'un et unique⁵⁹⁷. Cette première tendance est non seulement la première, mais elle est l'acte le plus naturel de la volonté. Cet acte englobe l'objet formel de l'appétit rationnel, et, pour la même raison, il ne peut être qu'un. Dans ce premier acte la volonté *ut natura* exprime même sa propre nature qui consiste dans cette tendance vers son objet formel⁵⁹⁸.

La troisième raison de l'unicité de la fin dernière est la suivante : les actes humains reçoivent leur espèce de la fin, tandis que leur genre ils le reçoivent de la fin dernière⁵⁹⁹. C'est

⁵⁹⁶ Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 33. Labourdette, dans son cours sur la charité, concernant le problème de l'amour et du bien apporte deux précisions pertinentes. La volonté, dit-il, est spécifié par *le bien*, et non pas par *le bien de* l'agent. L'amour de ce bien est donc un amour objectif ; « il n'est pas appétit ou désir ou convoitise, il est 'hommage' au bien comme bien », même si ce bien est en même temps un bien de l'agent, son bien, car il est toujours désiré et aimé d'abord sous la raison de bien comme bien. L'autre précision formulée par Labourdette concerne le sujet de l'amour. En effet, dit-il, l'amour, proprement parlant, se rapporte toujours à deux sujets : l'aimant et l'aimé à qui on veut le bien. Car l'amour consiste en cela : vouloir à quelqu'un le bien. C'est le réalisme de l'amour, et avant tout de l'amour spirituel dans le cas de Dieu : il vient d'une personne et il vise toujours une personne comme sujet du bien voulu à quelqu'un. À l'encontre de la connaissance humaine, qui est abstraite, l'amour est toujours concret et c'est pour cela qu'il est dit *vis concretiva*. Cf. *La charité*, Grand cours de théologie morale, 10., Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris, 2016, p. 31–32. « Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo: scilicet in bonum quod quis vult alicui ; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanti dicitur amor *vis unitiva*, etiam in Deo, sed absque compositione: quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus [...]. In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic igitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor *vis concretiva* : quia aliquam aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, in quantum aliis bona vult », *ST*, I.q.20.a.1.ad3.

⁵⁹⁷ *ST*, I-II.q.1.a.5.c. « Secunda ratio est quia, sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum : quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum ».

⁵⁹⁸ Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 33–34. Labourdette ajoute que la volonté considère l'objet désirable (qui lui est présenté par l'intellect) sous la raison de fin dernière, même si elle se trompe. Toutefois, cela ne veut pas dire que ce premier acte de l'appétit rationnel est nécessaire : il est libre, car même dans ce cas il met sa fin dernière dans un bien concret. C'est au jugement pratique de formuler un jugement qui ne peut être que libre, sans lequel on ne pourrait pas parler d'un acte proprement moral. Ce qui importe c'est que ce bien soit visé sous la raison de fin dernière dont dépend son unicité. C'est la raison pour laquelle même un péché personnel se ramène toujours à un péché mortel : « le premier acte moral ne peut porter que sur la fin dernière : il est ou pleinement rectifiant ou péché mortel ».

⁵⁹⁹ La notion de genre, précise Labourdette, désigne ici « l'ordre réalisé autour d'un principe par sa causalité ». Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 34.

pour cela, puisque les objets visés par la volonté appartiennent au même genre, la fin ultime ne peut être qu'un⁶⁰⁰.

2.2.2. Intentions et affectivité

Concernant le désir de la fin dernière Labourdette, s'appuyant sur un texte de saint Thomas où il se demande si tout ce que l'homme veut, le veut-il en vue de la fin dernière ? Labourdette distingue deux types d'intention : l'intention actuelle et l'intention virtuelle. Bien que le désir de la fin dernière se trouve à l'origine des autres vouloirs proprement humains, cela n'implique pas nécessairement l'intention actuelle de la part de l'agent⁶⁰¹. Premièrement, l'intention actuelle, lorsque la volonté est en acte d'intention de la fin concernée, ne peut pas durer pendant trop longtemps. Néanmoins, l'acte premier d'intention demeure « le principe de tout le processus ultérieur » de l'acte moral qui dépend de lui, à condition qu'il soit au moins virtuel, c'est-à-dire qu'il garde la vertu de l'intention première du mouvement de la volonté, car la fin dernière suscite et influence les désirs humains. L'intention virtuelle demeure donc dans « l'orientation efficace » de la première intention⁶⁰².

Pourtant, le désir de la fin dernière, bien qu'il concerne tout homme, se diffère selon la manière selon laquelle les hommes l'appliquent. La fin dernière dont la raison formelle est le bien ultimement comblant, n'a vraiment de sens que sous la forme d'un bien particulier qui suscite le désir de l'homme⁶⁰³. Or, sans cette concrétisation, la fin dernière demeure une

⁶⁰⁰ ST, I-II.q.1.a.5.c. « Tertia ratio est quia, cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur [...], oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis : sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum huiusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum. Et praecipue quia in quolibet genere est unum primum principium : ultimus autem finis habet rationem primi principii ut dictum est ».

⁶⁰¹ Cf. ST, I-II.q.1.a.6.ad3. « Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur : sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur ».

⁶⁰² LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 36. Le Père Labourdette ajoute que la distinction entre l'intention actuelle et l'intention virtuelle était connue même des théologiens de morale casuistique, et elle a été appliquée par exemple dans l'administration des sacrements. Il y a d'autres distinctions, moins claires, comme par exemple l'expression « intention habituelle », qui n'est pas à confondre avec celle de virtuelle. Or, l'intention dite habituelle signifie l'acte indépendant de l'intention de la fin dernière, et il est plutôt une intention habituelle de la personne humaine, l'inclinant vers Dieu ou vers une fin mauvaise, sans avoir encore une qualité morale proprement dite. Néanmoins il souligne que le fait de l'intention virtuelle de la fin dernière et son influence sur les désirs de l'agent moral affirme que les actes humains ne doivent pas être considérés comme des actes ponctuels, indépendants l'un de l'autre. On trouve une position très similaire mais plus élaborée chez le P. Pinckaers, qui parle du phénomène de l'atomisation de l'acte humain. Cf. *Les sources de la morale chrétienne*, p. 253–254.

⁶⁰³ ST, I-II.q.1.a.7.c. « [...] de ultimo fine possumus loqui dupliciter : uno modo, secundum rationem ultimi finis ; alio modo, secundum id in quo finis ultimi invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi : quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis [...]. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine : nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud [...]. »

abstraction futile, sans qu'elle captiverait la volonté⁶⁰⁴. Étant donné que la volonté n'est pas déterminée *ad unum*, le bien concret, qui lui représente la fin dernière ou au moins il en est un moyen, est donc au choix libre de l'homme. Cela explique la divergence de ce que les hommes appellent leur fin dernière comme le présente saint Thomas dans les cinq premières questions de la *Prima Secundae*.

Néanmoins, comme on lit dans la dernière phrase de l'article 7, le plus comblant parmi les biens doit être celui que vise un appétit affectivement bien disposé. Cette phrase englobe plus d'importance qu'il ne semble au premier regard. En effet, si l'on choisi un bien particulier (considéré comme fin transitive ou dernière, peu importe), l'affectivité joue un rôle décisif dans l'agir moral, bien que souvent elle soit pratiquement considérée comme marginale⁶⁰⁵. Lorsque l'homme choisit sa fin dernière, sa délibération suit un processus moins rationnelle qu'affective. Évidemment, ce n'est pas la rationalité proprement dite qui manque, mais comme Labourdette le dit : « c'est toujours beaucoup moins par ce que nous pensons que par ce que nous sommes affectivement [...], que nous nous donnons nos fins et que nous nous faisons notre « idée » du bonheur »⁶⁰⁶. La connaturalité affective importe ici beaucoup plus que des idées justes et claires de ce que l'homme fait de son propre agir⁶⁰⁷. L'appréciation affective varie d'une manière très diverse selon les inclinations innées et apprises de l'agent ; elles sont suivies par l'homme plus facilement qu'un processus logique et rationnel. C'est la raison, dit Labourdette, pour laquelle même si 'un acte semble ne plus être humain, dans la détermination de sa qualité morale « la connaturalité affective » est plus déterminante qu'on ne le pensait en général. Or, cette « connaturalité affective » qui joue un rôle important dans l'élection, ne détruit pas la liberté⁶⁰⁸. L'élection est l'acte propre de la volonté ; saint Thomas en traite dans la question 13 de la Ia-IIae. L'élection, dont nous parlerons plus tard, est à la fois l'adhésion affective au bien que la

Illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum ».

⁶⁰⁴ Cf. *SCG* III. c.5.11. « In agentibus voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio : nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus ».

⁶⁰⁵ Labourdette ajoute qu'il y a un danger réel à ne considérer la morale que formellement, au point de vue de sa rationalité, car alors il nous échappe que l'absurdité et l'inconséquence dans la vie morale est un fait fréquent. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 39.

⁶⁰⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, [1990], p. 22.

⁶⁰⁷ Labourdette, dans son cours sur la vertu de prudence, à propos de cette connaturalité, souligne l'importance de l'appétit rectifié par rapport aux fins de l'homme. En effet, la connaturalité, que ce soit aux inclinations naturelles et aux principes de la syndérèse de l'homme, ou qu'elle désigne une connaturalité aux fins mauvaises, et ainsi elle constitue une déviation, influence « l'estimation intellectuelle du dernier jugement pratique », auquel la volonté de l'agent se conforme. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, « Grand cours de théologie morale », Tome 11, Parole et Silence, Collection Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2016, p. 36.

⁶⁰⁸ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 39. Ce fait, dit Labourdette, a de grandes conséquences par rapport à la question de loi, de la prudence, de l'obéissance, et même de la vie spirituelle et religieuse. Cf. *Les actes humains*, p. 87.

raison lui présente et l'achèvement de l'appétit rationnel⁶⁰⁹. Cependant, il y a un acte même de la part de l'intellect. Cet acte à proprement parler est un acte de la raison pratique en tant que c'est elle qui indique ce que l'agent a à faire. Néanmoins, l'efficacité de cet ordonnance ou *imperium* est dû à la volonté qui joue ici le rôle formel par rapport de cette efficacité⁶¹⁰.

2.2.3. L'appétit et ses fins

Lorsque Labourdette analyse la notion de la fin, il distingue, entre autres, trois types de fin, qui, selon leur rapport original, agissent ensemble. Le premier type de fin est la fin dernière dont nous venons de parler. Elle est la fin *cuius gratia coetera fiunt*, ou comme saint Thomas explique ailleurs, c'est une fin que nous voulons pour elle-même, tandis que les autres fins, nous les voulons en vue d'elle. De ce point de vue cette fin est une fin principale⁶¹¹.

Cette fin, explique Labourdette, se caractérise par sa désirabilité en apportant la promesse d'achèvement et de perfection. Par cette promesse la fin sera attirante et suscite l'amour de l'agent, ainsi exerçant sa causalité finale. Néanmoins, il y a d'autres types de fin. Or, la fin, sous l'aspect du bien est quelque chose désirable à quelqu'un. L'agent comme bénéficiaire de ce bien devient le terme de cet amour suscité : il devient donc le *finis cui*, la fin à qui on veut ce bien. La personne à qui on veut le bien, peut-être l'agent lui-même, dans ce cas il souhaite le bien à soi-même, ou bien à une autre personne⁶¹².

Autre le *finis cuius gratia*, qui est le bien voulu à quelqu'un, et le *finis cui*, celui à qui on veut le bien, il y a un troisième type de fin, lié à ces deux précédents, le *finis quo*. Cette fin

⁶⁰⁹ La raison non seulement présente le bien à la volonté, mais elle montre les rapports de ce bien aux autres biens, y compris les moyens, et au Bien suprême.

⁶¹⁰ Cette prise de position en faveur du rôle de l'intellect qu'il accomplit dans l'acte de l'*imperium* ou précepte, est ce qu'on appelle l'intellectualisme thomiste, souligne Labourdette. Considérer l'*impérium* comme avant tout l'acte de l'intellect s'oppose à la conception de la liberté humaine comme absolue. En effet, le précepte ne peut être justifié par la volonté, et encore moins par l'élection. La mesure du précepte est la raison qui s'enracine dans la loi naturelle et en fin de compte dans la loi éternelle. C'est à la lumière de ces lois que l'*imperium* se vérifie d'abord comme vrai, et puis, dans sa dimension pratique, comme bon. La conception ou position théologique par rapport à la prudence, l'obéissance à la loi dépend de la conception du rapport de l'intellect et de la volonté. Labourdette nous renvoie aux commentaires de Cajetan qui avertit le lecteur de l'erreur de Duns Scot, selon qui la volonté peut être considérée comme « compilée » (*collativa*) et comme ordonnante (*ordinativa*), mais elle ne rend pas l'intellect plus sage.

⁶¹¹ *Super Sent*, lib.1.1.2.n.1 : « Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaerentur est principalior [...] ; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ego in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus »

⁶¹² Saint Thomas, et après lui Labourdette, distingue encore l'amour de convoitise (*amor concupiscentiae*) et l'amour d'amitié (*amor amicitiae*). Le premier concerne le rapport entre l'agent et le bien désiré, tandis que le deuxième désigne le rapport des personnes. Cf. *ST*, I-II.q.26.a.4.c. : « [...] sicut philosophus dicit in *II Retorica amara est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit : scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii ; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae : ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae ».

est visée et atteinte en vue du *finis cuius gratia*⁶¹³. Le *finis quo* est par lequel l'agent s'approprie la fin visée. Il s'agit d'un seul mouvement de la puissance appetitive sous deux aspects différents.

Dans l'article 8 de la première question de la *Prima Secundae*, où il se demande si la fin dernière convient aux autres créatures, saint Thomas souligne encore une fois la différence entre le *finis cuius* et le *finis quo*, mais ici il donne un autre sens à l'expression du *finis quo*. Cette fois-ci il utilise les arguments pour soutenir sa position selon laquelle les autres créatures participent de la fin dernière, bien que pas de la même manière que les êtres ayant une nature rationnelle. Le *finis cuius*, comme nous venons de le voir, est la chose même dans laquelle se trouve le bien, tandis que le *finis quo* signifie ici l'obtention ou la possession de la fin⁶¹⁴. Du point de vue du *finis cuius*, la fin dernière des créatures est la même : Dieu ; mais du point de vue du *finis quo*, c'est-à-dire selon la possession de leur fin dernière et à laquelle elles s'assimilent, celle-ci n'est pas la même⁶¹⁵. En effet, dit Labourdette, l'assimilation des créatures à Dieu n'est pas hasardeuse mais elle se réalise selon une certaine harmonie. Or, leur ressemblance s'achève plus parfaitement dans l'univers entier comme si elle se réaliserait en chacune séparément. Ainsi toute créature, à sa propre manière, contribue à l'ordre de la Création. Le principe et le moteur de cette convergence harmonieuse est la Bonté divine qui finalise l'opération de ses créatures par laquelle elles atteignent cette Bonté suprême. Néanmoins, l'homme, créature rationnelle atteint sa fin dernière, non seulement à la manière des créatures non rationnelles, mais il y tend également par une opération personnelle, en visant la Bonté suprême « comme l'objet de sa connaissance et de son amour [...]. La fin primordiale, la plus précieuse de l'homme est se ramasser en ses opérations les plus intimes par lesquelles il est l'image de Dieu [...]. Il lui ressemble non seulement en ce qu'il est ou en ce qu'il est une cause, mais aussi en ce qu'il se connaît soi-même, s'aime, se possède en joie éternelle, en béatitude »⁶¹⁶. La fin dernière de l'homme, la béatitude⁶¹⁷, n'est pas seulement d'atteindre cette fin, mais également de l'atteindre par les facultés propres de la personne humaine.

⁶¹³ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 43.

⁶¹⁴ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 46–47.

⁶¹⁵ Cf. *ST*, I–II.q.1.a.8.c. « [...] sicut philosophus dicit in II *Physica* et in V *Metaphysica*, finis dupliciter dicitur, scilicet *cuius*, et *quo* : idest ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus sive adeptio illius rei [...]. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quae est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt : quia Deus est ultimus finis hominis et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturae irrationales. Nam homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum : quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt. ».

⁶¹⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 46.

⁶¹⁷ *ST*, I–II.q.1.a.8.sc. : « [...] ultimus finis hominis est beatitudo ; quam omnia appetunt ».

Il nous faut mentionner que saint Thomas fait une autre distinction des fins selon que la fin visée est « in intentione » ou « in executione » dont nous parlerons plus tard⁶¹⁸. Cette répartition technique vient d'une élaboration spéculative au service d'une synthèse théologique et parvient à deux traités, à celui de la fin dernière et à celui des fins dernières. Labourdette, comme saint Thomas, bien que pour des raisons distinctes, ne traite du thème des fins dernières que *per tangentem* : dans son analyse il se borne à la fin dernière qui est en même temps surnaturelle. Fin surnaturelle entendue au sens strict du mot – ajoute-t-il en s'appuyant sur l'encyclique *Humani Generis* du pape Pie XII – signifie une fin offerte à l'homme gratuitement par Dieu⁶¹⁹. C'est-à-dire que notre fin dernière est inaccessible non seulement par nos moyens naturels, mais aussi parce que Dieu aurait pu ne pas ordonner l'homme à la vision béatifique. Par cela nous arrivons au but central de la vie humaine et, en fin de compte, au point de départ et au terme de la théologie morale : la vision béatifique, fin dernière de l'homme à laquelle il arrive par la grâce pure de Dieu ; tout cela n'exclut pas pourtant ses propres actes librement choisis par lesquels il coopère avec la grâce divine. Acte librement choisi ou acte humain n'est pas identique à n'importe quel acte de l'homme⁶²⁰. La différence signifie d'une part que les actes humains ou moraux procèdent de la volonté et de l'intellect, d'autre part que les actes humains sont toujours posés en vue d'une fin. En effet, puisque l'objet de la volonté est la fin (sous la raison de bien), un acte volontaire ne peut être au moins commencé qu'en vue d'une fin visée et voulue⁶²¹.

Après notre parcours sur la notion de la fin dernière, nous entrerons dans le cœur de la morale de saint Thomas, à la notion de la béatitude.

2.3. La fin ultime de l'homme e(s)t la Béatitude

La fin dernière de l'homme est la béatitude, conclut saint Thomas dans le dernier article de la première question de la *Prima Secundae*⁶²². Elle est proprement la fin dernière des créatures

⁶¹⁸ Cette distinction est capitale pour cultiver une science pratique : la fin doit être d'abord désirée et visée (*finis in intentione*), faute de quoi on ne pourrait pas la réaliser (*finis in executione*). Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine, La béatitude*, (1990), p. 7.

⁶¹⁹ « Gratuit » signifie ici avant tout qu'elle n'est pas exigée par la nature humaine. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de l'homme, La béatitude*, (1990), p. 31.

⁶²⁰ Cf. *ST*, I-II.q.1.a.1.

⁶²¹ Or, souligne Labourdette, il est impossible qu'une quelconque puissance de l'âme se porte hors de son objet propre. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 23.

⁶²² Dans la *Prima Secundae* saint Thomas, après avoir analysé la notion de fin, distingue ce en quoi consiste la béatitude, ce qui conduit Labourdette à distinguer la notion de bonheur et celle de béatitude. Le bonheur, dit-il, même s'il est très recherché pour dépasser les misères et les précarités de la vie terrestre, ne peut pas combler les désirs de l'homme, sans laisser encore quelque chose à satisfaire. Par contre, la béatitude « est une totalité qui

douées de l'intellect, et elle indique non seulement l'objet de leur fin dernière, mais également le mode pour l'atteindre. Les créatures tendent, conformément à leur propre nature, à s'assimiler et ressembler à leur Créateur. Cette tendance, dit Labourdette, est le principe et le moteur de tout mouvement dans le monde, mais chez les créatures intelligentes cette assimilation se réalise d'une manière différente et beaucoup plus élevée, notamment par leur opération personnelle de connaissance et d'amour⁶²³.

Néanmoins, cette ressemblance de l'homme à son Créateur ne peut pas se réaliser par une assimilation à un bien créé, comme saint Thomas le montre dans ses analyses⁶²⁴. Or, la béatitude exclut un désir permanent et insatisfait. N'importe quelle insatisfaction suppose encore quelque chose à désirer et à atteindre. Il n'y a aucune créature qui pouvait combler d'une manière parfaite les désirs de l'homme. En effet, les puissances rationnelles de l'âme humaine par lesquelles l'homme tend vers l'être et le bien ne peuvent se reposer que dans l'être infini et dans le Bien suprême.

Labourdette, s'appuyant toujours sur saint Thomas, approche la notion de la béatitude sous deux aspects : en tant que fin désirée, Dieu, *finis cuius gratia*, et en tant que l'obtention, la prise de possession de cette fin : *finis quo*. C'est-à-dire que la béatitude, en tant que réalité objective, Dieu, est increé, mais tant que la béatitude se réalise dans la personne bienheureuse, elle ne peut être que subjective, et de ce point de vue la béatitude est une réalité créée⁶²⁵.

Que l'homme soit capable de cette vision est due, d'une part, aux puissances spirituelles de la nature humaine, d'autre part à la grâce gratuitement donnée à l'homme, sans laquelle il ne pouvait d'aucune manière atteindre sa fin dernière.

comble, à qui on voudrait que rien ne manque qui puisse encore être désiré ». Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine, La béatitude*, (1990), p. 27.

⁶²³ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 114. Quant au thème de la béatitude, saint Thomas le lie à la question de la charité et de l'amitié. Dieu communique sa béatitude à l'homme, et cette communication est le fondement d'une bénévolence mutuelle, c'est-à-dire de l'amitié entre Dieu et l'homme. Cf. *ST*, II-II.q.23.a.1.c. « Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari ». Le P. Labourdette, en commentant ce passage dit que Dieu ne proportionne pas simplement la béatitude à nos « mesures », mais il nous communique sa propre béatitude : il met en commun ce qui est exclusivement la sienne. Dieu nous donne sa béatitude et cette béatitude est Dieu lui-même, le Bien divin. Cf. LABOURDETTE, *La charité*, « Grand cours » de théologie morale, 10., Parole et silence, 2016, p. 62–63.

⁶²⁴ Cf. *ST*, I-II.q.2.

⁶²⁵ *ST*, I-II.q.3.a.1.c. : « [...] finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci : sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fruitio eius rei quae desideratur : sicut si dicitur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum : si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum ».

La fin dernière de l'homme est donc Dieu lui-même, néanmoins non pas en tant que Dieu, mais en tant que Bien suprême, visé sous l'aspect de béatitude dont le principe formel est ce par quoi s'opère la saisie de cette fin dernière, qui consiste dans la vision béatifiante de l'essence divine⁶²⁶. Labourdette souligne qu'on ne peut parler de Dieu comme de l'ultime béatitude de l'homme que par attribution. En effet, Dieu est la cause finale et efficiente de notre béatitude, néanmoins, elle se réalise dans la personne bienheureuse – bien entendu, par participation – à la manière de l'état et de l'opération⁶²⁷, plus précisément d'une opération spirituelle de l'intellect spéculatif⁶²⁸. Pourquoi l'intellect et non pas une partie sensitive de l'âme⁶²⁹ ? Pour

⁶²⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 59. Ce n'est pas le lieu ici d'exposer en détails la conception du P. Labourdette sur la capacité de l'homme de voir l'essence divine, mais nous ajoutons que concernant la question de la vision béatifique il subsiste deux traités nés sous la plume du P. Labourdette. Le premier, daté à l'année scolaire 1961–1962 et à laquelle nous puiserons (il en existe également une forme abrégée, rédigée pour les Petites Sœurs du P. Foucauld) ; le deuxième, daté 1990, est une élaboration « entièrement refondue ». Dans cette dernière Labourdette donne un accent plus fort à la question de la vision béatifique, surtout dans le 8^e article de la 3^{ème} question de la *Prima Secundae*. La différence entre les deux cours donnés en 1961 et en 1991, et l'attention consacrée à cette problématique dans ses derniers cours, montre combien sa compréhension a évolué au cours du temps. Ce dernier traité peut être considéré comme sa position définitive sur cette question. Cf. A. DALMAZIO MONGILLO, « La fin dernière de la personne humaine », *RT*, 1992, p. 123–140 [123–124]. Dans l'édition de 1990 Labourdette souligne que l'homme est capable de Dieu, car il a été créé à l'image de Dieu. Par son âme spirituelle et par les puissances de celle-ci il tend à l'être et au bien, capable de Dieu, car son âme est par nature capable de la grâce, comme le dit saint Thomas par rapport à la question de justification : « [...] *iustificatio impii non est miraculosa : quia naturaliter anima est gratiae capax : eo enim ipso quod facta est imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (De Trinitate, lib.14.c.8.)*. Le P. Labourdette offre ici une étude profonde sur la notion de « puissance obédientielle » mais nous n'y entrerons pas.

⁶²⁷ *ST*, I–II.q.3.a.2.c. : « [...] secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quod beatitudo hominis sit operatio. Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu : nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quod operatio est ultimus actus operantis ; unde et *actus secundus* a Philosopho nominatur in II *De anima* : nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est quod in aliis quoque rebus res unaquaque dicitur esse *propter suam operationem*, ut dicitur in II *De caelo*. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse ».

⁶²⁸ Labourdette ajoute que de la part de l'intellect spéculatif il ne s'agit pas des sciences spéculatives mais d'une vision de l'essence divine. La question de savoir pourquoi la béatitude est une opération s'explique ainsi : en Dieu la béatitude est son propre être, identique avec son essence, en laquelle acte et existence ne se distinguent pas. Par contre, chez l'homme, dans sa substance créée on distingue l'être et l'opération ; sa substance est ordonnée à l'opération par laquelle l'homme atteint sa perfection. D'où il suit que la béatitude de l'homme ne peut être qu'une opération non pas des sens mais d'une puissance spirituelle : « la possession fruitive de la fin dernière ». Bien qu'il s'agisse d'une opération spirituelle, les sens ne sont pas exclus, mais au contraire, prérequis (autrement elle ne serait pas une béatitude humaine), et ils atteignent leur activité en « surabondance ». LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine* (1990), p. 31–32.

⁶²⁹ Saint Thomas, dans le 3^e article explique pourquoi la béatitude n'est pas une opération de la partie sensitive de l'âme. La béatitude est l'union avec la bonté incréée, à laquelle l'homme ne peut pas s'unir par une opération sensitive. Néanmoins, les opérations sensibles peuvent appartenir à la béatitude de deux manières : antécédente et comme conséquente. Pour la béatitude terrestre, imparfaite l'opération de l'intellect nécessite l'opération des sens, tandis que pour la béatitude parfaite l'opération des sens est requise d'une manière conséquente, car après la résurrection la béatitude de l'âme se répandra sur le corps et sur les sens. Cf. *ST*, I–II.q.3.a.3.c. : « [...] *ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter : uno modo, essentialiter, alio modo, antecedenter ; tertio modo, consequenter [...]*. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum beatitudinem imperfectam, qualis in presenti vita haberi potest : nam operatio intellectus praeexistit operationem sensus. Consequenter autem, in illa perfecta beatitudine qua expectatur in caelo : quia post resurrectionem, *ex ipsa beatitudine animae*, ut Augustinus dicit in Epistola ad Dioscorum, *fiet quaedam refluentia in corpus et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur [...]*. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo coniungetur, a sensu dependebit ».

plusieurs raisons : tout d'abord, dit Labourdette, la volonté est une puissance d'inclination, tandis que l'intellect est une puissance de saisie dont l'œuvre « propre est d'attirer l'objet à l'immanence de l'esprit⁶³⁰ ». La béatitude comme *finis quo* est une prise de possession de la fin dernière de l'homme. Il est vrai que la volonté, dont le premier acte est l'amour, cherche la présence de son objet aimé, pourtant, ce n'est pas elle qui réalise la présence de cet objet, « la prise de possession réelle », mais l'intellect⁶³¹. En effet, c'est la connaissance intellectuelle qui distingue les êtres spirituels des êtres non intelligents⁶³².

Néanmoins, comme Labourdette le souligne, ce n'est pas dans la *Somme* où saint Thomas explique en quoi consiste ce rôle principal que l'intellect remplit dans la vision béatifique. Dans les ad3 et ad4 de la 3^{ème} question de la *Prima Secundae* il affirme que c'est l'intellect qui saisit

⁶³⁰ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine, La béatitude*, (1990), p. 32.

⁶³¹ La béatitude, explique-t-il Labourdette est l'objet de la volonté, à laquelle – sous la raison de bien – elle tend ; cependant, le premier objet voulu ne peut pas être un vouloir, la béatitude ne peut donc pas être l'acte de la volonté. *Ibid*, p. 32. Cf. *ST*, I-II.q.3.a.4.c. : « [...] [...] ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepti. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X *Confess.*, quod beatitudo est *gaudium de veritate*; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis ».

⁶³² Évidemment, la volonté, l'appétit rationnel chez l'homme, contribue également à cette distinction, mais elle « est toujours seconde par rapport à l'intellect ». En effet, l'ordre de l'être précède l'ordre du bien ; cela veut dire la première n'est pas la notion de bien. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine, La béatitude*, (1990), p. 33. Saint Thomas explique cette question d'une manière plus exacte dans la *Somme contra Gentiles*, où il met l'accent sur un autre point. L'appétit, dit-il, n'est pas une caractéristique propre de la nature intellectuelle, car il se trouve dans tous les êtres, bien que pas de la même façon, car la puissance appétitive est proportionnée à la puissance cognitive. Les êtres dotés de connaissance intellectuelle sont dotés de l'appétit proportionné, notamment de la volonté, mais celle-ci n'est une propriété de la nature intellectuelle que dans la mesure où elle dépend de l'intellect. Et puisque la béatitude est un bien propre de la nature intellectuelle, elle convient à l'intellect comme son propre bien. Cf. *SCG*, III.26.n.8. : « Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis ».

d'abord la fin, tandis que le mouvement vers la fin commence dans la volonté⁶³³. Il est vrai, continue-t-il, que quant au commencement de ce mouvement, l'amour précède la connaissance, par contre, la connaissance précède l'amour sans laquelle la volonté ne pourrait pas tendre vers la fin⁶³⁴. Mais dans une œuvre écrite beaucoup plus tôt que la *Somme*, dans le *De veritate* se trouve une explication plus subtile où l'Aquinat souligne que la perfection des êtres doués de l'intellect est due à leur opération intellectuelle. En effet, une chose créée peut être parfaite de deux façons. La première est selon son être, dans ce cas la perfection est due à son espèce propre. Cette perfection englobe toujours une certaine imperfection, car il y a des perfections qui lui manquent mais se trouvent dans les autres espèces. La deuxième façon de la perfection est celle qui, propre à une réalité, se trouve dans une autre réalité ; telle est la perfection réalisée par la connaissance, dans la mesure où la chose connue existe d'une certaine manière dans le connaissant. En ce sens, il est possible que toutes perfections de l'univers existent en une seule chose, par exemple lorsque l'âme parvient à son ultime perfection ou même dans la vision béatifique⁶³⁵. En effet, dit Labourdette, chez les êtres de nature raisonnable la connaissance intellectuelle est, pour ainsi dire, un moyen de surmonter leur limites entitatifs et de s'étendre vers toutes choses. Or, « connaître, c'est devenir, c'est être l'autre en tant qu'autre »⁶³⁶. Le constitutif formel de la béatitude se trouve donc dans l'opération de l'intellect comme saint Thomas l'explique dans la *Prima pars* de la *Somme* ou il pose également cette question : en quel sens peut-on dire que Dieu est bienheureux⁶³⁷ ?

⁶³³ *ST*, I-II.q.3.a.4.ad3 : « Ad tertium dicendum quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas : tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio ».

⁶³⁴ *ST*, I-II.q.3.a.4.ad4 : « Ad quartum dicendum quod dilectio praeeminet cognitioni in movendo, sed cognitio praevia est dilectioni in attingendo : non enim diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus in X *De Trinitate*. Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus : sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus ».

⁶³⁵ Cf. *De veritate*, q.2.a.2.c. « Sciendum igitur est, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens, quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum est aliquo modo apud cognoscentem; et ideo in III de anima dicitur, anima esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, quod secundum nos, erit in visione Dei, quia secundum Gregorium, quid est quod non videant qui videntem omnia vident? ».

⁶³⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, (1961), p. 62. Dans la nouvelle édition (1991) Labourdette précise que cette perfection positive de l'intellect se réalise d'une manière immatérielle et intentionnelle, sans que le connaissant cesse d'être soi.

⁶³⁷ Cf. *ST*, I.q.26.a.2.c. : « [...] beatitudo, sicut dictum est, significat bonum perfectum intellectualis naturae. Et inde est quod, sicut unaquaque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse

Plus haut nous avons mentionné que la béatitude est une opération de l'intellect, de l'intellect spéculatif. En effet, la béatitude parfaite, étant voulue pour elle-même et non pas en vue d'une autre chose, consiste surtout dans une activité contemplative dont l'objet n'est pas une science spéculative, ni les anges, mais la bonté divine⁶³⁸.

La vision de l'essence divine, qui est le principe formel de la béatitude, est un mystère qui ne nous est connue et affirmée que par la foi, et elle constitue un changement radical d'état pour l'homme. Nous avons souligné jusqu'ici avant tout que la béatitude consiste surtout dans une opération de l'intellect spéculatif. Surtout, mais pas exclusivement. En effet, les puissances propres de la nature rationnelle, l'intellect et la volonté, bien que distinctes, sont inséparables. Dès que l'intellect saisit la fin dernière, la volonté qui, jusqu'ici ne faisait que tendre vers cette fin, se détend en fruition⁶³⁹. Cette étape du mouvement de la volonté, l'explique Labourdette,

beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius, beati dicuntur ». Le fait que selon saint Thomas dans la vision béatifique l'intellect a la primauté sur la volonté n'est pas une négation du rôle de l'appétit rationnel. Comme Labourdette le souligne, cette approche de la nature de l'intellect et de sa relation avec la puissance appétitive est très positive. En effet, l'objet propre de l'intellect est l'être, l'être intelligible par soi. Autrement dit, « être et connaître s'identifient ». L'être, en tant que bien, est désirable, mais il ne peut être désiré sans qu'il soit d'abord connu. C'est ainsi, dit Labourdette, que le bien n'est pas un premier absolu. Or, l'appétit, en raison de sa relation à la connaissance est toujours second, car le rôle de cette dernière est plus déterminant, et c'est l'intellect qui est capable de saisir tout, y compris la fin dernière de l'homme, Dieu, sa béatitude. Néanmoins, cette saisie est inséparablement liée à l'amour, et le rôle de la volonté, même s'il n'est pas absolument premier, est quand même tout à fait essentiel. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, (1961), p. 63–64.

⁶³⁸ L'affirmation selon laquelle la béatitude parfaite consiste dans une opération essentiellement spéculative est prouvée par trois arguments : 1) Si la béatitude est une opération, elle doit être la plus parfaite, qui ne peut être que l'opération de la puissance humaine la plus parfaite, notamment l'intellect dont l'objet le plus parfait est le bien divin. Or, celui-ci est l'objet de l'intellect spéculatif non pas de l'intellect pratique, car la béatitude consiste surtout dans la contemplation divine. 2) L'homme cherche la contemplation pour elle-même, tandis que l'activité de l'intellect pratique est en vue de telle ou telle activité. C'est pour cela que la fin ultime ne peut consister dans la vie active qui appartient à l'intellect pratique, mais dans la contemplation. 3) Par la vie contemplative de l'homme est en communion avec les êtres supérieurs, avec Dieu et les anges, auxquels il s'assimile par la béatitude. Cf. *ST*, I-II.q.3.a.5.c. : « [...] Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici. Quod patet ex tribus. Primo quidem, ex hoc quod, si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quae est optimae potentiae respectu optimi obiecti. Optima autem potentia est intellectus, cuius optimum obiectum est bonum divinum, quod quidem non est obiectum practici intellectus, sed speculativi. Unde tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo [...] Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quaeritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quaeritur propter seipsum, sed propter actionem. Ipsae etiam actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quae pertinet ad intellectum practicum. Tertio idem apparet ex hoc quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur ». Les sciences spéculatives et les anges ne sont pas objets de la vision béatifique. Les premières ne peuvent pas constituer la béatitude, car leur connaissance est limitée par leurs principes et par les sens humains dont on les connaît. Quant aux anges non plus ils, ne peuvent pas offrir à l'homme la béatitude parfaite car ils ne sont que des êtres participés en Dieu. Or, l'intellect humain dont l'objet propre est le vrai et l'être infini, ne peut pas être perfectionné par un vrai participé que sont les anges. Cf. *ST*, I-II.q.3.a.6–7.

⁶³⁹ La fruition est la dernière étape de la volonté vers le bien visé dans l'agir humain. L'expression « fruitio » vient de Saint Augustin qui définit la béatitude comme la joie de la vérité : « Beata quippe vita est gaudium de veritate ». Cf. S. AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, X., 23.33, in *Opera omnia*, PL 3. Selon Augustin,

est inséparable de la vision béatifique : la fruition est une propriété immédiate et même nécessaire de la béatitude et elle se reflétera même sur le corps ressuscité. Elle est nécessaire non pas comme si la fruition paraît, pour ainsi dire, la béatitude, mais signifie que la volonté est arrivée à l'état de compréhension, c'est-à-dire qu'elle est désormais attachée à la fin saisie par l'intellect⁶⁴⁰. Pour que la volonté puisse s'attacher à la fin dernière de l'homme, sa rectitude morale est nécessaire, y compris les vertus théologiques dont l'objet propre et direct est Dieu⁶⁴¹. La nécessité des vertus théologiques est due, d'une part, à la nature humaine, d'autre part à la « nature » de la béatitude. La béatitude proportionnée à la nature humaine ne cause pas de difficulté. Cependant, la béatitude surnaturelle dépasse non seulement la nature humaine et ses capacités de la connaître et la désirer, mais aussi ses moyens de l'obtenir⁶⁴². Une telle connaissance et un tel désir ne peuvent être que surnaturels, et ainsi ils nécessitent les vertus

dans la fruition, l'âme humaine s'attache à une réalité pour elle-même et non pas en vue d'une autre chose désirable.

⁶⁴⁰ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine, La béatitude*, (1990), p. 44–45.

⁶⁴¹ Nous n'entrons pas en cette question, mais il y a quelques points à souligner qui peuvent s'avérer utiles. On voit dans les premières œuvres de saint Thomas, dit Labourdette, qu'il affirmait que les vertus théologiques sont nécessaires pour connaître et même pour désirer la béatitude qui n'est pas autre chose que la vision béatifique. Le Père Labourdette cite plusieurs textes de l'Aquinat, deux sont du début de sa carrière (*Super Sent*, III.d.2.3a.4.sol.3. ; *De veritate*, q.14.a.2.), et encore deux textes (*ST*, I–II.q.62.a.1. et a.3. ; q.114.a.2.) viennent de la fin de sa vie. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, (1961), p. 77–80. Ici nous ne citons que ces deux derniers qui englobent l'enseignement de ses œuvres plus anciennes : « *Utrum sint aliquae virtutes theologicae. [...] Respondeo dicendum quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur [...]. Est autem duplex hominis beatitudo [...]. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem [...]. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur *theologicae* : tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum ; tum quia a solo Deo nobis infunduntur ; tum quia sola divina revelatione, in sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur ». Saint Thomas dans l'ad3 ajoute une précision : « Ad tertium dicendum quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur prout est naturae principium et finis, secundum tamen proportionem naturae. Sed ad ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter » (*ST*, I–II.q.62.a.1.c. et ad3).*

⁶⁴² Cf. *ST*, II–II.q.1.a.1.c. « [...] cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet : scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum ; et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti. [...] Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima : non enim fides de qua loquimur assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum ; unde ipse veritati divinae innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia ». Labourdette décrit cette capacité humaine de voir l'essence divine dans le cadre de l'expression de puissance obédientielle considérée par saint Thomas comme une pure non-répugnance. Il ajoute que cette non-répugnance ne contient aucune sorte d'ordination (naturelle) de l'homme à cette fin dernière, bien qu'elle ne soit pas simplement une capacité négative. L'homme par sa nature rationnelle est apte à être élevé à la nature transcendante de Dieu. La puissance obédientielle signifie donc avant tout que la nature humaine en soi ne contredit pas à la possibilité de la vision de l'essence divine. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière*, p. 103–104.

surnaturelles qui sont des vertus de la fin et non pas des moyens, ayant pour but de semer et de faire naître en l'homme une « première adaptation et ordination » à la béatitude⁶⁴³.

La rectitude morale de la personne humaine est donc nécessaire non seulement à la béatitude surnaturelle mais aussi pour que l'homme puisse la connaître et la désirer⁶⁴⁴. L'étude de l'acte moral dans la *Somme* suit directement le traité de la béatitude. Cela implique que l'analyse de l'acte humain chez l'Aquinat, bien qu'elle soit apte à une étude purement rationnelle (et ainsi partielle), n'est pas un parcours philosophique. En effet, la véritable fin de l'homme, la vision béatifique de l'essence divine lui est accessible dans et par la personne du Christ et par son œuvre rédemptrice. C'est la raison en plus du fait que même si dans le traité de l'acte humain saint Thomas ne parle pas directement de la rédemption, ni du Christ, on ne peut pas cependant séparer la question de l'acte moral du contexte théologique, par exemple de la christologie⁶⁴⁵. C'est ce que Thomas lui-même souligne dans le prologue de la partie appelée « morale » de la *Somme* lorsqu'il rappelle que l'homme est fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'il est doué de l'intellect et du libre arbitre, et ainsi il est le principe de ses propres actes. C'est la raison pour laquelle Thomas traite d'abord de la question de Dieu et de tout ce qui procède du pouvoir divin, et après de son image : l'homme⁶⁴⁶.

Par cette vision Thomas cerne la matière de l'étude suivante dans laquelle les actes humains prennent une place déterminante. Curieusement, le carrefour de la théologie proprement dite et de la philosophie morale, se trouve exactement, pour ainsi dire, dans le fait que l'homme est l'image de Dieu.

⁶⁴³ Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, (1961), p. 80. On peut l'ajouter encore ce que dit saint Thomas : Cf. *ST*, I-II.q.5.a.1.c. « [...] beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest univrsale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. – Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae [...] in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus » (I-II.q.3.a.8.). LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, p. 104–105.

⁶⁴⁴ La rectitude morale, et en générale la question des dispositions affectives de l'agent, est constamment présente dans les cours de théologie morale du P. Labourdette. Il distingue de grands types de la rectitude morale : 1. *la rectitude personnelle*. Il s'agit ici d'une relation intérieure à la personne, de ses dispositions affectives ; 2. *la rectitude par rapport aux autres personnes*. Cette rectitude constitue une mesure plus objective. Les vertus morales peuvent être groupées, bien sûr, non pas exclusivement, selon ce schéma : certaines vertus concernent plutôt la rectitude personnelle, y compris les passions ; certaines vertus morales se rapportent plutôt à la rectitude interpersonnelle, y compris les opérations de l'agent. Cf. LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, p. 196–197.

⁶⁴⁵ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, « Grands cours » de théologie morale, t. 2, Parole et silence, 2016, p. 19–20.

⁶⁴⁶ *ST*, I-II. *Prologus*, « Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus est ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum ; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem ; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem »

2.4. Le « Logos » : la racine de la liberté humaine et la notion de loi

Dans notre chapitre précédent nous avons étudié la notion de fin et celle de fin dernière comme la béatitude de l'homme. Nous avons montré que pour atteindre cette béatitude, l'homme a besoin de la grâce divine à laquelle il coopère par ses propres actes humains. Nous avons souligné, entre autres, que tout être agit en vue d'une fin. Cette réalité montre que dans la nature des créatures est inscrite une certaine inclination finalisée. La nature téléologique des créatures reçoit une importance particulière chez les êtres rationnels en tant qu'en ceux-ci cette nature téléologique se forme en téléologie de loi naturelle. Cet aspect n'est point négligeable, et même constitutif et décisif pour une compréhension et application intégrale de la « nature » de la loi naturelle. Or, les êtres rationnels participent à et saisissent d'une manière spécifique la loi divine. Cette spécificité consiste dans l'aptitude de l'homme à saisir l'intégrité formelle de la loi éternelle à la fois comme loi théologique et légale. C'est ainsi que l'homme comprend et reconnaît la nature théonomique de la loi naturelle⁶⁴⁷. C'est pour cela, avant d'étudier l'acte moral selon Labourdette, il nous faut jeter un regard plus profond sur la notion de loi naturelle.

Dans la compréhension de la nature théonomique de la loi naturelle le rôle de la fin est primordial, car elle constitue l'un des premiers principes de l'être et de l'agir⁶⁴⁸. En effet, la fin fournit le principe formel de toute activité, celui de l'être et de l'action en tant qu'elle est la cause de motion naturelle de toutes créatures et de l'agir volontaire des êtres rationnels⁶⁴⁹. Cela signifie que l'ordre téléologique imprègne les êtres contingents qui, à leur propre manière,

⁶⁴⁷ Cf. *Veritatis Splendor* 41.

⁶⁴⁸ Étant donné que « tout agent agit en vue d'une fin », la fin, considérée objectivement, selon l'attrait qu'elle exerce, constitue le principe primordial de l'agir, et même plus, elle est la raison d'être de l'agir, ce en vue de quoi l'acte est accompli. Cf. RÉGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, Desclée, 1932, p. 124.

⁶⁴⁹ Selon l'Aquinat, toute créature agit en vue d'une fin, soit par nature et alors elle est déterminée *ad unum*, soit par l'intellect, et alors elle n'est donc pas déterminée *ad unum*. « Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconciptentes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconciptente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur [...]. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem ». Cf. *SCG*, III.c.2.6. Le P. Lagrange s'exprime un peu plus techniquement lorsqu'il dit que les agents doués d'intelligence opèrent en vue d'une fin *directive formaliter* : ils connaissent la finalité, c'est-à-dire, la raison de fin, la *ratio finis* elle-même. C'est uniquement l'intellect, dont l'objet est l'être (et non pas la couleur ou le son...) qui est capable de percevoir la raison de fin et de saisir, dans cette fin, la raison d'être des moyens qui y conduisent. Les animaux privés de la raison agissent pour une fin, *directive non formaliter sed materialiter tantum*. Les agents naturels dépourvus de toutes connaissances, même sensible, opèrent en vue d'une fin *executive tantum*. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, p. 106–107.

participent à la loi éternelle sans qu'elles perdent pourtant leur propre nature, le principe intérieur de leur mouvement⁶⁵⁰.

La nature téléologique des êtres contingents exprime donc qu'ils sont ordonnés *per se* à leur fin. Que cette fin et cette ordonnance *per se* soient saisies par l'intellect ou non, ne détermine pas l'efficacité de ce principe intérieur car la forme d'action des êtres naturels est en soi le principe préexistant de leur agir⁶⁵¹. Cette affirmation n'est point marginale. En effet, cette *per se* détermination des agents naturels à une fin est, d'une part, l'aspect le plus fondamental de l'ordre téléologique des êtres contingents ; d'autre part, elle constitue l'arrière-fond de la conception téléologique de saint Thomas d'Aquin sur les êtres contingents et de leur agir (naturel ou volontaire)⁶⁵². D'être déterminé *per se* par une certaine forme intérieure signifie que l'être concerné est mû par une certaine inclination, une loi intérieure. Or, la fin fournit aux êtres contingents un ordre spécifique saisissable par la raison, et de ce point de vue la *ratio* de loi, en tant que saisie et reconnue, appartient avant tout à la raison, et comme telle elle est pertinente pour notre travail.

2.4.1. La notion de loi chez saint Thomas d'Aquin

Dans ce présent chapitre nous résumons les aspects les plus importants de la conception de saint Thomas concernant la notion de la loi en général et celle de la loi éternelle, et nous traiterons avec plus de détails de la question de la loi naturelle et ses principes⁶⁵³. En même temps nous

⁶⁵⁰ La question de savoir si les êtres créés agissent ou sont ordonnés à une fin qui leur soit propre et proportionnée est au cœur des débats entre les moralistes. Bien sûr, le fait que les êtres contingents ont leur propre fin ne signifie pas qu'ils y tendent tous *consciemment*. Leur finalité naturelle, leur tendance à la fin concernée désigne une intentionnalité analogue à, mais différentes de l'agir volontaire des êtres rationnels. Autrement dit, bien que la fin soit nécessaire pour la connaissance et la délibération téléologique, l'inverse n'est pas vrai. La fin peut bien exister sans être connue et délibérée par n'importe quel agent contingent. La différence entre les deux « intentionnalités », volontaire et naturelle, s'enracine dans la différence formelle du principe de deux types d'action. L'agent délibérant et conscient a pour forme d'action une certaine préconception de l'effet de leur acte. La forme d'action des êtres naturels et l'inclination naturelle de leur nature vers sa propre fin. La citation de Sylvestre de Ferrara vaut la peine d'être mentionnée : « La fin ultime vers laquelle l'agent naturel tend par sa propre action est la similitude de la forme par laquelle il agit ; tandis que la fin ultime poursuivie par l'intellect est celle à laquelle l'agent est assimilé par sa préconception. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez* », « Introduction », p. xiii–xvii.

⁶⁵¹ Cf. SCG, III.c.2.n.6.

⁶⁵² Pour une étude relevante voir : DAVID ODERBERG, « Teleology : Inorganic and Organic », in *Contemporary Perspectives on Natural Law, Natural Law as a Limiting Concept*, Ed. Ana Marta González, 2008, p. 259–279. Oderberg montre qu'il y a une différence entre la téléologie des êtres organiques et non-organiques. Comme il le note, l'une des raisons du refus de la « téléologie » est une interprétation erronée selon laquelle la téléologie des êtres organiques est applicable telle qu'elle est aux êtres non-organiques. L'auteur prouve qu'on peut découvrir la téléologie au moins dans certains phénomènes. Un tel fait est déjà suffisant pour avoir un intérêt métaphysique. Sur la téléologie présente chez (au moins) certains êtres non-organiques on peut bâtir la téléologie des êtres organiques, qui, à son tour, fournit un fondement à une théorie éthique (de la téléologie).

⁶⁵³ En ce qui concerne les sources de saint Thomas, nous pouvons mentionner sans doute Cicéron, Saint Augustin, et bien sûr, Saint Isidore, ou encore d'autres auteurs de l'époque romaine. Quant à savoir si les œuvres d'Aristote

le complétons par les explications du P. Labourdette et par celles du P. Farrell. Saint Thomas parle de quatre types de loi : la loi éternelle, qui est Dieu lui-même ; la loi naturelle qui est la participation de l'homme à la loi éternelle ; les lois humaines, formulées par l'homme mais elles s'enracinent dans la loi naturelle ; la loi divine ou loi révélée, qui a deux sous types : la loi ancienne et la loi nouvelle ou loi évangélique qui est essentiellement la grâce du Saint Esprit, et secondairement une loi écrite⁶⁵⁴.

Dans la *Somme* saint Thomas traite de la loi dans les questions 90–108, d'abord selon son essence, sa fin et ses causes et ensuite selon ses différents types⁶⁵⁵. Le traité se situe dans le grand domaine du retour de l'homme à Dieu, dans la ligne des actes humains et leurs principes intérieurs. Les principes intérieurs des actes humains sont les puissances de l'âme et les habitus, c'est-à-dire les vertus et les vices⁶⁵⁶. L'un des principes extérieurs des actes humains est le diable, qui peut incliner l'homme vers le mal, l'autre est Dieu lui-même qui incline l'homme vers le bien par la loi, et l'aide par la grâce⁶⁵⁷.

La théorie de la loi naturelle, telle qu'elle est conçue par saint Thomas, et par ceux qui suivent cette conception dite classique, englobe quatre caractéristiques sous-jacentes⁶⁵⁸. La première est que la raison humaine est désignée pour mettre en contact l'homme avec la réalité⁶⁵⁹. La deuxième est la nature téléologique de l'homme que nous avons déjà mentionnée

sont une source déterminante pour saint Thomas, la question est disputée. Pour certains, comme A. Dempf, l'étude de Thomas sur la loi est une synthèse de la pensée du Stagirite, tandis que par exemple selon M. Wittman la doctrine telle qu'elle se trouve dans la *Somme*, n'est pas étroitement liée à l'idée d'Aristote. Quoi qu'il en soit, Cf. LEO J. ELDERS, *The Ethics of Saint Thomas Aquinas. Happiness, Natural Law, and The Virtues*, The Catholic University of America Press, 2019, p. 197–198.

⁶⁵⁴ *ST*, I–II.q.90–108. Dans l'élaboration de la loi nouvelle saint Thomas s'appuie sur la Bible, surtout sur les prophètes et sur le *Sermon sur la montagne*, et sur l'enseignement des Pères de l'Église.

⁶⁵⁵ Nous ne traiterons du concept de loi que dans le cadre théologique, sans considérer les lois physiques, biologiques, politiques, etc.

⁶⁵⁶ Cf. *ST*, I–II.q.49. (*Prologus*) : « Principium autem intrinsecum est potentia et habitus ».

⁶⁵⁷ « Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus [...]. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et iuvat per gratiam ». *ST*, I–II.q.90. (*Prologus*).

⁶⁵⁸ Qu'est-ce qu'une théorie de loi morale naturelle ? De quoi est-elle « la théorie » ? Hittinger présente trois manières dont la « théorie de la loi morale naturelle » peut être conçue : 1. On parle de théorie de loi morale naturelle lorsqu'on arrive à certaines conclusions morales à partir des premiers principes (pratiques, qui supposent les premiers principes spéculatifs) ; 2. La loi morale naturelle peut être considérée comme la question de la nature humaine par rapport à laquelle la loi morale naturelle considère, entre autres, la relation de la raison pratique à la causalité ; 3. La loi morale naturelle peut être élaborée non seulement à partir de la nature humaine, mais selon l'aspect du législateur divin. Une quatrième possibilité est d'étudier la théorie de la loi morale naturelle en englobant les trois aspects : en tant qu'elle est, sous les premiers principes, dans la raison humaine ; selon la nature (humaine) ; et en tant qu'elle se trouve en Dieu. Néanmoins, le théologien est préoccupé (ou devrait l'être) par le troisième aspect : la loi naturelle comme l'expression de la providence divine. Ce n'est pas par hasard qu'une fois la notion de providence divine abandonnée, la loi naturelle n'est plus qu'un problème à résoudre, notamment si les normes de conduite humaine sont dans la « nature » ou plutôt dans la raison humaine. Cf. RUSSELL HITTINGER, *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2003, p. 4–8.

⁶⁵⁹ BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law, Companion to the Commentary*, p. 226. Que la réalité a une importance primordiale pour saint Thomas est hors de toute question. Le réalisme est le

et qui est comme un ruisseau souterrain de la loi naturelle. La troisième caractéristique est la reconnaissance au moins implicite que tous les mouvements du monde, même les actes humains et les mouvements moraux ont des effets ou des conséquences naturels. Cela découle de la nature propre des êtres contingents, des actes humains et vice-versa : du fait que les mouvements naturels, et même les actes moraux ont leurs propres effets naturels, cela suggère leur nature « téléologique » naturelle. Que cette nature téléologique soit reconnue, niée ou négligée par l'agent, cela n'enlève rien à sa « réalité »⁶⁶⁰, elle garde son efficacité, que l'homme la veuille ou non. La quatrième caractéristique de la théorie de la loi naturelle est qu'elle, avec ses propriétés, s'enracine dans Dieu, en sa bonté⁶⁶¹.

La définition de la loi chez saint Thomas, formulée dans la *Somme*, est une définition complexe. D'une part, au début du traité, il dit que la loi « est une certaine règle et mesure »⁶⁶², d'autre part, dans l'article 4. de la question 90 il donne une définition complexe des quatre éléments selon laquelle : *la loi [c'est-à-dire une certaine règle et mesure des actes humains] est une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté*⁶⁶³. Toute une série d'aspects se présente ici : 1. la loi est une certaine règle et mesure imposée aux autres⁶⁶⁴ ; 2. elle est une ordonnance de la raison (de celui qui en a

caractère déterminant de la théologie thomiste. Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse thomiste*, Éditions Nuntiavit, ¹1946, ²2016, p. 34–38. et p. 359–392.

⁶⁶⁰ Comme David Oderberg le note, le rejet de la téléologie naturelle est probablement le facteur le plus déterminant de la négation de la théorie de loi naturelle. Le refus de l'idée de téléologie naturelle souvent coïncide avec le rejet de l'idée selon laquelle le monde entier, y compris surtout et avant tout l'homme, est conduit selon le dessein d'un être suprême. Cf. DAVID ODERBERG, « The Metaphysical Foundations of Natural Law », in H. Zaborowski (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society*, Washington, DC., Catholic University of America Press, 2010, p. 44–75, [p. 62–64]. Par rapport au thème de la « téléologie » il nous faut également mentionner le livre de Steven A. Long, *The Teleological Grammar of the Moral Act*. Sapientia Press, Ave Maria University, ²2015 ; et du même auteur : « Speculative Foundations of Moral Theology and the Causality of Grace », *Studies in Christian Ethics*, 24/1, 2010, p. 397–414.

⁶⁶¹ C'est ce que nous avons vu par rapport à la loi naturelle. Si l'on considère tout cela à la lumière de la Révélation, on parle de la loi divine, mais considéré à la lumière de la raison naturelle coopérant avec la foi en la révélation divine, on parle de la loi naturelle. Cf. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 226.

⁶⁶² Cf. *ST*, I–II.q.90.a.1.c. « Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis (q.1.a.1.ad3) patet : rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum (200a2) ». Labourdette ajoute que la loi, en tant que règle et mesure, est normative et en tant que telle nécessite l'ordre rationnel. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, « Grand cours » de théologie morale, 12, Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Paris, 2019, p. 21.

⁶⁶³ *ST*, I–II.q.90.a.4.c. « [...] lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Et sic ex quator praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata ».

⁶⁶⁴ Saint Thomas dit qu'il y a deux manières dont la loi peut exister dans quelque chose. D'abord en tant qu'elle est en celui qui régule et mesure. De ce point de vue la loi siège dans la raison. Puis, en tant qu'elle est en celui qui est réglé et mesuré. De ce point de vue la loi se trouve en n'importe quel être qui est incliné vers quelque chose

l'autorité) ; 3. la loi est une ordonnance en vue du bien commun ; 4. elle se réalise par l'application à celui qui est réglé et mesuré ; cette application s'accomplit lorsqu'elle est promulguée pour les concernés. C'est de ces quatre éléments que la définition de la loi se formule. La loi est donc, d'une part « une certaine règle et mesure »⁶⁶⁵. Or, ce qui règle et mesure, c'est la raison, principe propre des actes humains⁶⁶⁶. Cependant, comme la raison est le principe des actes humains, ainsi même dans la raison il y a quelque chose qui est le principe par rapport à tous les autres. C'est à ce « quelque chose » que la loi appartient avant tout. Or, le premier principe dans le domaine « des choses opérables » est la fin ultime, la béatitude⁶⁶⁷. C'est donc à la raison de régler, d'ordonner à la fin, qui, à son tour, est le principe premier, le motif des actes en tant que c'est en vue d'elle qu'un acte est posé. En effet, la fin est le principe premier de tout agir, naturel ou délibéré⁶⁶⁸. S'il s'agit des actes humains, délibérés, alors la nature de la loi, en tant que règle et mesure des actes humains, est rationnelle, ou, nous osons dire *morale*. C'est pour cela que la loi appartient à la raison et non pas aux autres membres de l'homme, ni à la volonté⁶⁶⁹. Par conséquent, en tant qu'elle appartient à la raison, il est essentiel à la loi d'être raisonnable, de s'adresser à l'intellect d'abord et d'être reconnaissable comme vraie et droite⁶⁷⁰.

par une certaine loi. Dans la définition que nous interprétons ici la notion de loi est entendue selon le premier aspect : en tant qu'elle se trouve en celui qui règle et mesure, dans la raison. Cf. *ST*, I-II.q.91.a.2.c.

⁶⁶⁵ Mais qu'est-ce qu'une règle ? Pourquoi saint Thomas parle-t-il ici de règle et pourquoi joint-il cette notion à la définition de loi ? Pour répondre à cette question, il peut être intéressant de regarder ce que Gilson dit par rapport à l'idée de règle. C'est un concept simple, dit-il, néanmoins beaucoup plus profonde que le concept d'obligation. ÉTIENNE GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972, p. 329. Torrell, qui souligne également cet aspect, fait appel à l'originalité de la définition de la loi formulée par saint Thomas : ce n'est pas l'obligation qui est à la première place, mais le bien commun et la raison. Cf. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel*, Cerf, Paris, 2017, p. 362-363. Néanmoins, l'obligation a également son rôle propre, mais chez saint Thomas elle est plutôt une conséquence, bien qu'essentielle, de la nature du précepte. C'est ce que saint Thomas souligne un peu différemment lorsqu'il dit que le précepte a valeur de *ratio debiti* envers celui à qui le précepte est adressé (Cf. *Quodlibetales*, V.q.10.a.1.c). En effet, lorsqu'un être, une activité adhère à une règle, il en fait « la mesure de sa légitimité », et il la « reconnaît » comme son principe à poursuivre. Ce principe, dans le cas d'actes humains, ne peut être que la raison, la règle et la mesure de tout ce que l'homme fait en tant qu'homme. La loi est la formulation explicite de cette règle et mesure, et en tant que telle elle « se présente comme une obligation fondée sur les exigences de la raison ». FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 7.

⁶⁶⁶ Cf. *ST*, I-II.q.1.a.1.ad3. « [...] ratio est proprium principium humanorum actuum ».

⁶⁶⁷ *ST*, I-II.q.90.a.2.c. « [...] lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus ». C'est à la raison d'ordonner quelque chose en vue d'une fin. Pourtant, elle, la raison pratique, relève d'un principe (ultérieur ou premier) sur lequel elle se règle : ce premier principe est la fin finale, le bien suprême, la béatitude, atteinte par l'homme en passant de fins intermédiaires à fins intermédiaires. Cf. GILSON, *Le thomisme*, p. 329.

⁶⁶⁸ « Omne agens agit propter finem, sive agat a natura, sive agat ab intellectu ». Cf. *Super Phys.*, 1.2.1.8.n.5.

⁶⁶⁹ Cf. *ST*, I-II.q.90.a.1.c. Partout, où il y a une ordonnance, il y a aussi un intellect qui ordonne, la raison pratique. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 22.

⁶⁷⁰ Cf. JAY BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, Cambridge University Press, 2014, p. 13.

Quant à la définition complexe des quatre éléments, nous pouvons l'interpréter de la manière suivante : « La loi est une ordonnance de la raison ». La raison n'est pas seulement le premier principe des actes humains car la loi, étant une ordonnance de la raison, lui appartient également. L'acte d'ordonner comporte deux aspects importants : premièrement, c'est à la raison pratique de donner des préceptes ou « imperia »⁶⁷¹. Puisqu'il s'agit de préceptes, d'ordonnances de la raison pratique, la loi, précepte général⁶⁷², concerne *ceux qui sont à la fin* et non pas la fin elle-même⁶⁷³. Deuxièmement, ordonner, c'est l'acte de la vertu de prudence, dans et par lequel le précepte général de la loi se concrétise⁶⁷⁴. Le but premier de la loi est donc de régler les actes humains en vue du bien commun⁶⁷⁵, mais la concrétisation de l'acte qui *est ad finem*, est la tâche de la prudence, la « *recta ratio agibilium* »⁶⁷⁶. Néanmoins, il ne faut pas oublier que la volonté dans l'agir moral est inséparable de la raison pratique : c'est la volonté qui meut les autres puissances⁶⁷⁷.

« La loi est une ordonnance de la raison *en vue du bien commun* ». Le bien commun de la communauté dont saint Thomas parle, n'est pas un bien matériel⁶⁷⁸. Bien qu'il parle du bien

⁶⁷¹ Dans la question 17. de la *Prima Secundae* saint Thomas approprie l'acte d'ordination (*imperare*) à la raison : « [...] Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis [...] in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ». Cf. *ST*, I-II.q.17.a.1.c.

⁶⁷² Dans la question 92. Saint Thomas dit que *lex est dictamen rationis per modum praecipendi* (Cf. *ST*, I-II.q.92.a.2.c.). Dans la q. 98.a.6.ad2. il dit : « Lex est praeceptum commune ».

⁶⁷³ Il faut souligner que la loi, en tant que règle de l'agir humain est étroitement liée, d'une part à l'ordination à la fin, d'autre part, puisque la fin est connue d'abord par la raison, la loi est liée également à la raison. Néanmoins, dès que l'intellect passe du spéculatif au pratique, cette ordonnance concerne non pas le vrai, mais le bien. C'est ainsi, comme nous l'avons déjà vu, que la fin sera le principe du mouvement. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 22–23.

⁶⁷⁴ *Super Sent*, lib.6.l.9.n5. « Ad cuius evidentiam considerandum quod in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis: scilicet invenire inquirendo, et de inventis iudicare. Et haec quidem duo opera sunt (etiam) rationis practicae, cuius inquisitio est consilium, quod pertinet ad eubuliam, iudicium autem de consiliatis pertinet ad synesim. Illi enim dicuntur sensati, qui possunt bene iudicare de agendis. Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum. Et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet praecipere quod procedatur ad actum: et hoc proprie pertinet ad prudentiam ».

⁶⁷⁵ Cf. *ST*, I-II.q.90.a.2.c. « [...] omnis lex ad bonum commune ordinatur ».

⁶⁷⁶ Cf. *ST*, II-II.q.47.a.8.c. « [...] prudentia est recta ratio agibilium [...]. Unde oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari : quod pertinet ad inventionem [...]. Secundus actus est iudicare de inventis : et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius, et est tertius actus eius praecipere : qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum ».

⁶⁷⁷ Cf. *ST*, I-II.q.9.a.1.c.: « Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus : utimur enim aliis potentiis cum volumus ». Néanmoins, la mesure ou la règle des actes moraux n'est pas la volonté, son rôle n'est pourtant pas négligeable ; elle forme d'une manière déterminante la moralité des actes humains par sa connaturalité à la fin visée. La moralité des actes humains dépend largement de la rectitude de la volonté. LABOURDETTE, *La loi*, p. 23. Voir encore : *ST*, I-II.q.90.a.1.ad3 : « [...] ratio habet vim movendi a voluntate [...] ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis : alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex ».

⁶⁷⁸ Comme Budziszewski le note, l'expression latine « bonum commune » peut être traduite par « le bien de la communauté ». Selon l'auteur, saint Thomas, en parlant de la communauté, pense non pas à une agrégation d'individus indépendants l'un de l'autre, mais à un véritable partenariat de l'un *et* de l'autre en vue d'une bonne vie. Cf. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 27. En considérant l'importance

commun de la société ou de la vie politique, son souci principal est la fin ultime de la vie humaine, la béatitude. Or, la loi doit concerner avant tout l'ordre en vue de la béatitude *commune* et *particulière*. C'est pour cela que, de même qu'on parle de la loi proprement dite par rapport à son ordre au bien commun de la communauté, de même les préceptes qui concernent les actes concrets, n'ont *raison* de loi que par rapport au bien commun⁶⁷⁹.

« La loi se réalise lorsqu'elle est promulguée ». En ce qui concerne l'origine ou la cause de la loi, dans l'article 3 de la question 90 saint Thomas demande si la raison de n'importe qui peut faire la loi. La loi, nous venons de le voir, vise principalement l'ordre en vue du bien commun. Mais ordonner quelque chose au bien commun, cela revient ou bien au peuple entier, ou bien à celui qui est chargé du bien commun de la communauté⁶⁸⁰. Par conséquent, l'acte de légiférer lui revient également, mais il est important de souligner qu'il ne s'agit pas ici de la raison de n'importe qui, mais seulement de celui qui est chargé du bien commun de la communauté⁶⁸¹. Plus précisément, c'est sa raison pratique qui décrit ce qu'il faut faire ou éviter en vue du bien commun de la communauté⁶⁸². La promulgation revient à celui qui est chargé de conduire la communauté à sa fin. Or, la loi, en tant que règle et mesure, s'impose obligatoirement lorsqu'on l'applique à celui qui est à régler et mesurer. Autrement dit, l'application de la loi en vue du bien commun d'une communauté humaine se réalise en la faisant connaître aux destinataires. Si l'on n'est pas conscient de l'existence de la loi, elle ne

du thème de l'amitié chez saint Thomas, cette idée n'est pas sans fondement. Farrell a une perspective similaire à celle de Budziszewski. Selon lui le bien commun concerne ici, dans la définition de la loi, une communauté parfaite, indépendante de toute autre communauté, et elle dispose de ses propres moyens suffisants pour atteindre sa fin ultime. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 14.

⁶⁷⁹ ST, I-II.q.90.a.2.c. « [...] necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus dicit [...] quod *legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius, politica communicatione*. [...]. Unde oportet quod, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune. Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur ». Le P. Labourdette ajoute que pour saint Thomas « la qualité et le nom des lois sont réservées à des ordinations de raison », qui visent le bien commun proprement dit, et il y a d'autres expressions qui ne portent pas cette qualité de loi. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 32–33.

⁶⁸⁰ ST, I-II.q.90.a.3.c. « [...] lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprie ille finis ».

⁶⁸¹ C'est par exemple l'une des différences entre la loi et le conseil. Le conseil peut être donné par une personne privée, sans qu'il devienne une loi. Mais la loi diffère également du précepte donné à une personne privée, car la loi concerne une communauté en vue du bien commun ; la loi est à long terme, le précepte est temporaire ; la loi relève de celui qui est chargé du bien commun de la communauté et elle est promulguée par lui, tandis que le précepte peut être donné par un supérieur légitime. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 113–114.

⁶⁸² Comme Farrell le note, saint Thomas souligne encore une fois la nature rationnelle de la loi : elle n'est pas quelque chose extrinsèquement imposée par la volonté du législateur à la communauté, mais bien la régulation des actes en vue d'une fin. Or, la tâche de régler revient à la raison. De ce point de vue la loi est l'expression de la raison de la communauté pour laquelle la loi est faite et promulguée. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 15.

s'applique pas, à condition que ce ne soit pas la faute du destinataire. L'application de la loi commence donc par sa promulgation⁶⁸³.

Quant aux différents types de loi, saint Thomas, en principe, en distingue seulement deux, la loi divine et la loi humaine, chacune ayant ses propres sous-types⁶⁸⁴. La première de toutes les lois est, en tous les sens du mot, la loi éternelle⁶⁸⁵, dont l'auteur immédiat est Dieu lui-même⁶⁸⁶. De la loi éternelle dérivent, à condition de participer d'une raison droite, toutes les autres lois, y compris la loi naturelle et la loi divine positive⁶⁸⁷. La loi naturelle, nous l'avons vu, est la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable selon les capacités proportionnées à la nature humaine⁶⁸⁸, et elle concerne l'ordre de la création. La loi divine est, pour ainsi dire, surajoutée à la loi naturelle, afin que l'homme soit dirigé vers sa fin surnaturelle d'une autre manière et par laquelle l'homme participe à la loi éternelle d'une autre façon⁶⁸⁹. La loi divine positive, telle qu'elle se trouve dans l'Ancien et dans le Nouveau Testaments, a été promulguée par la révélation.

⁶⁸³ Pourtant, celle-ci ne n'est pas une partie essentielle de la définition de loi, elle est plutôt nécessaire afin que la loi ait toute sa force. Autrement dit, la nature de la loi est déjà complète même avant sa promulgation ; elle est déjà apte à régler et mesurer. La promulgation actualise la loi obligeante *hic et nunc*. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 15–16. *ST*, I–II.q.90.a.4.c. « [...] *lex imponitur aliis per modum regulae et mensurae. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quae regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione. Unde promulgatio necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.* ».

⁶⁸⁴ Dans la question 91.a.6, saint Thomas considère même « la loi du péché » qui, comme il le dit, n'est pas une véritable loi de la raison, mais bien plutôt une déviation de la loi de raison : « [...] *Sensualitatis inclinatio, qui fomes dicitur [...] in hominibus non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate* ». Cf. *ST*, I–II.q.91.a.6.c.

⁶⁸⁵ *ST*, I–II.q.91.a.1.

⁶⁸⁶ La loi éternelle est Dieu lui-même : cet aspect est souligné également dans l'article 2. de la question 93, où Thomas se demande si la loi éternelle est connue par tous. La loi éternelle, dit-il, n'est connue en son essence que par Dieu et les bienheureux, qui voient Dieu par son essence. Connaître la loi éternelle telle qu'elle est en elle-même et voir Dieu en son essence ne diffèrent pas. La loi éternelle, par les créatures rationnelles d'ici-bas, ne peut être connue que par ses effets au moins matériellement, mais aussi formellement sous l'aspect de loi, ou sous l'aspect des premiers principes de la loi morale naturelle. Cf. *ST*, I–II.q.93.a.2.c. Le fondement de cette pensée de saint Thomas par rapport à ce sujet s'enracine dans l'idée selon laquelle toute connaissance de la vérité est déjà une participation de la loi éternelle, dans la mesure où la chose en question suit l'intellect divin : « *Intellectus vero divinus est mensura rerum : quia unaquaeque res intantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum* ». Cf. *ST*, I–II.q.93.a.1.ad3. Les êtres naturels sont mesurés par l'intellect divin. La source de la vérité est l'intellect divin qui est la loi éternelle.

⁶⁸⁷ Cf. *ST*, I–II.q.93.a.3. « [...] *omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna* ». Nous n'entrons pas dans les détails, mais pour saint Thomas la raison droite, dont relève la loi, est une condition *sine qua non*. Sans avoir pour source la raison droite (*recta ratio*), il n'y a pas de loi proprement dite, mais bien plutôt une loi inique, ou même une violence : « [...] *lex humana [...] in quantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua : et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam* ». Cependant, les lois « injustes » peuvent refléter la loi éternelle dans la mesure où elles sont promulguées par une autorité publique. Dans ce cas la loi garde quelque chose de sa similitude à la loi éternelle. Cf. *ST*, I–II.q.93.a.3.ad2.

⁶⁸⁸ *ST*, I–II.q.91.a.2.(c.) « [...] *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura* ».

⁶⁸⁹ *ST*, I–II.q.91.a.4.ad1. « [...] *per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo* ».

La loi humaine relève du domaine humain. La raison spéculative et pratique s'appuie sur des principes indémontrables, et c'est ainsi qu'elles arrivent à des conclusions plus particulières⁶⁹⁰. Ce n'est donc pas de la loi divine que la loi humaine dérive, car elle est formulée avant tout par une autorité humaine (civile ou ecclésiastique). Pourtant, ces deux lois, humaine et divine, sont inséparables, car la première est liée à la deuxième et elle coopère avec elle⁶⁹¹. Enfin, Thomas place la loi naturelle sous la loi divine, qui est, en bref, la participation des créatures rationnelles à la loi éternelle⁶⁹². Quoi qu'il en soit, chacune de ces lois a cette nature commune, du fait qu'elle soit toujours une ordonnance de la raison d'une autorité en vue du bien commun d'une communauté (parfaite).

Puisque la loi naturelle est la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable⁶⁹³, elle en est inséparable. C'est la raison première pour laquelle il est indispensable que nous résumions brièvement ce que l'Aquinat enseigne de la loi éternelle⁶⁹⁴.

⁶⁹⁰ Cf. (*inter alia*) ST, I-II.q.94.a.2.c.

⁶⁹¹ BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 58.

⁶⁹² Le fait que saint Thomas définit la loi morale naturelle en la référant à la loi éternelle exprime leur relation intime : la loi morale naturelle dérive de la loi éternelle par le moyen de la raison naturelle de l'homme. En ce qui concerne les lois humaines, elles dérivent par le moyen de la raison humaine et de l'autorité humaine. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Thomas Aquinas and Suárez*, p. 21.

⁶⁹³ ST, I-II.q.91.a.2. « [...] lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo : uno modo, sicut in regulante et mensurante ; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia in quantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet ; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur [...]. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura ».

⁶⁹⁴ Une autre raison qui nécessite une étude récapitulative est que ce traité semble être l'un des orphelins de la théologie morale contemporaine. Comme Budziszewski le note, bien que la loi éternelle soit le fondement et la « sine qua non » de tous les autres types de lois, on essaie souvent de les traiter et de les interpréter sans elle. Budziszewski offre un parcours bref en se demandant ce qui se passerait s'il n'y avait pas de loi éternelle. Selon la définition de saint Thomas, la loi éternelle est la pensée de la Sagesse divine qui dirige tous les actes et tous les mouvements. Autrement dit, sans la loi éternelle il n'y aurait ni loi naturelle, ni la « nature » comme telle. L'homme n'aurait pas été « fait » ou créé, par conséquent il n'y aurait pas de loi humaine, ni de gouvernement de la vie humaine commune. Sans la loi éternelle, naturelle et humaine, au lieu de l'autorité nécessaire pour le gouvernement (divin et humain), il n'y aurait que la pure puissance sans autorité. La différence entre l'autorité et la pure puissance, explique Budziszewski, consiste dans le fait que l'autorité, contrairement à la pure puissance, dépend d'un fondement tel que l'homme ne peut pas fournir de et par lui-même. Ce fondement, la loi éternelle « dépend », vient de Dieu, mais pas en tant que subordonnée à lui, ni comme quelque chose qui est au-dessus de Dieu. La loi éternelle, la pensée de la sagesse divine est identique avec Dieu. C'est-à-dire que la loi éternelle est personnelle, de plus, elle est vivante. La loi éternelle est une loi vivante dont dérivent toutes les autres lois, même la loi morale naturelle. Cf. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 159–162.

2.4.2. La racine théonomique de la loi naturelle : la loi éternelle

La loi éternelle est la pensée de la Sagesse Divine, du fait que celle-ci dirige ou gouverne tous les actes et tous les mouvements des êtres contingents. Cela suggère que pour saint Thomas la loi éternelle et le gouvernement divin sont proches et même indissociables. En effet, c'est dans la sagesse divine que préexiste le plan divin d'ordonner tous les êtres créés à leur fin.

Cette préexistence est expliquée dans la *Prima pars* de la *Somme* concernant le sujet de la providence divine. Dans la question 22 Thomas montre comment la providence se réalise dans le monde des êtres créés. Tout être, en tant qu'être, est bon, car il a été créé par Dieu. Cette bonté relève non seulement de leur être, mais également de leur finalité ultime. Celle-ci s'identifie avec Dieu lui-même. Étant donné que Dieu est la cause première des créatures, la causalité créatrice est « due » à l'intellect divin d'une telle manière que la raison formelle des êtres créés préexiste dans la sagesse divine qui est Dieu lui-même. Par conséquent, d'une part, même le plan d'ordonner les êtres créés à leur fin préexiste dans la pensée divine ; d'autre part, la providence n'est pas autre chose que *la disposition rationnelle des êtres créés à leur fin*⁶⁹⁵.

Nous voyons que la loi éternelle et la providence sont des réalités très proches même selon leur définition. La loi éternelle est la pensée de la Sagesse divine : elle dirige tout acte et mouvement⁶⁹⁶. La providence est définie comme le plan divin (préexistant dans la pensée divine) selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin⁶⁹⁷. Dès lors, peut-on dire, la loi éternelle est plus générale et concerne la création d'une manière universelle, tandis que la providence, qui concerne les choses d'une manière plus particulière et concrète, est incluse dans la loi éternelle⁶⁹⁸. Cette relation entre loi éternelle et providence divine, montrée par Saint Thomas,

⁶⁹⁵ *ST*, I.q.22.a.1.c. « Omne enim bonum quod est in rebus, a Deo creatum est [...]. In rebus autem invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina [...]. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens, a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praexistere [...]; necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praexistat. Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est [...]. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur ».

⁶⁹⁶ *ST*, I-II.q.93.a.1.c. « Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum ».

⁶⁹⁷ Cf. *ST*, I.q.22.a.1.c. *Ibid.*

⁶⁹⁸ C'est le mérite de saint Thomas de préciser la relation de la loi éternelle et de la providence divine. La loi éternelle est le principe de la providence divine. En effet, la loi éternelle est la raison de la motion que Dieu exerce sur les êtres contingents en les attirant vers lui-même, vers leur fin ultime, tandis que la providence, elle, pour ainsi dire, est l'exécution de la loi éternelle dans les créatures. Cf. JEAN-MARIE AUBERT, « La pédagogie divine par la loi », in Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Tome 2, Cerf, Paris, 2003, p. 584. Cette différence entre la loi éternelle et la providence peut être saisie encore même à partir de *De Veritate* où saint Thomas dit à peu près la même chose : la providence suit la loi éternelle comme son principe. Cf. « Dicendum, quod providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam consequens. Lex enim aeterna est consideranda in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae; unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam sicut principium indemonstrabile ad demonstrationem. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est

est une des originalités de sa théologie. Tout d'abord, par le fait qu'il commence le traité de la loi par la question de la loi éternelle, il « prend les choses de plus haut »⁶⁹⁹. C'est-à-dire que son approche, selon laquelle la loi est l'œuvre de la Sagesse divine, est essentiellement théologique, élaborée et présentée d'une manière synthétique. Cet aspect rend la théologie morale thomiste intrinsèquement différente de la philosophie morale⁷⁰⁰.

En bref, dans la conception théologique de saint Thomas la loi éternelle est Dieu lui-même concevant et ordonnant la création entière. La loi éternelle et la providence divine se distinguent comme le principe de sa conclusion. Néanmoins, la loi éternelle peut être dite providence si on la considère comme l'acte d'ordonner et de mener le mouvement de la création à sa fin. Elle peut être également dite le plan directif de l'ordre de la création tel que Dieu le conçoit. Ce plan ou *ratio* divin fournit une loi dérivée de la loi éternelle même aux créatures sans raison en tant qu'elles suivent leurs propres inclinations naturelles, tandis que les créatures ayant la faculté d'intelligence, la connaissent par participation. C'est ainsi que même si la loi éternelle, étant identique avec Dieu même, n'est pas promulguée, elle est pourtant « saisie » et suivie par les créatures⁷⁰¹. En ce qui concerne la participation des êtres rationnels, la loi éternelle reçoit une certaine promulgation en tant qu'elle suscite en l'homme des jugements moraux grâce à la connaissance naturelle des principes communs de la loi naturelle⁷⁰².

ipsa providentia, sed providentiae quasi principium; unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae, sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur ». *De veritate*, q.5.a.1.ad6. Nous voyons que saint Thomas met en parallèle la prudence et la providence, comme il le fait dans la *Prima Pars* de la *Somme* (q.22.a.1.c.). Farrell note que saint Thomas parle explicitement à plusieurs reprises de la loi éternelle comme la « ratio divinae providentiae ». (Cf. par exemple : *ST*, I-II.q.93.a.5.ad3.) FARRELL, *The Natural Law, According to Thomas Aquinas and Suárez*, p. 28–33.

⁶⁹⁹ LABOURDETTE, *La loi*, p. 50.

⁷⁰⁰ Hittinger, un peu différemment, mais aussi souligne l'importance de voir la loi naturelle tout d'abord dans une perspective théologique. Il présente brièvement les trois grandes conceptions de la théorie de la loi naturelle : 1. la loi naturelle est l'ensemble des principes ou des préceptes dans l'ordre de la raison pratique ; 2. la loi naturelle englobe certains problèmes ontologiques, logiques et celui de la causalité dans l'ordre de raison pratique ; 3. la loi naturelle n'est pas seulement un certain ordre dans la nature ou dans l'être rationnel, mais elle est à la fois l'ordonnance d'un législateur divin. Comme Hittinger, en se référant à Karl Barth (*Church Dogmatics*, II/1, 36), le souligne, le théologien regarde la loi naturelle avant tout selon le troisième aspect, c'est-à-dire en tant qu'elle est l'expression de la providence divine. Cf. RUSSELL HITTINGER, « Veritatis splendor and the Theology of Natural Law », in *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology. Studies by Ten Outstanding Scholars*, Ed. J. A. DiNoia O.P. and Romanus Cessario O.P., Scepter Publishers, 1999, p. 97–127. [98–99].

⁷⁰¹ La loi éternelle, étant « éternelle », n'est pas promulguée dans l'éternité (car les créatures auxquelles la loi pourrait être promulguée n'existent pas de l'éternité). En effet, la promulgation n'est pas un « élément » essentiel de la loi, pourtant la loi éternelle porte les caractères de loi depuis l'éternité. Il est donc plus précis de dire que la promulgation ne caractérise pas essentiellement la loi, mais elle appartient plutôt à l'application de la loi. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 24.

⁷⁰² Cf. *ST*, I-II.q.93.a.2.c. « Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis ».

2.4.3. Le caractère participatif de la loi naturelle

Dans la définition de la loi naturelle l'élément constant, et même le plus connu, est la participation des êtres à la loi éternelle. Dans cette approche la participation reçoit une place éminente. Néanmoins, la manière selon laquelle Thomas comprend la loi naturelle est plus subtile et circonspecte. En effet, dans la compréhension de la notion de loi (morale) naturelle Thomas englobe trois éléments : 1. *les inclinations naturelles* de l'homme⁷⁰³ ; 2. *la lumière de la raison naturelle* par laquelle l'homme discerne le bien et le mal : elle est une impression de la lumière divine en l'homme⁷⁰⁴ ; 3. *les propositions de la raison pratique*⁷⁰⁵. Ces trois aspects, bien qu'ici ou là on les retrouve dans différents textes de Saint Thomas, ils sont mentionnés, pour ainsi dire, d'une manière résumée, dans le corpus de l'article 2. de la question 91. Là nous lisons ce qui suit.

Toutes créatures sont soumises à la providence divine : elles sont réglées et mesurées par la loi éternelle à laquelle elles participent. Cette participation se réalise par l'impression de la loi éternelle que ces êtres reçoivent en eux-mêmes, et ainsi ils possèdent des inclinations naturelles envers leurs propres actes et leurs propres fins. Les créatures rationnelles sont soumises à la providence d'une manière plus excellente que les autres êtres, puisqu'elles y participent en pourvoyant à elles-mêmes et aux autres. Pourvoir pour soi-même ou pour les autres, s'agissant des actes rationnels, n'est possible que par l'usage de sa raison pratique. L'être rationnel se dirige donc (ou dirige les autres) vers sa fin convenable et à des activités qui lui sont propres. Cette direction est exprimée par et dans les préceptes. Dans les créatures rationnelles il y a donc une participation de la « raison » éternelle en tant qu'elles « possèdent

⁷⁰³ ST, I-II.q.91a.2.c. « Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur ». La place des inclinations naturelles dans la définition de la loi naturelle est assez connue mais souvent d'une manière imprécise ou mal comprise.

⁷⁰⁴ Dans le même *corpus* saint Thomas poursuit : ST, I-II.q.91.a.2.c. « Unde cum Psalmista dixisset, [...] multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura ». La citation de l'Écriture n'est pas marginale. Pour saint Thomas l'autorité de la Bible est l'autorité *par excellence* sans qu'elle suspende l'autorité de la raison humaine.

⁷⁰⁵ ST, I-II.q.90.a.1.ad2. « [...] sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum ; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum actionis, qui est intelligere et ratiocinari [...] Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus [...] ; ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis. Quae quidem propositiones aliquand actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenetur ».

une inclination naturelle au mode d’agir et à la fin convenable »⁷⁰⁶. Une telle participation de la loi éternelle dans les créatures rationnelles est dite loi naturelle.

En bref, pour Saint Thomas la notion de loi naturelle, par lesquels se réalise la « participation » des êtres contingents à la loi éternelle, à la Sagesse Divine, comprend trois aspects fondamentaux. Dans les paragraphes suivants nous jetons un coup d’œil sur cette notion si centrale chez Saint Thomas. Jusqu’ici nous avons vu qu’il détermine « l’essence » de *la loi naturelle (qui est la participation de la créature rationnelle à la loi éternelle)* par trois éléments fondamentaux : les inclinations naturelles, la lumière de la raison humaine et les préceptes de la raison.

Dans la compréhension de Saint Thomas la notion de « participation » est un concept fondamental, mais il l’applique souvent par analogie. Dans l’article 2 de la question 91 de la *Prima Secundae* on en trouve trois significations. Saint Thomas, nous l’avons vu, applique l’expression « participation » même à la notion de loi, y compris à celle de loi (morale) naturelle. Par rapport à celle-ci Thomas utilise le mot « participation » en trois sens. Tout d’abord en forme « passive », dans la créature rationnelle la loi éternelle *participatur*⁷⁰⁷. Cette participation dans l’être rationnel est appelée loi naturelle. Un autre sens du mot « participation » réfère à la lumière de la raison humaine (par laquelle l’homme discerne le bien et le mal, qui est la fonction de la loi naturelle) qui est l’impression de la lumière divine en l’homme. Un troisième sens relève du domaine des inclinations naturelles par lesquelles les êtres rationnels et non-rationnels participent, selon leur propre manière, à la loi éternelle⁷⁰⁸.

Les trois sens de « participation » se regroupent comme suit : les êtres irrationnels, comme les êtres rationnels, participent à leur propre façon à la raison éternelle. Néanmoins, les créatures rationnelles y participent intellectuellement et rationnellement, c’est-à-dire par la lumière de la raison et par ses propositions qui concernent les premiers principes de la loi naturelle : le bien est à faire et le mal est à éviter⁷⁰⁹. C’est ainsi que la participation à la loi éternelle dans les créatures rationnelles est proprement appelée « loi » ; or, la loi appartient à la

⁷⁰⁶ Cf. *ST*, I–II.q.91.a.2.c.

⁷⁰⁷ Le mot « participation » reçoit sa signification par rapport au concept « ens ». Dieu est le seul qui est « ens per se », tandis que les créatures, même les plus élevées, y participent selon leur propre degré d’existence.

⁷⁰⁸ Cf. *ST*, I–II.q.91.a.2.

⁷⁰⁹ *ST*, I–II.q.94.a.2.c. « Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus : omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae : ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana ».

raison⁷¹⁰. Nous retrouvons cette même idée dans la *Summa contra Gentiles* où Saint Thomas explique que les créatures réalisent l'ordre de la providence divine grâce à leur participation à la vertu du premier *pourvoyant*, et ainsi plus elles participent à cette « puissance ou vertu », plus elles réalisent la providence divine. Les créatures intellectuelles y participent d'une manière plus élevée, car la capacité d'établir un ordre par leur puissance cognitive, et la capacité de l'effectuer par leur puissance opérative est requise pour la providence. Or, les créatures rationnelles possèdent ces deux puissances, tandis que les créatures moins élevées n'ont que la puissance opérative. Par conséquent toutes les autres créatures sont réglées par les créatures rationnelles, sous la providence divine⁷¹¹.

2.4.4. La syndérèse, les premiers principes et la loi naturelle

La loi éternelle est donc d'une certaine manière promulguée en tant qu'elle éveille en l'homme le jugement moral. Néanmoins les jugements moraux dépendent de la saisie naturelle des principes pratiques de la loi naturelle. Saint Thomas parle de l'habitus des premiers principes pratiques dans différents textes parmi lesquels les plus importants se trouvent dans le *De Veritate*⁷¹² et dans la *Summa theologiae*⁷¹³. Dans le *De veritate* saint Thomas identifie la syndérèse comme un habitus qui se rapporte également à la raison supérieure et à la raison inférieure. Ainsi entendue, elle façonne même la connaissance pratique de l'homme. En effet, dit Thomas, même dans l'habitus des principes universels du droit (c'est-à-dire du domaine des opérables) il y a quelque chose qui appartient aux raisons éternelles, et quelque chose qui appartient à la raison inférieure⁷¹⁴. La syndérèse, étant l'habitus des premiers principes, elle est

⁷¹⁰ Cf. *ST*, I-II.q.91.a.2.ad3. « [...] etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur : nam lex est aliquis rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter : unde non potest dici lex nisi per similitudinem ».

⁷¹¹ Cf. *SCG*, III.c.78.n.6. « Quod est per se, est causa eius quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per se ipsas [...] : aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum ».

⁷¹² *De veritate*, q.16.

⁷¹³ Saint Thomas traite, bien sûr, également de la syndérèse dans ses *Commentaires des Sentences* (*Super Sent*, II., d.24.2.a.3.), où l'on voit qu'il place la syndérèse avant la conscience, exactement comme il le fait dans le *De Veritate* (q.16.) et dans la *Somme* : il étudie d'abord l'habitus des premiers principes pratiques, ensuite la conscience. Cette séquence n'est pas aléatoire. Elle montre que la liberté et la faillibilité de la conscience s'enracinent dans l'infailibilité et de l'impeccabilité de la syndérèse. Cf. LUC-THOMAS SOMME, « The Infallibility, Impeccability and Indestructibility of Synderesis », *Studies in Christian Ethics* 19,3, 2006, p. 403–416.

⁷¹⁴ Les exemples donnés par saint Thomas sont les suivantes : dans l'habitus des premiers principes opérables se trouve l'affirmation que l'homme doit obéir à Dieu : celle-ci appartient aux raisons éternelles, tandis que l'affirmation que l'homme doit vivre selon la raison appartient à la raison inférieure : « [...] synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem, sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse obediendum ; quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse

sans erreur, immuable et certaine⁷¹⁵. Ces caractéristiques se fondent sur le fait que la nature, dans tous ses mouvements et opérations, tend vers le bien et à la conservation des êtres qui se réalisent par les opérations de la nature. Or, dans les œuvres de la nature les premiers principes sont nécessairement constants et ils conservent leur rectitude, car sans cette immuabilité nécessaire il n’y aurait aucune certitude. Une telle immuabilité et impeccabilité « nécessaires » se trouvent également dans le domaine de la connaissance spéculative et pratique de l’homme, ou, plus précisément, au niveau de la connaissance des premiers principes. Au domaine des actes humains, pour qu’une certaine certitude existe, il est nécessaire qu’il y ait un premier principe immuable, sans erreur, et auquel les opérations humaines peuvent être ramenées comme à leur point de référence moral. Ce premier principe d’opérables s’oppose « nécessairement » au mal moral, car autrement il n’y aurait pas de certitude morale. Cette certitude se manifeste par la réprobation du mal et par l’inclination au bien⁷¹⁶.

Dans la question 91 de la *Prima secundae Pars* de la *Somme*, Saint Thomas a déjà montré que la loi naturelle a raison de loi véritable. Selon sa définition la loi naturelle est la participation de la loi éternelle dans les créatures rationnelles. Dans l’article 1 de la question 94, consacrée entièrement à la question de la loi naturelle, l’idée d’ouverture est la suivante : « videtur quod lex naturalis sit habitus ». Ce que Saint Thomas cherche ici ce n’est pas une définition du sujet actuel, car il en a déjà parlé *formellement* dans les questions 91 et 93. Ici la

vivendum ». Cf. *De veritate*, q.16.a.1.ad9.c. Le Père Labourdette définit la raison supérieure et la raison inférieure de la manière suivante : tout d’abord il souligne que la distinction entre elles est peu connue aujourd’hui, et elle rejoint la distinction entre science et sagesse. Néanmoins, la distinction entre raison supérieure et inférieure n’est pas formulée du point de vue épistémologique mais moral. La raison supérieure est l’intelligence en tant qu’appliquant une activité aux choses divines et éternelles : c’est là qu’elle trouve ses critères, la lumière de ses engagements décisifs. La raison inférieure c’est également l’intelligence, mais elle demeure dans le domaine des choses humaines, en leur noblesse, sans en sortir et y prenant ses critères. Cf. LABOURDETTE, « *La théologie d’intelligence* », p. 3., Cours inédit, Toulouse, APDT, 1983.

⁷¹⁵ Du côté de l’immuabilité, Thomas tient que la syndérèse, quant à son jugement universel, ne peut pas s’éteindre. La seule possibilité de parler d’une syndérèse éteinte est lorsque son jugement universel n’est pas correctement appliqué à un acte particulier. Pourtant, cela ne concerne pas la nature ou « l’existence » de la syndérèse, mais seulement l’application de son jugement. Cf. *De veritate*, q.16.a.3.c.

⁷¹⁶ « Dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit, et conservationem eorum quae per operationem naturae fiunt; et ideo in omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia, et rectitudinem conservantia: principia enim manere oportet, ut dicitur in I Phys. Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his quae sunt a principiis, nisi ipsa principia essent firmiter stabilita. Et inde est quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquid primum immobile. Inde etiam est quod omnis speculativa cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium, ad quae omnia illa cognita examinantur, et ex quibus omne verum approbatur, et omne falsum respuitur. In quibus si aliquis error posset accidere nulla certitudo in tota cognitione sequenti inveniretur. Unde et in operibus humanis, ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat, et omni bono assentiat. Et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo, et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest ». Le fait que la syndérèse incline l’homme au bien ne signifie pas que sa fonction est un acte de vertu. Elle est plutôt un « préalable », une ressource pour la vertu. Cf. *De veritate*, q.16.a.2.ad4.

question concerne, pour ainsi dire, la *ratio materialis* de la loi (morale) naturelle⁷¹⁷. Dans le chapitre suivant nous nous concentrons sur cette question. Mais avant d’y entrer nous regardons l’article 12 de la question 79 de la *Prima Pars*, où Saint Thomas traite de la notion de syndérèse d’une manière détaillée. Qu’il nous soit permis de jeter un coup d’œil sur ce texte.

Dans cet article Saint Thomas définit la syndérèse comme un habitus naturel des premiers principes ou des préceptes pratiques⁷¹⁸. La syndérèse est un habitus, car, bien qu’elle saisisse les premiers préceptes pratiques dont le premier est celui-ci : « le bien est ce qu’il faut faire et poursuivre, le mal est ce qu’il faut éviter »⁷¹⁹, elle n’est pas une puissance de l’âme, mais un habitus naturel distinct de la raison pratique. La ratiocination humaine, dit Saint Thomas, procède de la manière du mouvement à partir de l’appréhension des principes connus naturellement et sans investigation discursive, et elle arrive à une simple intellection. L’homme arrive donc à certaines conclusions à l’aide des principes naturellement connus. Et comme l’intellect spéculatif saisit les premiers principes du domaine spéculatif non pas par une puissance, mais par un habitus, par l’*intellectus principiorum*, de même l’intellect pratique a ses propres principes *operabilia naturaliter* et *per se nota* par l’habitus de syndérèse⁷²⁰. C’est également avec l’aide de la syndérèse que l’homme procède, d’une part, à la recherche du bien à faire, et d’autre part d’en faire un jugement pratique⁷²¹.

⁷¹⁷ Cf. HITTINGER, *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, p. 9., n17 (p. 286.).

⁷¹⁸ Il peut être utile de faire une distinction entre principe et précepte. Les principes ont un statut « spéculatif ou théorique » avant d’être formulés en préceptes ou en propositions. Les préceptes ont un certain caractère obligatoire (*ratio debiti*) et ils ont un statut plutôt pratique. La forme *ontologique* du premier principe de la raison spéculative est par exemple que « la même chose ne peut pas être et ne pas être sous le même rapport ». En forme *propositionnelle* cela devient : « rien ne peut être affirmé et nié à la fois selon le même aspect ». La forme *ontologique* du premier principe de la raison pratique est celle-ci : « le bien est ce que tout être désire ». La forme *préceptive* de ce principe sera : « le bien est à faire et à poursuivre, le mal est à éviter ». Cf. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas’s Treatise on Law*, p. 246.

⁷¹⁹ *ST*, I-II.q.94.a.2.c. « [...] Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum ».

⁷²⁰ Cf. *De veritate*, q.16.a.1.c. « Sicut igitur animae est quidam habitus naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum ; ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet ». Cette analogie entre le fonctionnement de la raison spéculative et pratique, fondée sur une « démonstration positive », est très significative : toutes les deux procèdent d’un principe immuable, premier et sans erreur. SOMME, « The Infallibility, Impeccability and Indestructibility of Synderesis », p. 405.

⁷²¹ Cf. *ST*, I.q.79.a.12.c. « [...] synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiore; [...] Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis ».

La syndérèse est donc une disposition naturelle de l'intellect à saisir les premiers principes *dès* qu'ils sont proposés à un intellect suffisamment mûri pour les saisir. De ce point de vue la syndérèse est innée⁷²² et d'autre part son actualisation nécessite l'expérience⁷²³. En effet, pour que l'homme puisse reconnaître ces premiers principes, il faut d'abord connaître et reconnaître leurs notions. Cela ne se passe que par les sens, la mémoire et l'imagination, donc par les fondements de la connaissance intellectuelle⁷²⁴. Il ressort donc que la syndérèse n'est pas une faculté de ratiocination, mais un habitus de la faculté rationnelle, et les premiers principes de la raison pratique constituent son objet propre.

Dans le premier article de la question 94 de la *Prima secundae*, où Saint Thomas étudie la *ratio materialis* de la loi naturelle, en se demandant cette fois-ci, si la loi naturelle est un « habitus ». Saint Thomas affirme d'abord que la syndérèse peut être appelée « loi de la raison humaine », étant donné qu'elle est l'habitus qui contient les préceptes de la loi naturelle et qui sont les premiers principes des actes humains⁷²⁵. Les premiers principes fournissent le fondement de la délibération qui est une étape décisive dans le processus de l'acte humain⁷²⁶. Après cette précision Thomas continue en disant que la loi naturelle peut être appelée « habitus » si l'on prend cette expression dans le sens de « posséder quelque chose grâce à ». Or, la raison humaine a l'habitus permanent (bien que pas toujours « in actu ») de prendre en considération les préceptes de la loi naturelle. C'est en ce sens que la loi naturelle peut être dite « habitus », d'une manière similaire aux principes premiers des sciences spéculatives. Ceux-ci ne s'identifient pas à l'habitus des premiers principes indémonstrables, mais ils sont les principes de cet habitus⁷²⁷. La loi naturelle et la syndérèse, bien que toutes deux puissent être appelées « habitus », ne sont pas identiques, mais inséparables : la syndérèse est un habitus permanent

⁷²² Que la loi morale naturelle soit innée dans l'homme, c'est un enseignement clair et assez connu chez saint Thomas. Mais cela ne signifie pas qu'elle est connue toujours, par tout le monde et entièrement. Du point de vue des trois éléments de la définition de loi morale naturelle, les deux premiers, les inclinations naturelles et la lumière naturelle de la raison humaine ne posent pas de question particulière. Cependant, que les « propositions de la raison pratique » soient innées, cela demande une explication précise. Ils sont innés *et* connus naturellement. Dans son III. livre du *Commentaire des Sentences* (d.37.q.1.a.1.ad3.), Thomas lie ces deux aspects lorsqu'il dit que les premiers principes sont « inculqués » dans la connaissance naturelle de l'homme. Il faut savoir, que selon saint Thomas l'homme ne connaît pas tout au moment de sa naissance : sa raison, dit-il est une *tabula rasa* : l'homme est d'abord en pure puissance par rapport à la connaissance, et il met en acte ses connaissances plus tard.

⁷²³ Voir encore : LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, « Grand cours » de théologie morale, 3, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris, 2017, p. 38–42.

⁷²⁴ *ST*, I.q.84.a.6. Saint Thomas insiste sur le rôle nécessaire des réalités sensibles dans la connaissance humaine.

⁷²⁵ *ST*, I–II.q.94.a.1.ad2. « [...] synderesis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum ».

⁷²⁶ Cf. *ST*, I–II.q.14.

⁷²⁷ *ST*, I–II.q.94.a.1. « Et hoc modo, quia praecepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habitualiter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus. Sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus ».

dans l'homme, même s'il n'est pas encore ou n'est plus capable de l'utiliser ; elle est une disposition de la raison pratique par laquelle l'homme saisit les premiers principes de la loi naturelle.

Quant aux principes indémontrables, ils peuvent être *per se nota* de deux manières : en soi et pour nous⁷²⁸. Cette distinction n'est pas sans importance. Premièrement, parler des « principes *per se nota* » ne signifie pas qu'ils sont automatiquement connus par tout le monde ; et inversement, si l'un ou plusieurs ne sont pas connus par tout le monde, cela ne signifie pas inconditionnellement qu'ils ne sont pas *per se nota*. Deuxièmement, Saint Thomas parle de *prima principia communia*. Le « commun » ici signifie que ces principes sont les mêmes pour tous les hommes : ils sont vrais pour tout le monde et connus par tous⁷²⁹. Le mot « premier » signifie d'une part que l'homme commence la « ratiocination » par ces principes, d'autre part que les principes premiers peuvent être suivis par d'autres principes qui dépendent des premiers⁷³⁰.

Avant de fermer cette introduction sur la nature de la syndérèse comme « habitus » et de la loi naturelle, il est utile de dire un mot même de la conscience. Celle-ci, contrairement à la syndérèse, n'est pas un habitus mais un acte de conclusion de la raison pratique formulé à partir des premiers principes universels et appliqué à un cas concret⁷³¹. La conscience oblige, non pas en vertu de sa propre « puissance », mais bien en vertu des premiers principes pratiques, et en fin de compte en celle de la loi éternelle⁷³². L'application des premiers principes à un acte concret est un acte délibératif, un acte de jugement et c'est dans cette application que consiste l'acte propre de la conscience⁷³³. La nature propre de la conscience est probablement plus clairement saisissable si l'on considère d'une part comment Saint Thomas la distingue de la syndérèse, d'autre part comment il parle du jugement de la conscience et du jugement du libre

⁷²⁸ *ST*, I-II.q.94.a.2.c. « Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter : uno modo secundum se ; alio modo quoad nos ».

⁷²⁹ Pour que l'homme puisse saisir ces premiers principes il lui est bien sûr, nécessaire de posséder une certaine maturité pour l'usage de son intellect, mais aussi une certaine expérience. En effet, c'est à partir de et à travers des expériences que les principes *per se nota* se manifestent pour l'homme comme principes *per se nota*. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 242.

⁷³⁰ Cf. BUDZISZEWSKI, *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, p. 283–284.

⁷³¹ Comme saint Thomas le dit dans cet article, la conscience « atteste », « incite ou oblige », « excuse, accuse ou reproche » selon le mode d'application de la connaissance à tel ou tel acte. *ST*, I.q.79.a.13 : « Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus ».

⁷³² Cf. *Veritatis splendor* 66. L'encyclique explicite pourquoi on ne peut pas confondre la conscience et la loi naturelle : « Le jugement de la conscience ne définit pas la loi, mais il atteste l'autorité de la loi naturelle et de la raison pratique en rapport avec le Bien suprême ». La loi naturelle est une loi véritable, qu'on ne peut pas placer au même niveau que la conscience. HITTINGER, *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, p. 30.

⁷³³ Cf. *De veritate*, q.17.a.1.c. « Nomen enim conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid ».

arbitre. Dans l'article 1.ad4. Saint Thomas parle de ces deux jugements : de *iudicium conscientiae* et du *iudicium liberi arbitrii* qui diffèrent l'un de l'autre d'un certain point de vue, mais qui sont similaires d'un autre côté.

En bref, la syndérèse, avec laquelle la conscience est souvent confondue (peut-être parce que toutes les deux appartiennent au domaine des opérables), est un habitus, tandis que la conscience est un acte de la raison pratique⁷³⁴. Le libre arbitre, à son tour, a en commun avec la conscience qu'ils concernent, l'un et l'autre, l'acte particulier. En effet, tous les deux se mettent en quête sur ce qui se rapporte à la fin, ou plus précisément, « *qui sont en vue de la fin* ». Cependant, tous les deux (le libre arbitre et la conscience) présupposent d'une part la syndérèse, sans laquelle ils n'ont pas de point de départ opérable, d'autre part la loi naturelle qui englobe, entre autres, une proposition de la raison pratique dont nous parlerons bientôt. Mais ils se diffèrent l'un de l'autre et tous deux du jugement de la syndérèse, car le jugement de la conscience consiste dans la pure connaissance⁷³⁵, tandis que le jugement du libre arbitre porte sur l'application de la connaissance à l'affectivité⁷³⁶. L'acte propre du libre arbitre est le jugement d'élection⁷³⁷ qui n'est pas infaillible, mais il peut être faussé (*pervertitur*), sans que le jugement de la conscience le suive. Du point de vue épistémologique l'acte humain est une réalité très complexe⁷³⁸. Ici nous pourrions mentionner encore sans doute la vertu de prudence

⁷³⁴ Dans l'ordre pratique on retrouve donc une certaine séquence « puissance – habitus – acte » : la puissance ou faculté est l'unique intellect, dont l'habitus des premiers principes opérables est la syndérèse (ou « sens moral »), sur lequel s'appuient les actes de jugement de la conscience. Cf. PUTALLAZ, « Notes explicatives », in Saint Thomas d'Aquin, *L'âme humaine*, Ia,q.75–83, *Ibid*, p. 542.

⁷³⁵ Le jugement de conscience est normatif, et il utilise divers types de connaissance (la syndérèse, la science morale...); ce jugement doit avoir une vérité spéculative, c'est-à-dire qu'il se conforme à la chose connue. Sa vérité objective dépend de cette conformité. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p 207.

⁷³⁶ *De veritate*, q.17.a.1.c. et ad4. « Ad quartum dicendum, quod iudicium conscientiae et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu; competit autem iudicium conscientiae in via qua est examinans; et in hoc differt iudicium utriusque a iudicio synderesis. Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem: quod quidem iudicium est iudicium electionis ». Le rôle de l'affectivité et la rectitude de la volonté est une question cruciale dans les actes humains.

⁷³⁷ *ST*, I,q.83.a.3.: « Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio, ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere. Et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles in VI Ethic. sub dubio derelinquit utrum principaliter pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus. Sed in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia ».

⁷³⁸ Cf. *De veritate*, q.17.a.1.ad4. Concernant l'intellect pratique et l'intellect spéculatif nous y reviendrons plus loin.

dont l'une des tâches est de rectifier le jugement d'élection et assurer la rectitude de son propre acte, le précepte, mais nous en traiterons plus tard d'une manière détaillée.

2.4.5. Les propositions de la raison

La nature propre de la loi naturelle peut être saisie par une vue d'ensemble des trois éléments qui, ici ou là, apparaissent dans les textes de Saint Thomas. En effet, l'homme tend vers sa fin propre par ses inclinations naturelles et par ses facultés proprement humaines : l'intellect et la volonté⁷³⁹. Par l'intellect en tant que celui-ci contient les premiers principes universels que l'homme connaît par la lumière naturelle de la raison. Ces premiers principes constituent le point de départ et pour l'intellect spéculatif et pour l'intellect pratique. La fin est atteinte par la volonté qui tend par nature vers le bien qui lui est présenté par la raison.

L'importance de ce fait est que Saint Thomas ramène les trois éléments de la loi naturelle (les inclinations naturelles, la lumière de la raison humaine et les propositions de la raison), à la nature humaine. De ce point de vue ils sont égaux, bien qu'il y ait un certain ordre entre eux. En effet, les propositions de la raison dépendent des inclinations naturelles et de la lumière de la raison : la rectitude de la raison, donc la « droiture » de ses propositions dépend de sa conformité au désir d'une fin convenable (*finis debitus*). Cependant, cela dépend de l'appréhension droite de la fin par la raison. Dans ce processus la raison précède la volonté car celle-ci ne peut désirer une fin (sous l'aspect de bien) que s'il lui est présenté d'abord par la raison. Il y a donc d'abord une connaissance naturelle de la fin par la raison, et ensuite le désir naturel du bien par la volonté⁷⁴⁰. C'est après tout cela que la raison pratique peut formuler ses propositions par rapport à ce bien. Le troisième élément de la définition de loi naturelle dépend donc des deux premiers éléments : des inclinations naturelles de l'homme et de la lumière naturelle de sa raison.

La relation de ces trois éléments se présente ainsi : si l'on considère la loi naturelle selon les caractéristiques démontrées par Saint Thomas, alors la proposition de la raison semble être

⁷³⁹ Farrell souligne que ce n'est pas la faculté appétitive qui distingue l'homme des autres animaux, mais bien la raison. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 101.

⁷⁴⁰ Chez saint Thomas, comme nous le verrons encore plus tard, dans le domaine moral la rectitude de la volonté et la droiture de la raison sont fondamentales. Et ce qui concerne la primauté de rectitude de la raison et de l'appétit, Thomas souligne que la fin et les moyens qui sont en vue la fin appartiennent proprement à la volonté. Cependant la fin est déterminée pour l'homme par sa propre nature, tandis que les moyens qui sont pour la fin, sont à découvrir par délibération qui est une fonction de la raison. Il ressort donc que la rectitude de la faculté appétitive à l'égard de la fin est la mesure pour la raison pratique. La rectitude de la raison pratique est déterminée par son accord avec la rectitude de l'appétit. Mais la rectitude de la raison pratique est la règle pour la rectitude de la faculté appétitive par rapport aux moyens qui sont pour la fin.

la loi naturelle. Dans ce cas la loi, venant d'un acte de prudence, concerne seulement les moyens qui « sont à la fin ». Or, parmi les éléments de la définition de la loi naturelle c'est seulement la proposition de la raison, le troisième élément, qui concerne les moyens. Mais, nous avons vu, dans la conception de Saint Thomas la loi est établie par la raison. Cependant, parmi les trois éléments seul le troisième est établi par la raison. D'où l'interprétation de la loi naturelle selon laquelle elle consiste essentiellement dans la proposition de la raison.

Nous pouvons souligner ici ce que Farrell ajoute concernant la question des propositions de la raison : ces propositions, dit-il, découlent et dépendent de l'inclination naturelle de l'appétit de l'homme et de la lumière naturelle de la raison. Celles-ci sont autant des participations à la loi éternelle que sont les propositions de la raison. C'est pour cela dit Saint Thomas que dans la loi naturelle il y a un élément commun à la loi naturelle réglant tous les êtres, rationnels et non-rationnels. La loi naturelle est mise en rapport d'une part, par les inclinations naturelles, aux lois physiques naturelles, d'autre part, par la proposition et par la lumière de la raison, au domaine moral. En bref, la loi naturelle est formulée par le précepte ou la proposition de la raison naturelle qui est un élément décisif pour la loi naturelle, néanmoins, les deux autres éléments, les inclinations naturelles et la lumière naturelle de la raison sont ses sources prochaines et inséparables⁷⁴¹.

Quant à l'expression « proposition de la raison » disons quelques mots du fonctionnement de la connaissance humaine, et plus tard nous en parlerons d'une manière détaillée par rapport de la raison spéculative et de la raison pratique. Ici nous ne soulignons que les aspects les plus nécessaires. La raison humaine fonctionne de deux manières : 1) en tant que raison spéculative, première dans l'ordre de connaissance ; 2) en tant que raison pratique, première dans l'ordre pratique. La raison spéculative saisit le « vrai », l'être, tandis que la raison pratique saisit le vrai *sub ratione boni* en vue d'une opération. Dans le domaine pratique toutes choses saisies englobent la notion du bien qui se constitue en une fin (pour la volonté). Le bien, en tant que fin, est le premier moteur ou motif de l'ordre pratique. La *ratio* fondamentale du bien est sa plénitude, la perfection qu'il offre. D'où cette formulation : « le bien est ce que tout le monde désire »⁷⁴². L'appréhension et la poursuite du bien, vers lequel les inclinations

⁷⁴¹ L'inclusion de ces trois éléments dans la définition de la loi, selon laquelle elle est établie par la raison, non seulement réaffirme ce principe, mais en fait souligne la supériorité de la loi morale naturelle par rapport aux lois positives. Cette supériorité se manifeste également dans la relation de l'homme à ces lois : tandis que par rapport aux lois positives, l'homme y est passivement sujet, par rapport à la loi morale naturelle il se comporte activement, car, comme saint Thomas dit, il participe de la providence divine en pourvoyant pour lui-même et pour les autres. Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 103–104.

⁷⁴² Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I,1, (1094a).

naturelles tendent, n'est pas un acte libre, c'est un acte naturel : ce principe est connu *per se* et fait partie de la *participation* à la loi éternelle : cette participation est la loi naturelle.

Selon la définition de Saint Thomas la loi est un précepte général et nous avons vu que dans la définition de la loi naturelle la proposition de la raison est un élément essentiel, de plus, Saint Thomas l'identifie avec les premiers préceptes. Quant à la notion du précepte Thomas souligne que le précepte *implique* l'application de la loi à des choses à régler par la loi⁷⁴³. Autrement dit, le précepte peut être considéré de deux points de vue : selon son ordre commun à la même fin ; dans ce cas le précepte universel coïncide avec la loi humaine, ou dans le cas de la loi naturelle, avec la proposition de la raison. Cependant, si l'on considère le précepte selon la chose concrète à laquelle ils (avec la loi) impliquent une application, alors le précepte ne coïncide pas avec la loi.

Les différents types de préceptes peuvent être classifiés selon leur « cognoscibilité »⁷⁴⁴. Ainsi parle-t-on de préceptes premiers, secondaires et de préceptes lointains⁷⁴⁵. Les préceptes

⁷⁴³ Cf. *ST*, I-II.q.90.a.2.ad1. « [...] praeceptum importat applicationem legis ad ea quae ex lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines. Et secundum hoc, etiam de particularibus quibusdam praecepta dantur ».

⁷⁴⁴ Cette classification se trouve chez Farrell qui ajoute que cette approche peut être appelée « ordre des préceptes selon leur proximité à la nature » ou « ordre des préceptes selon leur indéfectibilité ou déféctibilité » en tant qu'il s'agit des préceptes indémontrables (et infaillibles) ou démontrables (et faillibles). Cf. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 111.

⁷⁴⁵ Une autre possibilité de classifier les préceptes est selon les inclinations naturelles dont le but est de conduire l'homme à sa fin propre. Alors les préceptes se groupent ainsi : les préceptes qui appartiennent à l'inclination à conserver la vie ; préceptes qui appartiennent à l'inclination à la génération et à l'éducation de la progéniture ; principes appartenant à l'inclination typiquement humaine, c'est-à-dire l'inclination à connaître la vérité et à vivre en société [politique]. De plus, comme Cessario le note, un théologien moral réaliste interprète les préceptes de loi naturelle comme des inclinations. Considérée selon l'ordre des inclinations naturelles de l'homme, la loi morale naturelle est l'ordre de préceptes de la loi naturelle. En effet, à la loi naturelle appartient tout ce à quoi l'homme a une inclination naturelle. Dans le traité général des divers types de lois, saint Thomas dit que la loi naturelle est la participation à la loi éternelle, par laquelle l'homme « possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis », elle se réalise grâce à une série de prises de conscience par sa raison pratique. Il se formule à lui-même la loi naturelle dans sa raison. Cette participation à la loi éternelle dans les créatures raisonnables est appelée loi naturelle. Autrement dit, tout ce à quoi l'homme est incliné naturellement, appartient à la loi naturelle. L'homme, étant un être rationnel, il a une inclination naturelle d'agir selon la raison (droite), c'est-à-dire agir selon la vertu.

Cf. ROMANUS CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University Press, Washington D.C., 2013, p. 91–95.

premiers, spéculatifs ou pratiques⁷⁴⁶, sont indémontrables et *per se nota*⁷⁴⁷, immuables et connus par tous⁷⁴⁸. Ils découlent de la nature humaine, des inclinations naturelles et de la lumière de la raison sans nécessiter une promulgation proprement dite. Ils ne peuvent pas être effacés du cœur de l'homme. Leur application concrète peut défaillir, mais cette question appartient au domaine de la conscience.

Les préceptes secondaires, qui appartiennent également à la loi naturelle, sont les conclusions immédiates des premiers principes. Ils s'enracinent également dans la nature humaine et se manifestent à travers les premiers principes de la raison humaine⁷⁴⁹. Les préceptes secondaires sont les mêmes pour tous les hommes – *ut in pluribus* : c'est-à-dire dans la majorité des cas⁷⁵⁰. Il y a des cas où les préceptes secondaires peuvent faire exception quant à la rectitude et quant à la connaissance⁷⁵¹. Les préceptes lointains découlent des deux premiers types de

⁷⁴⁶ Les premiers principes les plus fondamentaux de la raison spéculative sont : 1. le principe de non-contradiction : « la même chose ne peut pas être et ne pas être sous le même rapport » ; ce principe infaillible est le fondement de tout principe ultérieur. 2. le principe d'identité : « toute chose est ce qu'elle est » ; 3. Le principe de tiers exclus : « une chose est ou n'est pas, pas de moyen terme » ; 4. le principe du troisième équivalent « deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles » Les (trois) premiers principes de la raison pratique (qui supposent l'*intellectus principiorum* dans le domaine de l'intellect spéculatif) : 1. « le bien est ce qu'il faut faire et poursuivre, le mal ce qu'il faut éviter » ; 2. « il faut vivre selon sa raison » ; 3. « il ne faut commettre d'injustice à l'égard d'autrui ». Cf. PHILIPPE– MARIE MARGELIDON et YVES FLOUCAT, « Premiers principes », in *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2011. p. 395–397.

⁷⁴⁷ Un précepte *per se notum* signifie que la relation entre le sujet et le prédicat ne nécessite pas un terme d'explication. On voit à partir de la signification du terme s'il est vrai ou faux. Cf. RALPH MCINERNY, *Ethica Thomistica*, p. 41.

⁷⁴⁸ Les premiers principes, comme les inclinations naturelles et la lumière de la raison humaine, faisant partie de la loi morale naturelle, sont immuables. Or, les premiers principes sont en eux-mêmes évidents. Néanmoins, il faut souligner que leur immutabilité, ou plus exactement l'immutabilité de la loi morale naturelle s'enracine avant tout non pas dans la nature humaine, mais dans la volonté divine d'où procèdent la loi naturelle et la loi divine. C'est la raison pour laquelle la volonté humaine ne peut pas les changer. C'est un autre aspect qui montre la nature théocentrique et théonomique de la « théologie morale » de saint Thomas. Cf. *ST*, I–II.q.97.a.3.ad1. : « [...] *lex naturalis et divina procedit a divina voluntate [...]. Unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari potest. Et inde est quod nulla consuetudo vim obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem* ». Cependant, il arrive que saint Thomas parle de la mutabilité de la nature humaine et de la diversité des conclusions lointaines. Cette mutabilité et variété est due aux diverses conditions de l'homme concret, au temps, ou à d'autres circonstances. Cf. FARRELL, *Ibid*, p. 121–122.

⁷⁴⁹ Ce genre de préceptes sont par exemple les dix commandements.

⁷⁵⁰ En effet, comme saint Thomas le souligne dans les questions humaines (morales) on ne peut pas toujours compter sur la certitude métaphysique. Cf. *Super Ethic.*, I.1.lect.3.n.5. : « *Quia ad hominem disciplinatum, idest bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus nec debet maiorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur* ».

⁷⁵¹ Cf. *ST*, I–II.q.94.a.4.c. « *Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Iulius Caesar, in libro de bello Gallico* ».

préceptes et nécessitent la considération rationnelle⁷⁵². Étant donné qu'il s'agit des préceptes, il faut s'interroger sur le caractère obligatoire de la loi naturelle. Nous avons déjà souligné que les préceptes, ayant une *ratio debiti*, ont un tel caractère. Or, le caractère obligatoire de la loi naturelle est une caractéristique de l'acte humain selon laquelle l'acte est à faire ou à éviter par rapport à la fin ultime⁷⁵³. La fin ultime qui dans le cas de l'homme est la béatitude⁷⁵⁴, est le premier principe, et même *la raison d'être* de tout agir humain⁷⁵⁵. Ce bien rationnel est saisi par la raison comme la perfection normale et la fin nécessaire, et par conséquent, obligatoire de l'homme. Ainsi la raison naturelle formule son précepte par lequel il commande d'agir en vue de cette fin⁷⁵⁶. Le caractère obligatoire de ce précepte est dû, d'une part, au principe de finalité : tout agent agit en vue d'une fin ; d'autre part au premier principe de la raison pratique : « il faut faire le bien et éviter le mal ». Le principe de finalité est un principe premier, une vérité *per se nota*⁷⁵⁷. Si l'on nie le principe de finalité, alors on nie le principe de contradiction, d'identité, etc⁷⁵⁸. De plus, si l'on enlève la fin ultime, nécessairement et proprement (spécifiquement) suivie par toutes les créatures, on enlève toutes les autres fins⁷⁵⁹.

La source prochaine du caractère obligatoire de la loi naturelle est la suivante : la volonté ne peut pas refuser de vouloir ou de tendre vers son objet propre, vers le bien rationnel de

⁷⁵² Saint Thomas ne mentionne pas les préceptes lointains dans le traité de la loi naturelle. En effet, tandis que les préceptes premiers et secondaires font partie de la loi morale naturelle fondant ainsi la proposition de la raison, les préceptes lointains ne sont pas nécessairement liés à l'essence de la loi naturelle.

⁷⁵³ Cependant, il n'y a pas d'autre obligation dans la vie humaine qui laisserait (et même rendrait) l'homme plus libre que les « obligations » de la loi naturelle.

⁷⁵⁴ *ST*, I-II.q.91.a.2.c. « [...] ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo est ». La fin ultime, la béatitude de l'homme consiste dans un bien rationnel (*bonum rationis*) dans lequel se réalise la perfection totale de l'homme.

⁷⁵⁵ Farrell souligne l'importance de reconnaître l'intentionnalité des actes (et des mouvements), sans laquelle non seulement il n'y aurait pas l'effet de l'acte posé, mais sans laquelle l'acte à poser n'aurait pas de raison suffisante à exister. Si l'on enlève donc le principe de finalité, le principe de « raison suffisante » perd son sens en même temps que le principe d'identité et le principe de contradiction. *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 134–139. *ST*, I-II.q.1.a.1.c.

⁷⁵⁶ C'est la règle prochaine de la moralité. Ce précepte de la raison n'est pas libre, mais naturel, pourtant, il est raisonnable, et découle des premiers principes. FARRELL, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez*, p. 136. Cf. *ST*, I-II.q.90.a.1.

⁷⁵⁷ Le principe de finalité est si fondamental que même le premier principe de la raison pratique (le bien est à faire...) en dépend. En effet, le principe de finalité se fonde sur la notion de bien, comme le principe premier de la raison spéculative, le principe de contradiction (l'être n'est pas le non-être) se fonde sur la notion d'être. En fin de compte c'est également la base de la loi morale naturelle : les êtres rationnels doivent chercher le bien raisonnable « auquel leurs facultés sont ordonnées par l'auteur de leur nature ». Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse thomiste*, p. 37.

⁷⁵⁸ C'est un point de rencontre de la morale et de la métaphysique. Comme le P. Garrigou-Lagrange le note, « le réalisme moral n'est pas moins lié au principe de finalité que le réalisme métaphysique ». Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, p. 285.

⁷⁵⁹ Cf. *ST*, I-II.q.1.a.2.c. « [...] omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente : nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud : ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis ».

l'homme, sa fin ultime, qui est la béatitude, car si elle le refusait, elle contreviendrait à l'ordre essentiel des choses. Elle perdrait sa conformité à la raison droite selon laquelle l'homme doit vivre, comme le dit le deuxième précepte de la raison pratique. Ce principe, avec les autres premiers principes de l'intellect spéculatif et pratique, a une valeur véritablement ontologique. Cependant, le caractère obligatoire ne nécessite pas la connaissance de Dieu. Par conséquent, le caractère obligatoire de la loi naturelle est naturel. La source prochaine de cette obligation se trouve dans la raison naturelle de l'homme, mais sa source suprême est la loi éternelle à laquelle la loi morale participe⁷⁶⁰.

2.4.6. Loi naturelle et le syllogisme pratique

L'étude des actes humains, commencée déjà par les cinq premières questions de la *Prima Secundae* de la Somma théologie, se continue par une réflexion minutieuse sur les éléments et les étapes de l'acte humain, suivie par l'étude des principes de l'agir humain (I-II.q.49-114). Au milieu du traité des étapes de l'acte humain (I-II.q.6-17) se trouve une question consacrée au conseil (q.14.) dont le mode d'opérer nous concerne de plus près. Dans ce chapitre nous montrons, comment Saint Thomas conçoit la relation entre la loi naturelle et l'agir moral, plus précisément le syllogisme pratique. Un tel parcours est nécessaire pour comprendre plus tard les modes de procéder de la raison spéculative et de la raison pratique. En effet, dans l'agir humain ces trois facteurs (les deux fonctions de l'intellect avec la syndérèse et le conseil) se manifestent et coopèrent d'une manière complexe et fine.

Dans notre chapitre consacré au traité de la loi naturelle nous avons vu que chez Saint Thomas elle se situe au milieu du traité de la loi en général et de ses diverses formes (I-II.q.90-108) constituant, avec la grâce (I-II.q.109-114), les principes extérieurs de l'acte humain, qui, venant de Dieu, portent l'homme au bien⁷⁶¹. L'étude de la loi se termine par le traité de la loi nouvelle qui est déjà en même temps l'ouverture au traité sur la grâce ; ou, pour être plus précis, la loi nouvelle est déjà essentiellement la grâce du Saint Esprit⁷⁶². Que la loi et la grâce soient dites principes extérieurs, c'est-à-dire venant « du plus haut », ne signifie pas qu'elles

⁷⁶⁰ Garrigou-Lagrange fonde le caractère obligatoire de la loi morale sur l'existence nécessaire d'un « législateur suprême qui est la Sagesse même et le Bien même. Il n'y a pas de valeurs morales et spirituelles immuables sans Dieu ». L'expérience du remords de conscience, à partir de laquelle l'homme peut faire une recherche en vue d'une source plus élevée de l'obligation morale est également une preuve de l'existence de ce « législateur suprême ». GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, accessible à tous, Vue d'ensemble sur les preuves de l'existence de Dieu*, Quentin Moreau, 2018, p. 34-37.

⁷⁶¹ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, « Grand cours » de théologie morale, 6, Parole et silence, 2019, p. 11-12.

⁷⁶² Cette continuité entre la loi et la grâce montre bien la perspective cohérente que saint Thomas avait de l'ensemble de la théologie.

demeurent extérieures à l'homme. Elles lui sont intérieures : la loi par la raison et par la foi, tandis que la grâce « par manière d'habitus » qui permet à l'homme d'agir d'une manière surnaturelle⁷⁶³. Chez l'Aquinate la loi est une œuvre de la raison, de la raison divine participée par la raison humaine, mais puisque nous en avons parlé ailleurs, nous n'y ne revenons pas⁷⁶⁴.

Dans le traité de la loi, qui, chez Saint Thomas suit un ordre d'exposition synthétique⁷⁶⁵, on peut retrouver très vite une particularité qui caractérise son enseignement : à l'encontre de la conception générale de la théologie morale d'aujourd'hui, la morale de l'Aquinate ne s'élabore pas à partir de la notion de loi (conçue comme imposée de l'extérieur sur la liberté de l'homme) et d'obligation, mais à partir de la raison dans laquelle la liberté s'enracine⁷⁶⁶. Nous avons déjà fait référence à l'étude du P. Pinckaers dans laquelle il offre un excellent travail sur l'histoire de la théologie morale et de son évolution. Dans cette œuvre il parle largement du changement de la conception de liberté, de loi, d'obligation y compris les conséquences suite à ces évolutions, donc ici nous n'en parlerons pas. Le P. Labourdette voyait également ce développement et ces effets dont les plus forts étaient probablement l'opposition radicale à la liberté et à la loi⁷⁶⁷. En effet, chez Saint Thomas le point de départ de la morale n'est pas la loi et l'obligation, mais le désir humain de la béatitude. Dans cette « morale » on voit que la liberté ne s'oppose pas à la raison, ni à la loi, mais elle s'y enracine : « ce que la raison discerne et

⁷⁶³ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p 12.

⁷⁶⁴ Labourdette, à la suite de saint Thomas, souligne que toutes les créatures participent à la loi divine en tant qu'elles tendent à leur fin par leurs inclinations propres. Les créatures raisonnables, outre leurs inclinations naturelles, participent à la loi divine « en ses proportions de règle mesurante », car, grâce à la raison, elles perçoivent leurs inclinations dont certaines se formulent en « obligations », c'est ce qu'on appelle la loi naturelle. Il ne faut pas oublier qu'ici le mot « obligation » n'a rien à voir avec l'expression kantienne. Dans le contexte thomiste « obligation » a (ou devrait avoir) une signification beaucoup plus intérieure, intime, sinon ontologique, inséparablement liée à l'idée du bien, facteur fondamental de l'accomplissement de la personne humaine. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 53.

⁷⁶⁵ Comme Labourdette le dit, l'étude de la loi progresse du général au particulier, en formulant d'abord une définition explicative, voir la notion universelle de la loi, et procède d'étape en étape jusqu'au particulier. Cf. *La loi*, p. 14.

⁷⁶⁶ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p 17. Nous soulignons brièvement les points les plus importants. Comme le dit Labourdette, chez Thomas le problème d'une opposition de la loi et de la liberté humaine est inconnu. En effet, dans la conception de l'Aquinate, le fondement, la source de la liberté ainsi que de la loi est la raison, le « Logos ». Ce que la raison, après avoir délibéré, annonce comme norme, c'est déjà l'inclination de la volonté (droite), par laquelle elle tend vers sa propre perfection. Et la loi est cette ordination même formulée par la raison et suivie par la volonté, et elle exprime pour l'agent les requêtes du bien qui n'est point l'empêchement de la liberté, mais bien au contraire constitue l'accomplissement, la perfection de l'agent.

⁷⁶⁷ En ce qui concerne les changements des notions fondamentales dans la théologie morale, outre les références aux études du P. Pinckaers, il convient de mentionner Suarez (que Pinckaers lui-même considère comme un personnage décisif par rapport à ces mutations) qui, par sa vue volontariste de la loi, a largement contribué à la primauté actuelle de la notion d'obligation. Avec la place supérieure de celle-ci, « la morale de conscience » vit le jour, dépourvue de ses racines et de ses arrière-fonds spéculatifs ; elle finit par devenir « pratique » s'exerçant dans les confessionnaux. Comme Labourdette le note, ce n'est pas exactement la doctrine de Suarez qui a été répandue (en fait, son monument intellectuel est difficilement surmontable [...]), mais c'est bien sa conception juridique de « loi » qui devint dominante sous le concept de « commandement ». Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 15.

exprime en ordinations normatives, c'est l'orientation même de la volonté libre, la voie de sa perfection [...] tant qu'elle n'est pas dépravée par un faux amour »⁷⁶⁸.

Pourtant, le fait que chez l'Aquinat la loi ne s'oppose pas à la liberté, ne signifie pas qu'elle ne contient aucune obligation ; l'accent est simplement ailleurs : non sur l'obligation morale de la personne, mais sur le bien que la loi englobe et qui conduit l'homme vers la béatitude. C'est de ce point de vue qu'on peut dire même que la loi fait partie des facteurs régulateurs dans la composition de l'objet moral⁷⁶⁹. Or, la loi, comprise comme règle de la raison, est nécessaire pour l'acte humain car celui-ci ne devient moral que si son objet « physique », c'est-à-dire l'objet considéré sous ses aspects ontologiques et « psychologiques » est atteint par la volonté soumise à la raison régulatrice⁷⁷⁰. C'est le carrefour de la raison et de la liberté dont dépend d'ailleurs, comme le dit Labourdette, toute la morale ainsi que le retour à la vraie compréhension de la loi qui est par nature une ordination rationnelle⁷⁷¹.

La loi est régulatrice, normative et cette fonction essentielle est fondée sur la fin qui se présente ici comme le principe de l'agir humain, tandis que la règle normative de l'acte est la droite ordination de l'acte à cette fin. Cette ordination, étant donné qu'elle est un acte de la raison pratique, est l'œuvre de l'intellect. La notion de loi est donc inséparablement liée non seulement à l'intellect, mais aussi à l'ordination à la fin⁷⁷². Cela signifie en même temps que la pure connaissance de la raison spéculative se prolonge en connaissance pratique, où l'être connu, en tant que vrai, est pris comme une fin, c'est-à-dire comme un bien à poursuivre par la volonté : en effet, sans l'actualisation de la volonté, il n'y a point d'agir moral. C'est ainsi que la fin devient principe de direction à la fois pour l'intention et pour l'élection.

Quant aux deux connaissances, spéculative et pratique, leur différence consiste d'abord dans la différence de leur fin⁷⁷³. Une précision est nécessaire ici : dans le cas de la première

⁷⁶⁸ LABOURDETTE, *La loi*, p. 17.

⁷⁶⁹ LABOURDETTE, *La loi*, p. 17.

⁷⁷⁰ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 17–21. Plus tard, à l'aide de Th. O'Brien et Ramirez nous montrerons que l'objet ne devient objet moral que sous la lumière de la raison.

⁷⁷¹ LABOURDETTE, *La loi*, p. 18. Le texte que nous avons cité plus haut: « [...] lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur : dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum [...] : rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum (200a22). In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis [...] ». *ST*, I–II.q.90.a.1.c.

⁷⁷² Labourdette souligne ailleurs, que la connaissance de la fin est une *conditio sine qua non* de l'agir moral. Pour que la fin exerce une attirance sur la volonté, il faut qu'elle soit d'abord connue même rudimentairement. C'est cette connaissance qui rend possible que la fin existe *in intentione*. Le vrai, présenté par la raison à la volonté sous l'aspect de bien, pour qu'il soit désiré, a besoin de l'intermédiaire de la connaissance. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 26.

⁷⁷³ Cf. *ST*, I.q.14.a.16.c. « [...] sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio [...] ». Comme nous allons le voir, la raison pratique et la raison spéculative jouent un rôle déterminant dans l'acte moral. Saint Thomas, dans la question 47 de la

c'est l'objet (c'est-à-dire la vérité ou l'être) qui mesure la raison, dans le cas de la connaissance pratique, c'est celle-ci qui est mesurante par rapport à l'objet (qui est toujours un « opérable »), et sa propre *vérité* consiste à conformer l'acte à son idée normative qui formule les exigences de la fin visée⁷⁷⁴. Voilà pourquoi dans l'agir humain, explique Labourdette, la volonté est liée à la connaissance pratique et à son ordonnance normative par connaturalité avec la fin. Néanmoins, comme Saint Thomas l'explique clairement dans la question 9 de la *Prima Secundae*, bien que la volonté soit la motrice de toutes les autres facultés de l'âme, elle ne tient pas par elle-même cette fonction régulatrice, mais, étant réglée par la raison, elle la reçoit de celle-ci⁷⁷⁵.

Nous parlerons encore largement des premiers principes de la raison humaine, mais il importe de mentionner déjà ici qu'il y a certains principes naturellement connus qui préexistent dans la raison spéculative et dans la raison pratique qui sont les fins des vertus morales. Ces principes ont le même rôle dans la vérité spéculative et pratique que la fin dans l'agir humain. Par exemple, dans le cas de la raison pratique au sujet de certaines vérités, les conclusions se comportent comme des moyens en vue de la fin, et elles – ces connaissances atteintes dans et par les conclusions – sont l'objet propre de la vertu de prudence⁷⁷⁶. Le texte résume la tâche de la prudence, mais ce qui nous intéresse ici ce sont plutôt les deux modes de connaissance et leurs principes relatifs ainsi que le point de départ de leur démarche. La prudence, ce que Thomas appelle *recta ratio agibilium*, ne suffit pas en soi pour l'agir humain car elle ne peut pas s'adresser à la volonté par ses propres fins. Or, dans l'ordre de l'agir les fins sont des principes, et bien que la fin soit première *in intentione*, elle est dernière *in executione*⁷⁷⁷. Autrement dit, dans l'ordre de l'intention les fins ne sont pas les fins *in usu*, mais *in intentione*,

Secunda Secundae souligne que la fin des vertus morales est le bien humain dont le premier, le bien de l'âme, est de vivre selon la raison. D'où suit que la fin des vertus morales préexiste dans la raison.

⁷⁷⁴ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 54.

⁷⁷⁵ LABOURDETTE, *La loi*, p. 23–24. Par cette coopération équilibrée de l'intellect et de la volonté l'erreur du volontarisme ainsi que celle du déterminisme intellectuel sont évités. Que la théologie morale de saint Thomas, ainsi que celle d'un vrai thomiste comme l'était le P. Labourdette, ne soient pas intellectualistes, se prouve parfaitement par la théorie de l'Aquinate sur la genèse de l'acte humain au cours duquel l'intellect et la volonté, y compris sa disposition affective jouent, chacune à sa propre manière, un rôle indispensable et irremplaçable.

⁷⁷⁶ *ST*, II–II.q.47.a.6.c. et ad1. « [...] finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse; [...] Unde necesse est quod fines moralium virtutum praeexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praeexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis, ut supra habitum est; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem [...]. Ad primum dicendum quod virtutibus moralibus praestituit finem ratio naturalis quae dicitur synderesis ut in Primo (q.79.a.12.) habitum est : non autem prudentia ratione iam dicta (in c) ».

⁷⁷⁷ Cf. *ST*, I–II.q.18.a.7.ad2.

où tout commence et d'où le discours prend son point de départ⁷⁷⁸. Cependant, on ne peut parler de « *ratio* à proprement parler que par rapport à ce qui est *conclu* », qui ne se comporte pas comme principe, mais comme terme auquel on arrive, et c'est le discours à proprement parler⁷⁷⁹. Voici donc la *ratio* et la nature du discours rationnel.

La raison spéculative, ou plus exactement sa fonction, la connaissance spéculative se met en travail à partir des principes naturellement connus, immédiatement saisis⁷⁸⁰. Cette saisie immédiate ne concerne que les principes premiers, tandis que tout ce que ces principes englobent ou contiennent ne sont pas immédiatement connus par l'intellect humain. C'est pour cela qu'il a besoin d'une démarche intellectuelle par laquelle il avance pas à pas vers les données que les principes ne comportent que *virtuellement*. Par le discours rationnel l'intellect dégage des conclusions et s'il est capable de les annexer et synthétiser d'une manière nécessaire ou intérieure, alors cette connaissance atteint sa perfection de science, et même celle de sagesse⁷⁸¹.

Quant à la connaissance pratique, elle a aussi ses propres premiers principes, immédiatement saisis,⁷⁸² à partir desquels l'intellect peut faire une démarche rationnelle, un discours, qui, dans ce cas s'appelle « syllogisme pratique » dont la conclusion ultime consiste à une détermination concrète par rapport à « ce qui est en vue » de la fin visée par l'agent⁷⁸³.

⁷⁷⁸ Quant aux premiers principes de la raison spéculative et de la raison pratique, Labourdette, en citant Cajetan, souligne qu'il y a plusieurs principes premiers dus aux différentes inclinations, comme il y a de principes seconds, dégagés ou conclus à partir des premiers et mis en contexte par rapport de l'être humain. Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 74. Voir encore le commentaire du Card. Cajetan : « In communi igitur scito quod, quemadmodum in speculativis, praeter prima principia communissima, inveniuntur prima principia per se nota in geometria, in arithmetica, etc; ita in practicis, praeter communissima praecepta prima, scilicet esse bonum prosequendum, malum esse vitandum, sunt propria praecepta etiam prima in illo ordine ; [...] Et quoniam principia prima in tali ordine redu- cuntur ad prima simpliciter, et dependent ab eis, et defenduntur ab illis ; et rursus principia prima in tali or- dine, licet secundum se sint per se nota, non oportet esse per se nota quoad nos, ac per hoc contingit quae sunt secundum se principia per se nota, esse quoad nos-conclusiones: idcirco prima praecepta propria illi inclinationi ad vivere, appellantur quandoque conclusiones, vel quasi conclusiones, et secundaria praecepta, respectu primorum simpliciter, et quoad nos ». *STOO*, t.7., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietan ad q.94.a.1*, p. 168-169.

⁷⁷⁹ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 31.

⁷⁸⁰ Précisons l'expression « immédiatement saisi » : elle désigne une donnée qui est irréductible par démonstration à une autre donnée. Autrement dit, dans ce cas il s'agit d'une donnée qui n'est pas incluse ou contenue dans une autre et ainsi elle se manifeste comme un « principe premier ». Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 74.

⁷⁸¹ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 32.

⁷⁸² Les principes moraux, immédiatement saisis ou dégagés par un raisonnement subtil, font la base du droit naturel saisis par la raison pratique comme les premiers principes spéculatifs sont saisis par la raison spéculative. Ce parallèle est établi par saint Thomas, mais Labourdette le reprend pour élaborer et présenter le contenu de la loi naturelle en mettant l'accent sur le fonctionnement de la raison pratique. Toutefois, il souligne que l'objet premier de la raison spéculative est l'être saisi avec ses premiers principes, comme le principe de la non-contradiction. LABOURDETTE, *La loi*, p. 74-75.

⁷⁸³ Le « ce qui conduit à » est le moyen, est que saint Thomas appelle « quod est ad finem » et il l'utilise très fréquemment. Ici nous ne prenons qu'un seul exemple : « [...] id quod accipitur ut finis, est iam determinatum. Unde quando habetur ut dubium, non habetur ut finis. Et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem ». *ST*, I-II.q.14.a.2.ad1.

La raison pratique, étant donné qu'il s'agit toujours d'une même faculté de l'intellect, elle présente « l'être » (saisi par l'intellect spéculatif en tant que vrai) à la faculté appétitive toujours comme vrai (opérable) ; néanmoins, la raison l'appréhende comme un « bien » qui exerce une attirance sur la faculté appétitive rationnelle⁷⁸⁴. C'est ainsi que la volonté entre dans le processus de l'action, y compris sa disposition affective. Ce « bien » saisi par l'appétit suppose donc la connaissance, mais l'intellect, à son tour, saisit cette tendance de la volonté ainsi que celle des inclinations naturelles de l'être humain⁷⁸⁵. La connaissance de ces inclinations est le fondement à partir duquel l'intellect déchiffre et formule les préceptes de la loi naturelle, processus au cours duquel les premiers principes jouent un rôle décisif. Voyons un court passage de la *Prima Secundae*, sur lequel Labourdette appuie son raisonnement :

« Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda »⁷⁸⁶.

Dans le déchiffrement des données des inclinations le premier principe de l'ordre pratique se fonde sur le fait que le vrai présenté par l'intellect à la volonté sous l'aspect du bien s'offre à l'appétit rationnel comme une réalité à *poursuivre*, et soit *opérable*. Qu'il s'agisse d'une réalité opérable, c'est un facteur non négligeable car l'appétit est touché ici réellement, il réagit d'une manière affective, et tous les autres principes moraux du droit naturel ne seront « que » la concrétisation, la différenciation de ce premier principe fondamental. Les préceptes que l'intellect déduit à partir des premiers principes sont en fait inscrits dans les inclinations de l'appétit naturel aussi bien que dans l'appétit élicite, car elles expriment la réponse à l'exigence du bien qui convient (ou non – dans le cas d'un bien apparent) à la nature humaine⁷⁸⁷. Labourdette ajoute que la connaissance des premiers principes n'est pas nécessairement une connaissance conceptualisée, mais elle peut être apprise ou acquise ; pourtant, même avant d'avoir été saisis et formulés rationnellement, ils peuvent être mis en application pratique. Aussi obscurément que soit connue la loi naturelle, son application est déjà due à la raison pratique et réalisée par une certaine connaturalité. Ainsi entendu la loi naturelle est une activité de la raison⁷⁸⁸. Néanmoins, même pour la raison pratique il y a un « donné premier non conclu » qui

⁷⁸⁴ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 32–33.

⁷⁸⁵ Cependant, l'appétit naturel, dit Labourdette n'a pas besoin de cette connaissance préalable pour tendre vers son objet propre. À ce niveau-là suffit « l'intelligence de l'auteur de la nature ». Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 69.

⁷⁸⁶ *ST*, I–II, q.94.a.2.c.

⁷⁸⁷ LABOURDETTE, *La loi*, p. 70–71.

⁷⁸⁸ C'est ce qu'on appelle le sens moral qui peut fonctionner même avec plus de force que le raisonnement rationnel et conscient. Selon Labourdette c'est une donnée essentielle et décisive. Il ajoute que même les savants, philosophes et théologiens peuvent négliger ces « indications instinctives du sens moral ». Néanmoins, cela ne rend pas superflu la réflexion scientifique sur la morale et la conceptualisation de la loi naturelle inscrite dans les

consiste dans « les fins » à partir desquelles s'élabore le syllogisme pratique dont le but est de déterminer et de concrétiser « ce qui conduit *ou* ce qui est à la fin ». Le syllogisme pratique concerne donc l'objet de l'élection, étape décisive dans la genèse de l'acte humain.

Ce que Labourdette cherche ici, c'est la localisation et l'identification de ces « fins » qui représente le premier donné pratique. Elles se trouvent, dit-il, *et* dans l'intellect *et* dans l'appétit : dans le premier en tant que principes immédiatement saisis ; dans la faculté appétitive elles se trouvent sous mode d'inclination aux biens connaturels à la nature humaine. Il ne s'agit pas ici de fins différentes qui s'installent ou bien dans l'intellect ou bien dans l'appétit, mais ce sont les mêmes fins que l'intellect et la volonté « visent » conformément à leur propre nature. Ainsi ils coopèrent et s'influencent mutuellement : l'intellect présente les fins à la volonté sous l'aspect du bien vers lequel la volonté tend par son inclination naturelle. L'habitus, par lequel l'intellect saisit ces premiers principes naturels (et moraux) s'appelle syndérèse⁷⁸⁹.

Il nous faut encore préciser quelques aspects concernant l'objectivité de ces premiers principes pratiques. Labourdette souligne que même si la faculté appétitive s'incline sous mode d'inclination vers les biens présentés à elle par l'intellect, la vérité ou la certitude de ces principes ne se fonde pas sur la connaturalité, mais s'enracine dans la connaissance spéculative, précisément dans l'adéquation de l'intellect à la réalité connue. Par rapport à l'acte ils sont mesurants, mais leur propre vérité consiste dans leur conformité au réel, et ainsi ils sont mesurés par ce réel⁷⁹⁰. Ces premiers principes, en tant que mesurants pour l'acte moral, sont essentiellement normatifs et ainsi constituent les premiers préceptes de la loi naturelle. C'est de cette manière que la syndérèse est présente dès le commencement dans le discours pratique dont le but est d'amener à l'existence, de réaliser un objet connu comme opérable⁷⁹¹. Quant au discours sur la réalisation de l'objet jusqu'ici considéré comme fin, il concerne ce « quod est ad finem », l'objet de l'élection dont la réalisation participe même de la vertu de prudence. En

inclinations de l'homme, car cela est nécessaire pour la formulation universellement fondée du droit naturel. C'est pour cela que la raison pratique elle aussi a une certaine sollicitation intérieure de se construire en science par l'élaboration des principes de la syndérèse. Cf. : LABOURDETTE, *La loi*, p. 71–72.

⁷⁸⁹ Dans notre chapitre consacré au thème de la syndérèse nous avons vu que la fonction de la syndérèse consiste dans la saisie ou l'intellection des premiers principes pratiques. Cette intellection, pour qu'elle soit mise en œuvre, nécessite un discours rationnel dont le premier pas, fondamental, s'effectue immédiatement, et là se manifeste déjà la nature de l'agent moral en tant que moral. Le tout premier principe pratique se formule ainsi : il faut faire le bien et éviter le mal.

⁷⁹⁰ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 33.

⁷⁹¹ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 33–34. L'opérabilité est essentielle pour que l'objet puisse être réalisé, et même déjà pour que la connaissance pratique s'étende en connaissance pratique. Cf. « Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus : unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum ». *De veritate*, q.14.a.4.c.

effet, l'une des fonctions de la vertu de prudence consiste dans l'application des principes saisis par la syndérèse à l'opérable⁷⁹².

Résumé

La loi naturelle *est une loi véritable*, c'est-à-dire une certaine règle et mesure des actes humains. Plus spécifiquement parlant, elle *est une ordonnance de la raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté*. La loi naturelle participe à la loi éternelle, à la pensée de la Sagesse divine, première cause de la moralité, et en tant que loi morale, elle s'enracine dans les inclinations naturelles de l'homme, elle relève de la lumière naturelle de la raison humaine, et se manifeste avant tout dans les propositions de la raison humaine. Les inclinations naturelles, faisant partie intégrale de la nature humaine, sont, pour ainsi dire, le point de référence aux actes humains : ils y sont conformes ou non. Or, l'homme, comme tous les êtres, est incliné à agir selon ses propres inclinations qui conviennent à sa forme. La forme propre de l'homme est son âme rationnelle, donc l'homme a une inclination naturelle à agir selon la raison, autrement dit selon la vertu⁷⁹³. Parmi les inclinations naturelles se trouve, selon les mots de Saint Thomas, celle de connaître la vérité à propos de Dieu⁷⁹⁴ ; cela affirme que la conception thomiste de loi naturelle est avant tout théocentrique et s'intègre dans une perspective téléologique. La raison humaine, bien qu'elle participe et dépende toujours de la loi éternelle, est la règle et le principe véritable des actes humains ou moraux. C'est dans les propositions de la raison humaine que se manifeste la loi naturelle, mais la moralité des actes dépend également de la rectitude de la volonté, ainsi que de toutes les autres fonctions, habitus et jugements qui⁷⁹⁵ contribuent, chacun à leur propre façon, à la réalisation des actes moraux. La loi naturelle, considérée en tant que participant à la loi éternelle, est un sujet profondément théologique. Si on la détache de sa source divine, on en fait une question purement philosophique. Dans la perspective de Saint Thomas d'Aquin la loi naturelle est une réalité

⁷⁹² L'une des fonctions de la prudence est l'application de principes à l'acte concret, mais son acte principal consiste dans le commandement. Cf. *ST*, II-II.q.47.a.15.c. « [...] prudentia includit cognitionem et universalium et singularium operabilium, ad quae prudens universalia principia applicat ».

⁷⁹³ *ST*, I-II.q.94.a.3.c. « [...] ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam [...]. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem ».

⁷⁹⁴ Cf. *ST*, I-II.q.94.a.2.c. « Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo ».

⁷⁹⁵ Nous entendons par cela la raison spéculatif et pratique, fonctions de l'intellect humain, la syndérèse, l'habitus des premiers principes d'opérables, le jugement de la conscience ou celui du libre arbitre, etc.

essentiellement théologique, théonomique et théocentrique, autrement dit, il la traite en théologien.

2.5. Raison pratique et raison spéculative : deux fonctions de la même puissance

La question de la raison spéculative et de la raison pratique est une problématique assez complexe, et il n'est pas rare qu'on se contente de les distinguer par leur fin⁷⁹⁶, ou bien de se référer à la distinction élaborée par Jacques Maritain, notamment la distinction entre « spéculativement pratique » et « pratiquement pratique »⁷⁹⁷. Comme de ces derniers nous en parlons dans notre chapitre concernant la conception de Labourdette sur la théologie morale, ici nous n'en reparlons pas. Dans la conception du P. Labourdette sur la notion de l'objet moral la relation de l'objet à la raison constitue le cœur de la spécification de l'acte moral. Étant donné que cette relation inclut l'intellect qui peut fonctionner en *intellection* spéculative et, par extension, en *intellection* pratique, dont le rôle dans l'agir moral n'est point négligeable, notre étude suivante vise à comprendre leur nature et leur relation intrinsèque.

Nos textes de base seront avant tout les textes de Saint Thomas d'Aquin, de Thomas de Vio, Cajetan, de Jean de Saint Thomas que nous lisons à la lumière de quelques auteurs du XX^e siècle, comme De Monléon, de Pichette et de Dolan qui offrent une vue d'ensemble sur la vision de Saint Thomas et de ses commentateurs. Pourquoi ce choix ? D'une part, Labourdette lui-même se réfère souvent à Cajetan et à Jean de Saint Thomas et à leurs interprétations de l'enseignement de l'Aquinat⁷⁹⁸. D'autre part, ces auteurs se situent dans la ligne thomiste peu connue, et c'est dans la ligne des thomistes presque inconnus que le P. Labourdette prend place. La compréhension de ces auteurs sur la relation entre la raison spéculative et la raison pratique peuvent faire l'objet d'une discussion fraîche sur ces points de vue actuels. Notre objectif est un peu audacieux : nous essayons de présenter d'une manière minutieuse *un certain entendement* thomiste des concepts « de la raison spéculative et de la raison pratique » et l'insérer dans la conception de Labourdette sur la question de la moralité.

⁷⁹⁶ Saint Thomas, après Aristote considère cette distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique comme fondamentale. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, I,1 (993b20) : « [...] L'accomplissement de la science théorique est vérité, celui de la science pratique est œuvre ».

⁷⁹⁷ MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 618–633.

⁷⁹⁸ Comme Pichette le note, la doctrine des « notions naturelles » fondamentales est la plus fréquente dans l'ensemble de la théologie scolastique, de plus, chez saint Thomas toute la « science divine » comme la *Summa Theologiae* est pénétrée par la doctrine de la connaissance spéculative et de la connaissance pratique, y compris leurs principes. Cf. HENRI PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », *Laval théologique et philosophique*, 1945, Vol. 1.1., p. 52–70.

Saint Thomas, dans l'article 11 de la question 79 de la *Prima Pars*, où il traite des puissances intellectuelles, distingue l'intellect pratique et l'intellect spéculatif, non pas en tant que puissances disparates, mais dans le sens que l'intellect spéculatif – qui se diffère de celui de pratique par sa fin – devient pratique *par extension*, sans que l'une se transforme en l'autre. Les deux ne constituent pas donc deux puissances différentes, mais c'est le spéculatif qui s'étend en pratique. La raison en est que les puissances ne se diversifient que si elles concernent substantiellement l'objet d'une autre puissance. Ainsi, l'objet saisi par l'intellect peut être ordonné ou non à l'opération, et c'est un aspect central par lequel se distingue l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Il s'agit du premier si l'intellect n'ordonne pas l'objet saisi à l'opération. En revanche, s'il y ordonne, on parle de l'intellect pratique. Ils se distinguent donc par leur fin, c'est-à-dire selon que l'objet saisi est ordonné ou non à l'opération⁷⁹⁹.

L'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne constituent donc pas deux différentes puissances de l'âme rationnelle mais une seule qui peut fonctionner de deux manières, de telle façon que l'intellect pratique suppose l'intellect spéculatif, tandis que l'intellect spéculatif peut connaître et fonctionner sans qu'il s'étende *nécessairement en intellection* pratique. En effet, dire que l'intellect spéculatif « devient » intellect pratique par extension signifie implicitement que même lorsqu'il s'agit d'une connaissance pratique, elle s'enracine dans la connaissance spéculative comme en sa condition *sine qua non*⁸⁰⁰.

Le corpus de l'article 11 de la question 79 explique la distinction de fonction entre intellect spéculatif et pratique. Mais pour comprendre plus profondément la nature de ces deux fonctions d'intellection, il nous faut les analyser en profondeur, tâche pour laquelle nous nous

⁷⁹⁹ *ST*, I.q.79.a.11.c. : « [...] dicitur in III de anima, quod intellectus speculativus per extensionem fit practicus. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae. [...] cuius ratio est quia, ut supra dictum est, id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum aut parvum ; unde omnia huiusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III de anima, quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem speculativus, ille vero practicus, idest operativus ».

⁸⁰⁰ En ce qui concerne la condition *sine qua non* de la connaissance pratique, Pichette souligne que la cognoscibilité pratique d'une réalité opérable ne signifie pas ce que cette chose « est » (*quod quid est*). Bien plutôt il faut considérer ce « quod quid est » comme le principe éloigné de l'opérabilité de cette chose. Autrement dit, ce n'est pas en allongeant sans cesse la connaissance spéculative de « quod quid est » qu'elle se fait pratique. Cf. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 61. Le texte sur lequel il s'appuie est le suivant : « [...] Intellectus practicus supponit speculativum juxta illud quod dicit Aristoteles (in III de Anima), quod 'intellectus speculativus extensione fit practicus' ; nam regulatio alicuius non potest fieri nisi cognita natura eius quod ordinandum est : alioquin fiet ordinatio et regulatio imperfecte, et ex subordinatione ad alterum a quo dirigatur : et tunc in illo supponet cognitionem speculativam eius quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens et praecedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum », Cf. JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus Theologici*, t.I.disp. 2.a.10.n.4., p. 395.

appuyons sur deux autres textes révélateurs de Thomas. L'un se trouve dans le *De veritate* (q.3.a.3.), l'autre dans la *Prima Pars* (q.14.a.16.). Dans ces deux textes Thomas distingue l'intellect spéculatif et l'intellect pratique selon leur objet, tandis que dans le premier texte le sujet central est la raison pratique, dans l'autre passage le sujet central est la raison spéculative.

Notre premier texte est donc celui du *De veritate*, déjà mentionné ailleurs, où Saint Thomas présente les trois types de la connaissance pratique. Qu'une connaissance soit pratique ou spéculative, elle dépend de sa relation à l'objet connu. Or, la connaissance peut être ordonnée à l'opération actuellement, ou, plus techniquement, en appliquant la forme à la matière⁸⁰¹. Dans ce cas la connaissance est pratique *actuellement*. Si la connaissance est ordonnée à l'opération, sans que le connaissant ait l'intention de l'appliquer, cette connaissance est pratique *virtuellement*. Par contre, si la connaissance n'est pas ordonnée à l'opération, il s'agit d'une connaissance purement spéculative dont on peut évoquer deux points de vue : 1) si la connaissance concerne les choses non-opérables par le connaissant ; 2) si elle concerne une chose opérable non en tant qu'opérable, mais en séparant dans l'intellect (*secundum intellectum*) les choses qui en réalité (*secundum esse*) ne peuvent pas être séparées, alors cette connaissance, bien qu'elle considère une chose opérable, n'est pratique ni actuellement, ni virtuellement, mais elle est seulement spéculative⁸⁰².

Selon ce texte il y a quatre types de connaissance : A) si elle est ordonnée à l'opération on peut parler de : 1. *connaissance pratique in actu* ; 2. *connaissance pratique in virtute* ; B) si la connaissance n'est pas ordonnée à l'opération alors cette connaissance est purement spéculative : 1) soit parce que ce n'est pas la connaissance ou la science qui met en

⁸⁰¹ Il pourrait être utile de préciser que dans ce contexte le mot « matière » ne se réfère pas à une réalité corporelle ou « matérielle ». Comme van Riet le souligne, sur le plan épistémologique, le mot « matière » ne désigne pas un donné total, mais seulement un aspect ou une partie d'un tout. De ce point de vue la matière est « la correspondance » de la forme. Cette précision doit être particulièrement retenue lors de notre étude sur l'abstraction formelle et l'abstraction totale. Cf. GEORGES VAN RIET, « La théorie thomiste de l'abstraction », *Revue Philosophique de Louvain*, 1952, 27, p. 353–393, [p. 357].

⁸⁰² *De veritate*, q.3.a.3.c. « [...] sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II Metaphys. Aliqua ergo cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque enim ad opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepit forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et tunc est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est pure speculativa; quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quae non sunt natae produci per scientiam cognoscentis, sicut cum nos cognoscimus naturalia; quandoque vero res cognita est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis; res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quaedam quae possunt separari secundum intellectum, quae non sunt separabilia secundum esse. Quando ergo consideratur res per intellectum operabilis distinguendo ab invicem ea quae secundum esse distinguere non possunt, non est practica cognitio nec actu nec habitu, sed speculativa tantum; sicut si artifex consideret domum investigando passiones eius, et genus et differentias, et alia huiusmodi, quae secundum esse indistincte inveniuntur in re ipsa ».

existence la chose connue ; 2) soit parce que la chose connue est opérable par la science, mais elle n'est pas considérée sous cet aspect, car la chose est mise en existence par l'opération.

Dans la 14^{ème} question de la *Prima Pars* de la *Somme*, dans le cadre de la question sur la connaissance de Dieu, Saint Thomas traite de la distinction des deux sciences, spéculative et pratique, se référant à la connaissance spéculative. Il cherche à répondre à la question de savoir si Dieu a une connaissance spéculative concernant les choses⁸⁰³.

Le texte distingue d'abord trois types de science ou de connaissance : 1) celle qui est purement spéculative ; 2) celle qui est purement pratique ; 3) celle qui d'un certain point de vue est spéculative et d'un autre point de vue est pratique. Quant à la science, elle peut donc être dite spéculative de trois manières : si cette science ne concerne que des choses non-opérables (par exemple des êtres naturels ou des réalités divines), alors elle est spéculative. Mais une science peut être dite également spéculative selon le mode de connaissance (*per modum sciendi*), lorsque le connaissant ne regarde l'objet opérable que selon ses caractères universels⁸⁰⁴. Dans ce cas, bien qu'il s'agisse d'un opérable, sans avoir l'intention de mettre en application cette connaissance, elle garde son caractère spéculatif. L'accent ici est sur le fait que l'opérable est considéré *ad cognoscendum tantum*, et non pas sur l'*opérabilité* de la chose connue. La troisième possibilité est de dire qu'une connaissance est spéculative lorsque l'on la considère selon sa finalité, car la fin de la connaissance spéculative est la « contemplation » (*consideratio*) de la vérité, tandis que la fin de la connaissance pratique est l'opération. En effet, comme Thomas cite Aristote, « l'intelligence pratique diffère de l'intelligence *théorique* par la fin qu'elle se propose »⁸⁰⁵.

En bref, selon notre texte actuel la science peut être dite : 1.) seulement spéculative (*speculativa tantum*) lorsque la réalité connue est une chose non-opérable ; 2/a) spéculative

⁸⁰³ *ST*, I.q.14.a.6.c. « Respondeo dicendum quod aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa et secundum aliquid practica. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum definiendo et dividendo et considerando universalialia praedicata ipsius. Hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt, operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia. Tertio, quantum ad finem, *nam intellectus practicus differt fine a speculativo*, sicut dicitur in III de anima. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis, finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde, si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est vel secundum modum vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica ».

⁸⁰⁴ En effet, l'opérable est l'application de la forme à la matière, et non pas la réduction des éléments composants de la réalité à ses principes universaux et formels. Cf. *ST*, I-II.q.14.a.6.c.

⁸⁰⁵ Cf. ARISTOTE, *De anima*, III,10 (433a10).

selon un certain mode (*speculativa secundum modum*) : dans ce cas la science est *speculativa secundum quid* ; 2/b) spéculative selon la fin (*speculativa secundum finem*) : ici la connaissance est *practica secundum quid* ; 3.) pratique absolument (*practica simpliciter*) si la connaissance est ordonnée à la fin de l'opération.

De Monléon, qui suit l'étude de Nazarius⁸⁰⁶ et s'appuie sur le même texte de Saint Thomas, range la science pratique en trois types possibles :

1. La science est pratique *radicaliter* lorsque le caractère « pratique » de la connaissance s'enracine dans la « chose » opérable connue (dont l'opérabilité n'est pas une propriété exclusive et réservée à cette chose, mais elle est également due à la capacité du connaissant)⁸⁰⁷ ; puisque cette chose ainsi connue est l'objet matériel de la connaissance, il s'agit d'un objet encore *non-spécifiant* par rapport de la science ;

2. La science est pratique *formaliter sive essentialiter* lorsque le caractère pratique est dû à « l'objet formel » de la connaissance, qui est l'opérable considéré en sa relation à l'application ou à l'opération, y compris tout ce qui y est nécessaire⁸⁰⁸, et ainsi, dit Nazarius citant Jean de Saint Thomas : « *isti modi necessario reducuntur ad diversam immaterialitatem et abstractionem obiecti* », et par cette précision le mode compositif de cette connaissance est également mis en évidence⁸⁰⁹. Ce mode de connaissance et son objet sont donc, pour ainsi dire, *formellement* liés. Par ailleurs, de Monléon souligne que l'apparition de l'objet formel de la science fournit la différence entre la science formellement spéculative et la science formellement pratique, en ajoutant que la connaissance formellement spéculative, ayant un objet matériel opérable (i.e. *non-spécifiant*), demeure une connaissance pratique *radicaliter* (c'est-à-dire pratique au sens premier de praticité, ce que Saint Thomas, dans le *De Veritate* appelle *scientia practica habitu*) ;

3. Le troisième type de connaissance est ce que Thomas appelle dans ce texte (*ST*, I.q.14.a.6.c.) *scientia practica simpliciter*. En ce qui concerne l'expression « simpliciter », de

⁸⁰⁶ Cf. NAZARIUS, *Commentaria et controversia*, I^{am}, Part., I. a.4., I^a controversia, Resolutio. In DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », *Revue de philosophie*, XXXIX, t.8., 1939, p. 189–198, [p. 189–191].

⁸⁰⁷ En effet, comme Pichette le souligne, connaître un opérable ne constitue pas en soi une connaissance pratique de cette chose. Ce n'est que, pour ainsi dire, un aspect matériel de l'opérabilité, néanmoins « la racine de la praticité se trouvera plutôt formellement du côté du connaissant » et non seulement en tant que le sujet de la connaissance, mais aussi en tant que capable de connaître le bien comme bien actuellement opérable. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 61–62. C'est ce que saint Thomas dit dans le *De Veritate* : « [...] Practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumquomodo, sed in quantum sunt per nos operabilia », Cf. *De veritate*, q.3.a.3.ad4.

⁸⁰⁸ Cf. *De veritate*, q.3.a.3.c.

⁸⁰⁹ DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 189–198. [p. 190]. (La citation est de Jean de Saint Thomas : *Cursus Theologicus*, I. Pars, Disp. Ia, a.10., § 5.).

Monléon, toujours d'après Nazarius⁸¹⁰, souligne deux significations ici possibles. « *Simpliciter* » peut signifier : 1) *absolute* entendu au sens « essentiellement » ; 2) *omnino* (considérant l'opérable sous tous ses rapports requis pour sa mise en existence) c'est-à-dire « parfaitement ou complètement »⁸¹¹.

En appliquant ces deux significations de l'expression « *scientia practica simpliciter* » on peut dire que la science pratique « *essentialiter* ou *formaliter* » est purement et simplement pratique au sens d'*absolute*, mais pas nécessairement sous tous les rapports requis pour la réalisation de l'opérable. Cependant, dans le cas de la science pratique *simpliciter*, l'adverbe « *simpliciter* » désigne que la science est pratique selon tous les rapports nécessaires pour la réalisation de l'opérable. Une telle science est donc pratique parfaitement ou complètement (*perfective sive completive*)⁸¹². En bref, on peut distinguer deux types de « science pratique *simpliciter* » : 1) La science pratique *simpliciter essentialiter* (ou *absolute*) ; 2) La science pratique *simpliciter (perfecta ou completa)*.

Leur différence peut être saisie à partir de la fin. Il y a deux fins ici en jeu. L'une est la fin de la science : c'est avant tout son objet même, et ainsi il est un facteur spécifiant de la science et il fait partie de son essence. L'autre fin est celle du connaissant, et c'est à partir de celle-ci qu'on peut distinguer la science pratique *essentialiter* et la science pratique *simpliciter completa*⁸¹³. La raison en est que dans la science pratique entendue au troisième sens, le

⁸¹⁰ Le raisonnement de Nazarius s'appuie sur un texte de saint Thomas, où il explique, par rapport à la question du corps du Christ vivant et mort, les sens possibles du mot « *simpliciter* » : « [...] *simpliciter* potest dupliciter accipi. Uno modo, quod *simpliciter* idem est quod *absolute* : sicut *simpliciter* dicitur quod nullo addito dicitur [...]. Alio modo, *simpliciter* idem est quod *omnino vel totaliter* ». *ST*, III.q.50.a.5.c.

⁸¹¹ Cette distinction sert à relativiser la réalité considérée. Il y a des réalités qui sont bonnes sous tous les rapports, comme par exemple la vertu à la nature à laquelle la bonté appartient d'une manière intrinsèque. Mais il y a des réalités qui sont bonnes essentiellement, mais pas toujours *in omnino*, car elles peuvent être mal utilisées, et ainsi leur bonté n'est que relative, dépendant de leur application. Cf. « [...] bonum simpliciter dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum : sicut virtutes sunt bonae. Et sic in his quae sunt bona simpliciter non est accipere medium et extrema. Alio modo, dicitur aliquid simpliciter bonum qui est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum quamvis per abusum possit fieri malum ». *ST*, II-II.q.58.a.10.ad2.,

⁸¹² De Monléon se réfère ici *inter alia* à Cajetan (*Comm. In I^{am} q.14.a.6.*, p. 196–197), à Nazarius (*Commentaria et Controversia in I^{am} Part.q.1.a.4.*, I. Controv., Resolutio, p. 30–31.) et à Jean de Saint Thomas (*Cursus Theologicus, I. Pars.*, Disp.1.,a.10,§5), cf. « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 191. Bien que De Monléon ne le mentionne pas, nous pouvons également ranger sans doute parmi ces auteurs le P. Henri-Dominique Noble dont la conception de la connaissance pratique est assez similaire à celle de ses prédécesseurs mentionnés ci-dessus. Le Père Noble, dans son étude sur la connaissance affective, dans laquelle d'ailleurs il se réfère non seulement à saint Thomas, mais aussi à Jean de Saint Thomas, aborde le rôle de l'affectivité dans l'agir moral, avec la différence (outre que sa méthode est beaucoup moins spéculative que celle de de Monléon) qu'il appelle la connaissance pratique « connaissance affective », sans doute en raison du rôle de la volonté qu'elle joue par son affectivité dans le processus de la connaissance pratique. Cf. HENRI-DOMINIQUE NOBLE, « La connaissance affective », *RSPT*, 1913, p. 637–662.

⁸¹³ Cf. DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 191–192. Dans le deuxième type de connaissance pratique (*scientia practica essentialiter seu formaliter*) le connaissant n'a pas l'intention d'appliquer sa connaissance (*formaliter practica*) à l'opération. C'est ce que saint Thomas appelle *scientia speculativa secundum quid*. Dans le troisième sens, l'agent peut et veut appliquer sa connaissance à l'opération.

connaissant connaît par mode de science pratique *simpliciter perfecta*⁸¹⁴, c'est-à-dire qu'il a l'intention d'appliquer sa connaissance (la forme) à l'opération (la matière).

En ce qui concerne la fin comme objet, sa fonction est de spécifier l'acte au titre de principe extrinsèque, et elle se trouve aussi bien dans l'intellect que dans la volonté. La fin, en tant qu'objet, fonctionne dans la ligne de la causalité formelle extrinsèque. Pourtant sa vraie nature consiste dans le « finir » l'exercice (de ce mouvement de connaissance et d'application à). Dans le cas de la connaissance essentiellement pratique la fin n'exerce pas encore sa fonction motrice. Cependant, dans le cas de la connaissance pratique *simpliciter* cette fonction motrice s'est déjà déclenchée, et c'est cet exercice qui caractérise formellement la connaissance parfaitement pratique. Quant à l'exercice, qui dépend de la causalité finale déclenchée, son siège se trouve dans la faculté d'appétit par lequel le sujet agit. En effet, la faculté appétitive est aussi la faculté d'exercice⁸¹⁵. La connaissance pratique qui concerne une fin comme opérable concerne la puissance appétitive. Et c'est uniquement la connaissance pratique entendue au troisième sens, la *scientia practica 'simpliciter perfecta'* qu'on peut déterminer, à proprement parler, par la fin du connaissant.

En bref : la distinction entre la connaissance essentiellement pratique et la connaissance parfaitement pratique est saisissable : 1) selon l'efficacité de la fin ; 2) selon l'exercice ; 3) selon l'implication de la faculté d'appétit. Ces trois distinctions découlent l'une de l'autre successivement, mais pas réciproquement ou d'une manière réversible. Une quatrième distinction peut être formulée encore à partir de la connaissance parfaitement pratique qui siège dans l'intellect pratique, dont la vérité se mesure par rapport à l'appétit rectifié⁸¹⁶.

⁸¹⁴ De Monléon se réfère entre autres à Cajetan (In I^{am} q.14.a.16., et à Nazarius, Loc. cit. *Commentaria et controversia*, I^{am}, Part., I. a.4., I^a controversia, Resolutio, à Jean de Saint Thomas, loc. cit., § 15, p. 399.

⁸¹⁵ DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 194.

⁸¹⁶ En ce qui concerne la rectitude de l'appétit, c'est une question complexe qui constitue un point crucial. En effet, dans l'enseignement de saint Thomas le libre arbitre est considéré comme la faculté de l'intellect et de la volonté (cf. inter alia : *De veritate*, q.24.a.1.sc.3.). L'acte propre du libre arbitre est l'élection (qui, s'agissant ici de l'élection des moyens, suppose une fin bonne [*finis debitus*], et que les moyens soient proportionnés à cette fin). Pour que cette élection soit bonne, l'agent a besoin d'une connaissance vraie et d'une affectivité bien ordonnée à la fin (bonne). La qualité morale de l'acte humain se repose sur l'élection droite, qui à son tour, suppose le jugement droit. Au cours de l'acte moral il y a trois jugements déterminants : 1. *iudicium conscientiae*, 2. *iudicium liberi arbitrii*, 3. *iudicium synderesis*. Comme saint Thomas le dit dans le *De veritate* déjà partiellement cité (q.17.a.1.ad4) : « [...] iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicare cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut pote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat ». Thomas souligne donc que le jugement du libre arbitre peut contredire le jugement de conscience. Cette possibilité de contredire s'enracine dans le fait que le jugement pratique ne peut pas se soustraire à l'influence de la faculté appétitive, de la volonté. Autrement dit, le dernier mot est à la volonté, et si celle-ci n'est pas droite alors par son influence elle peut faire résister le jugement du libre

En ce qui concerne la connaissance essentiellement ou formellement pratique, elle se détermine par son objet opérable, d'où sa nature *essentielle*. Cependant, puisque cette connaissance considère son objet en tant qu'objet (et non pas comme une fin), elle ne concerne pas encore l'appétit, elle reste « intra limites intellectus ». Cette connaissance ne contient qu'une vérité spéculative⁸¹⁷.

De Monléon précise que cette proximité apparente ne signifie pas que la connaissance formellement pratique soit une science formellement spéculative. En effet, il faut avoir en vue d'une part que la différence entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique s'enracine dans leurs propres fins, tandis que la distinction entre la connaissance essentiellement pratique et la connaissance essentiellement spéculative sont dues à leurs objets propres. La distinction n'est point négligeable, car la distinction entre l'intellect pratique et l'intellect spéculatif fournit en même temps la distinction entre la connaissance formellement pratique et la connaissance parfaitement pratique. En effet, celle-ci ne peut pas fonctionner sans le principe d'exercice qui est l'intention⁸¹⁸. Étant donné que dans l'intention il s'agit d'un principe intérieur, du principe d'exercice, la différence entre la connaissance formellement pratique et la connaissance parfaitement pratique ne peut pas être une différence accidentelle⁸¹⁹. Quant à la connaissance pratique, fonction de l'intellect pratique, elle « se définit, non pas simplement par une

arbitre au jugement de la conscience. Cependant, c'est la raison qui est responsable pour la vérité pratique qui consiste dans l'application de la connaissance vraie à l'affection (droite), c'est ainsi que l'acte sera ordonné à une fin bonne. Si le libre arbitre choisit un acte qui n'est pas ordonné à une fin droite, ou si cet acte n'est pas bien appliqué à cette fin, alors le jugement du libre arbitre sera biaisé « pervertitur » et sa rectification reviendra à la vertu de prudence et à ses vertus connexes. Néanmoins, puisque le libre arbitre est une faculté « commune » de l'intellect et de la volonté, la rectification de son jugement, au niveau de la faculté appétitive, revient à la vertu de charité et au don de conseil. (Cf. *ST*, II-II.q.52.a.1–2.c.) Labourdette souligne que l'homme a besoin du don de conseil en raison de sa nature « rationnelle », plus précisément en raison du caractère délibératif de l'agir humain. Le don de conseil, qui concerne les moyens « actuels pour conformer » l'acte aux règles divines et humaines, influence non seulement « l'attitude prudentielle » de l'homme, mais entièrement la vertu de prudence, ainsi que le jugement du libre arbitre et le précepte de la volonté. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 82–83.

⁸¹⁷ DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 194–195. Nous pouvons encore préciser que la différence entre la connaissance essentiellement pratique et la connaissance essentiellement spéculative est due à la différence de leur objet : la connaissance essentiellement pratique a pour objet formel l'opérable, tandis que la connaissance essentiellement spéculative a pour objet un opérable considéré pour savoir « qualiter possit fieri ». Sa vérité dépend de son objet considéré encore par l'intellect spéculatif.

⁸¹⁸ En effet, déjà Aristote souligne la nature de principe du désir, comme la motion de la faculté appétitive : « j'entends ici l'intelligence qui calcule, en vue de quelque but, l'intelligence pratique ; elle diffère de l'intelligence spéculative par la fin qu'elle se propose. Tout appétit tend à quelque objet ; et la chose dont il y a appétit devient précisément le principe de l'intelligence pratique », *De anima*, III, 10 (433a10).

⁸¹⁹ Pichette, pour sa part, précise que bien que dans la connaissance formellement pratique la fin n'exerce pas encore sa fonction motrice, cela ne signifie pas que cette connaissance ne considère alors que la « ratio bonitatis » de l'objet, car ainsi elle demeurerait une connaissance spéculative. Autrement dit, la connaissance formellement pratique considère le bien non seulement à titre d'objet, mais en tant que bien, apte à poursuivre, même si actuellement il n'est pas poursuivi. Ainsi entendu, « l'appétit, qui peut passer à l'acte » est présent dans la connaissance formellement pratique, et celle-ci est ainsi tournée en dehors des limites de l'intellect. Selon Pichette cette précision est indispensable pour la distinction entre la connaissance formellement pratique et la connaissance formellement spéculative. Cf. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 56–57.

intellection pratique, mais par la vérité pratique », fin propre de l'intellect pratique, qui est la fin du connaissant. Autrement dit, la fin du connaissant est la vérité pratique⁸²⁰.

Maintenant il nous faut montrer l'importance de cette présentation. Outre la cohérence entre l'enseignement d'Aristote, Thomas, Jean de Saint Thomas, Cajetan et que de Monléon souligne dans son article. Il montre la distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique, ainsi que la différence entre la connaissance essentiellement pratique et la connaissance parfaitement pratique est directement liée à la doctrine thomiste (i.e. de Saint Thomas, de Cajetan, de Jean de Saint Thomas et de Nazarius) sur le vrai et sur le bien, sur l'ordre de la spécification et l'ordre de l'exercice⁸²¹. Ces distinctions ne sont pas marginales, car par elles il se manifeste clairement que la connaissance essentiellement pratique ne se change pas d'une manière indécélable en connaissance parfaitement pratique, car l'apparition de la causalité finale, qui déclenche l'exercice de la volonté, fournit entre les deux degrés une différence essentielle (intérieure)⁸²².

Jusqu'ici nous avons vu que d'après Aristote, saint Thomas attribue une fin propre et à l'intellect spéculatif et à l'intellect pratique. Pour une dernière précision et un court résumé nous ajoutons ce qui suit : la fin de l'intellect spéculatif est le vrai, celle de l'intellect pratique est l'opération et elle a pour principe l'intention mue par le désir du bien, objet propre de la volonté. Autrement dit, la fin de l'intellect spéculatif est visée sous l'aspect du vrai, tandis que la fin de l'intellect pratique est visée sous l'aspect du bien qui suscite le désir⁸²³. Bien entendu, le vrai et le bien se supposent réciproquement. Or, d'une part, le vrai est un bien même pour la volonté, ce qu'elle considère comme un « vrai » pour la faculté appétitive intellectuelle ou spirituelle, mais sous l'aspect du bien. Semblablement, l'intellect considère le bien sous l'aspect du vrai, qui est ainsi un bien pour l'intellect, tout en gardant ses propres limites⁸²⁴.

⁸²⁰ Cf. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 57–58.

⁸²¹ DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 196.

⁸²² Comme de Monléon le souligne, ne voir dans ce processus qu'une simple continuité de la connaissance essentiellement pratique en la connaissance parfaitement pratique serait une position moliniste selon laquelle la volonté est à l'origine, non antérieurement mais au moins simultanément de toute connaissance. Cf. DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », 196–197.

⁸²³ Cf. *De veritate*, q.3.a.3.ad9 : « Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum ; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas eius tantum ; sicut cum definimus bonum et naturam eius ostendimus : potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum ; hoc autem est, si consideratur in quantum est finis motus est operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum ».

⁸²⁴ Cf. HENRI PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 54.

Cependant, si l'intellect considère le bien en tant que bien, comme fin de la faculté appetitive, alors ce bien, contrairement au vrai, se trouve hors des limites de l'intellect. Il s'agit donc ici d'une connaissance pratique dans laquelle l'intellect s'oriente vers un bien, non pas sous l'aspect de sa propre perfection, le vrai, mais sous l'aspect du bien de la faculté appetitive⁸²⁵. En bref, l'objet de l'intellect pratique est le bien, qui est à la fois le principe de l'intellect pratique et la perfection de la volonté.

Après avoir vu ces distinctions fondamentales, il nous faut maintenant nous mettre à l'étude des principes fondamentaux et de la nature du discours spéculatif et pratique.

2.5.1. Les modes de procéder de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique

Jusqu'ici nous avons vu les différences entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ainsi que la distinction entre les différents types de connaissance pratique.

Dans ce qui suit nous tentons de présenter le mode dont l'intellect spéculatif et l'intellect pratique procèdent dans leur propre processus de connaissance⁸²⁶. Les « deux intellects » fonctionnent conformément à leurs habitus intellectuels. L'intellect spéculatif procède du composé au simple par résolution jusqu'à ce qu'il arrive à la réalité connue à « quod quid est ». Son mode d'intellection est résolutif ou analytique en identifiant les principes simples ou formels de l'objet considéré, ainsi définissant son genre et sa différence spécifique. L'intellect pratique procède du simple vers le complexe par composition ou synthèse en « synthétisant » les éléments constructifs de l'objet à mettre en opération ; autrement dit, il synthétise le mouvement de la faculté appetitive, l'intention et tout ce qui est nécessaire pour la réalisation ou pour l'opération de son objet⁸²⁷. Ou, parlant un peu plus techniquement, le mode compositif,

⁸²⁵ *ST*, I.q.79.a.11.ad2. : « Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile ; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut et speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus ».

⁸²⁶ Il est un peu regrettable que P. Labourdette ne résume que brièvement le mode de procéder du conseil, et en fait, c'est l'une des raisons pour laquelle nous nous appuyons plutôt sur les textes de Dolan et de De Monléon. Tout ce que nous lisons chez Labourdette est très court : toute recherche a pour point de départ un principe qui peut être premier dans la réalité ou pour la connaissance humaine. Dans le deuxième cas le principe peut être un fait existentiel, « le complexe », comme par exemple les effets connus (d'une cause encore inconnue). Ce type de connaissance procède d'un principe qui ne l'est que pour le connaissant (*quoad nos*) et avance un principe réel en soi (*quoad se*). Dans ce cas il s'agit d'une connaissance analytique ou résolutive. Cependant, si la connaissance part d'un principe qui est premier et dans la réalité et pour le connaissant, alors elle procède du simple vers le composé : dans ce cas cette connaissance est synthétique ou compositive. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 109.

⁸²⁷ « [...] quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus [...] tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse idest applicando universalialia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus.

procédant du simple au complexe, applique la connaissance (la forme) aux éléments « physiques », à la « matière »⁸²⁸. Cela signifie également que la connaissance de l'objet opérable (celui-ci déterminé par les opérations qui *peuvent*⁸²⁹ le mettre en existence) procède par des principes⁸³⁰ nécessitant et déterminant sa réalisation ou sa mise en existence. C'est un mode de connaissance compositif, qui a sa propre fin, le *finis scientiae*. Par contre, la connaissance formelle d'un objet non-opérable procède par les principes qui constituent la nature de cet objet non-opérable. Ces principes *constituants*, bien entendu, ne sont accessibles pour le connaissant que par abstraction, c'est-à-dire en séparant *secundum intellectum* de ceux qui ne sont pas séparables *secundum esse*. C'est ainsi que l'objet formel de la connaissance essentiellement spéculative fonde le mode résolutif de la connaissance⁸³¹.

Pour mieux saisir la racine de cette différence entre les deux modes de connaissance, cela vaut la peine de regarder ce que Jean de Saint Thomas dit par rapport à notre sujet. Les deux connaissances, écrit-il, sont nécessairement ramenées par l'abstraction à l'immatérialité de l'objet, par conséquent même leurs intelligibilités sont différentes car les deux intellections importent une différence générique de l'intellection. Plus précisément, ils diffèrent selon la raison d'objet intelligible, c'est-à-dire selon les diverses formes d'immatérialité ou d'abstraction, qui, dans les genres d'intellections, appartiennent à la nature, à l'essence de l'être intellectuel. Cette différence résulte du fait que, dans le cas de l'intellect spéculatif, l'objet n'est révélant que comme spéculable et il est atteint selon sa quiddité. Cette connaissance concerne donc la vérité en tant qu'abstraite de l'exercice *de son être*. Cependant, l'intellect pratique concerne l'objet selon son *exercice d'être et son exécution*. Autrement dit, la raison pratique regarde ce que la spéculative ne considère pas. En bref, l'abstraction d'objet est différente dans les deux modes de connaissance, comme l'immatérialité et l'intelligibilité diffèrent de leurs objets, étant donné que la raison essentielle de l'intelligibilité vient (*sumitur*) de l'immatérialité. Les deux modes dont il s'agit ici sont le mode résolutif et le mode compositif, également ramenables à l'immatérialité et à l'abstraction de l'objet, et ainsi à une intelligibilité différente.

Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. E converso autem scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia », *Super Sent*, I.3.n.4, p. 10.

⁸²⁸ Cf. *ST*, I.q.14.a.16.c. « [...] operabile enim est aliquid per applicationem formae ad materiam ».

⁸²⁹ « Peuvent » : comme nous l'avons déjà vu, la connaissance formellement (*virtute*) pratique en soi ne suffit pas à l'opération. Il lui faut que l'appétit soit suscité. Pourtant, de sa part, la connaissance formellement pratique est la condition nécessaire qui rend possible la mise en existence. Le reste dépend, pour ainsi dire, de la faculté appétitive.

⁸³⁰ La fin des principes de l'objet opérable consiste dans la mise en existence de cet objet.

⁸³¹ Cf. DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », *Laval théologique et philosophique*, 6.1., 1950, p. 9–62, [p. 19–20].

C'est pour cela que cette différence n'est pas seulement une différence de mode, mais une différence essentielle et formelle dans le genre d'intelligibilité⁸³².

Jusqu'ici nous avons essayé de cerner le mode de procéder de la connaissance spéculative et de la connaissance pratique, que Thomas distingue dans son commentaire sur *l'Éthique à Nicomaque*. La perfection de la connaissance spéculative consiste dans le connaître « quod quid est » (démonstration *propter quid*), tandis que la perfection de la connaissance pratique est atteinte dans la connaissance complètement pratique, lorsque la chose connue n'est pas seulement opérable, mais « opérée », réalisée actuellement (*in actu*). Ces perfections différentes offrent une compréhension plus précise de la différence entre les deux modes de connaissance. Cependant, il arrive qu'il attribue le mode résolutif de procéder à une intellection pratique⁸³³, ou l'inversement, le mode compositif à une connaissance dont le mode de procéder est résolutif. En effet, le but de Saint Thomas avec ce renversement est de faciliter l'étude et la compréhension de la question de l'opérable, c'est-à-dire l'acte humain⁸³⁴. Si tout cela a quelque importance, nous le préciserons dans ce qui suit.

2.5.2. Abstraction et séparation

Étant donné la complexité de la question du mode de procéder de ces deux types de connaissance, il nous faut clarifier comment les deux connaissances atteignent leurs objets⁸³⁵. En ce qui concerne la distinction de ces deux connaissances, Thomas parfois parle de la connaissance spéculative comme « in demonstrativis », et de la connaissance pratique « in iis quae fiunt propter aliquid » en soulignant que la fin dans le domaine de l'opérable joue le même rôle que le principe dans le domaine du spéculatif⁸³⁶. Mais les deux connaissances, malgré leur

⁸³² JOANNES A SAINT THOMA, *Cursus Theologici*, t. I. disp. 2.a.10.n.15., p. 507. « [...] practicum et speculativum important differentias intra genus intelligendi ; nam differunt secundum diversam rationem objecti intelligibilis, id est, secundum diversam immaterialitatem, seu abstractionem, quae ad rationem formalem, et essentialem intra genus intellectivum pertinet. Quod autem sic differant constat, quia objectum ut speculabile solum importat, et attingit objectum secundum rationem quidditatis suae, et eorum, quae quidditatem consequuntur, ideoque respicit veritatem abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum, ut stat sub exercitio existendi, et quantum ad ipsam executionem, ergo concernit id quod speculatio relinquit, et a quo abstrahit, ergo diversa est abstractio objecti unius, et alterius, et diversa immaterialitas, ergo et diversa intelligibilitas essentialiter quia essentialis ratio intelligibilitatis ab immaterialitate sumitur. Nec solum differunt penes diversos modos, scilicet uno modo resolutivo, altera modo compositivo ; nam isti modi necessario reducuntur ad diversam immaterialitatem et abstractionem obiecti [...] et consequenter ad diversam intelligibilitatem : ex hoc autem sumitur, non solum modalis, sed etiam essentialis et formalis differentia in genere intelligibili ».

⁸³³ C'est ce qui se passe par exemple dans le cas du conseil, l'une des étapes de l'acte humain, dont nous parlons dans notre chapitre consacré directement au « conseil ». Cf. *ST*, I-II.q.14.a.5.

⁸³⁴ Cf. DOLAN, « Resolution and composition in Speculative and Practical Discourse », p. 60.

⁸³⁵ DOLAN, « Resolution and composition in Speculative and Practical Discourse », p. 20.

⁸³⁶ *Super Phys.*, II,15.n5. : « Sic igitur patet quod in iis quae fiunt propter finem, eundem ordinem tenet finis, quem tenet principium in demonstrativis. Et hoc ideo quia etiam finis est principium, non quidem actionis, sed

différence, ont des aspects communs qu'il faut bien préciser pour comprendre leur fonction propre et le rôle du « conseil ou délibération » dans le processus de l'acte humain.

Saint Thomas approche la question à partir de la connaissance angélique. Dans un texte de la *Summa contra Gentiles* il souligne que cette connaissance n'est pas discursive⁸³⁷, par conséquent elle n'a pas besoin de division ou de composition pour connaître une réalité ; or, l'intellect angélique n'est pas en puissance par rapport à ce qu'il connaît naturellement⁸³⁸.

Quant à l'intellect humain, qui est postérieur aux choses (à connaître), il procède par mode discursif. Les objets de la connaissance humaine mesurent l'intellect qui, contrairement à l'intellection angélique, reçoit les espèces intelligibles à partir des choses connues. En conséquence, il est en puissance par rapport aux réalités connues, et c'est en abstrayant les espèces intelligibles des choses matérielles, en tant que celles-ci sont présentes dans l'imagination, qu'il commence à connaître la chose en question. Étant donné que les espèces intelligibles sont *a priori* par rapport à l'intellect humain, celui-ci en dépend, et sa fonction de connaissance commence par la sensation, liée à la matérialité. Or, la matière, et tout ce qui lui appartient, constitue le principe *d'inintelligibilité*. C'est pour cela que la connaissance sensible n'est intelligible qu'en puissance et ne sera en acte que par abstraction⁸³⁹. Thomas distingue deux modes de l'abstraction : l'abstraction formelle et l'abstraction totale⁸⁴⁰. L'abstraction,

ratiocinationis; quia a fine incipimus ratiocinari de iis quae sunt ad finem: in demonstrativis autem non attenditur principium actus, sed ratiocinationis; quia in demonstrativis non sunt actiones, sed ratiocinationes tantum. Unde convenienter finis in iis quae fiunt propter finem, tenet locum principii quod est in demonstrativis. Unde similitudo est utrobique; quamvis e converso se videatur habere propter hoc quod finis est ultimum in actione, quod in demonstratione non est ».

⁸³⁷ *SCG*, II.c.100.n.4.: « Species rerum intelligibiles contrarie ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus ; unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis : habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva ».

⁸³⁸ *SCG*, II.c.99.n.5. : « Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis: necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum ». Comme Dolan le remarque, la connaissance discursive signifie que l'intellect est en puissance par rapport des propositions concernant la chose à connaître. Mais dans le cas de l'intellection angélique ce n'est pas de la chose connue que l'intellect reçoit des espèces intelligibles, elles sont infuses en lui par Dieu, et ainsi il participe aux idées que Dieu crée. Cf. DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 21–22.

⁸³⁹ *ST*, I.q.85.a.1.c. : « Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata ».

⁸⁴⁰ Comme Van Riet le note, l'expression « abstraction totale » est due à Cajetan, et bien qu'elle ne soit pas la plus convenable, elle est généralement acceptée grâce à sa brièveté. Cf. VAN RIET, « La théorie thomiste de l'abstraction », p. 353–393. [p. 359]. Comme Cajetan dit : « [...] Distinguit quidem in abstractionem *totalem* et *formalem* : idest, qua totum universale abstrahit a partibus subiectivis ; et qua forma abstrahit a materia. Ponitque inter eas unicam differentiam : scilicet quod in totali, abstracti tantum conceptus remanet; in formali vero utriusque, scilicet abstracti et eius a quo abstrahitur [...] Et si vis diffuse has abstractiones videre, lege Commentaria nostra in *De Ente et Essentia*, in 1 quaestione. - Applicat vero ad divina, non secundum rem, sed secundum modum

dont le but est la conceptualisation (en vue de l'intellection) est une activité de l'intellect par laquelle il saisit, à partir d'une réalité sensible, certains aspects saisissables ou intelligibles. C'est ainsi que cet aspect jusqu'ici intelligible seulement en *puissance*, sera intelligible en acte. L'aspect universel (une essence) dégagé par l'intellect agent est « présenté » à l'intellect passif qui le formule en un concept intérieur.

L'abstraction formelle, qui correspond à la composition hylémorphique des créatures, signifie l'abstraction de la forme *de* la matière, et ainsi constitue la saisie de l'essence. L'abstraction totale, qui correspond à la composition du tout et de la partie, concerne l'abstraction de l'universel du particulier. Elle est la saisie d'un universel. Les deux modes d'abstractions sont résolutifs⁸⁴¹, toutefois cette affirmation nécessite certaines précisions.

Thomas lui-même n'utilise pas trop souvent l'expression « abstractio », et encore plus rarement en ce qui concerne les questions épistémologiques. C'est seulement après les œuvres de Cajetan que ce concept est devenu plus courant. Dans la *Prima Pars* de la *Somme* Saint Thomas dit que le mot « abstrahere » s'entend en deux sens. L'un est par mode de composition et de division, lorsque par exemple le connu n'est pas dans un autre, ou en est séparé. L'autre est par mode de considération simple et absolue, lorsqu'on considère un seul objet. Dans le premier cas, lorsqu'on sépare les objets de connaissance qui en réalité ne sont pas séparés, la connaissance peut se tromper. Dans le deuxième cas l'objet est considéré en soi : ici la connaissance ne peut pas errer⁸⁴².

Après ce raisonnement présentatif nous tentons de préciser ce que signifient la notion d'abstraction formelle et la notion d'abstraction totale, mais pour cela il nous faut d'abord distinguer deux concepts : l'abstraction et la séparation.

significandi, auctoritate utens Damasceni », *STOO*, t.4. *Prima pars cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad* q.40.a.3. II., p. 417.

⁸⁴¹ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 23–24.

⁸⁴² *ST*, I.q.85.a.1.ad1. « [...] Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis ; sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut in sensibilibus manifeste apparet. ». Dans son commentaire sur la Trinité de Boèce, saint Thomas dit que l'abstraction désigne l'intellection d'un élément du réel de telle façon qu'en même temps le connaissant ne considère pas les autres éléments avec lesquels ce réel ne fait qu'un. À proprement parler, l'abstraction est une activité de l'intellect, par laquelle il *pré-cise* deux concepts qui ne font qu'un dans la réalité même (par exemple l'humanité et l'homme : les deux concepts ne sont pas séparables *secundum esse*). Cf. *Super de Trinitate*, q.5.a.3. : « [...] intellectus distinguit unum ab alio dum intelligit, quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem ».

La théorie de connaissance que les gens adoptent, détermine largement leur point de vue, entre autres, sur la morale, sur la philosophie et sur l'anthropologie. Dans la conception épistémologique de Saint Thomas on voit qu'il distingue les différentes opérations de l'intellect. L'une est, ce qu'il appelle à la suite d'Aristote, l'intellection des invisibles, par laquelle l'homme connaît une chose telle qu'elle est. L'autre opération de l'intellect, consiste dans la composition et dans la division, l'intellect formule des concepts d'affirmation (ou négation). Thomas souligne que par rapport à ces deux opérations, il faut distinguer deux principes dans les choses : 1) celui qui concerne la nature de la chose connue, y compris même s'il s'agit d'un être complet ou d'une partie d'un tout ; 2) celui qui concerne l'être de la chose en question, constitué de l'union des principes⁸⁴³. Dans ce dernier cas l'intellect ne peut pas accomplir une abstraction véritable dans la chose connue unie en réalité, car cette abstraction désignerait alors une séparation dans l'être qui n'est pas possible dans l'être réel.

En ce qui concerne le premier cas, l'intellect peut accomplir une véritable abstraction, mais pas dans tous les cas. Le succès de l'abstraction nécessite de savoir si l'intellect connaît ou bien la quiddité de la chose, ou bien son acte (qui, à son tour dépend de la *forme* de la chose).

Si l'objet de la connaissance dépend par nature d'une autre chose (comme le pied dépend de l'animal, c'est-à-dire que sans celui-ci la notion de pied n'est pas saisissable, car le pied est une notion constitutive de la notion d'animal), alors la nature de cet objet n'est pas intelligible sans la chose dont il dépend. En revanche, si la nature de l'objet de la connaissance ne dépend pas d'une autre réalité, alors cet objet est « abstrayable » et connaissable en soi (quant à sa nature ou sa quiddité). Cette abstraction est possible dans les deux cas : si elles sont réellement séparées (p.ex. homme et pierre), ou bien si les deux « choses » sont unies dans la réalité (comme dans le cas des substances composées de la forme et de la matière).

En bref, l'intellection suit sa propre opération : si elle compose et divise, alors dans cette connaissance l'intellect distingue deux termes d'une telle manière que l'un n'est pas contenu dans l'autre. Lorsque l'intellection désigne la saisie de la quiddité de la chose connue, alors elle ne concerne que tel ou tel « objet » sans regarder un autre ou sa relation avec d'autres réalités.

⁸⁴³ Dans les êtres non-complexes l'esse n'est pas le fruit de l'union de principes constitutifs, mais il est concomitant à la nature de la chose même. Cf. *Super de Trinitate*, III.q.5.a.3.c.1: « Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III de anima duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus ».

Lorsque l'objet de l'intellection est réellement uni à une autre réalité, mais l'intellect le considère sans l'autre, alors cette opération intellectuelle s'appelle, à proprement parler, *abstraction*. Dans les autres cas l'opération d'intelligence est dite *séparation*⁸⁴⁴.

L'abstraction ne se réalise donc que dans le cas des termes réellement unis, soit dans le cas de la forme et de la matière, soit dans le cas de la partie et du tout. Les deux abstractions reflètent les termes concernés : abstraction formelle et abstraction totale.

2.5.3. Abstraction formelle et abstraction totale

L'abstraction formelle désigne donc une « praecisio ». Elle est fondamentale car c'est par elle que la connaissance humaine démarre. L'objet propre de l'intellect est le « quod est », tandis que l'abstraction formelle est la saisie d'un aspect formel intelligible de l'essence de la chose connue qui devient ainsi « objet formel » de la connaissance intellectuelle. Cependant, l'intellect lui-même est immatériel et il est en puissance par rapport aux espèces intelligibles de la chose connue. Cependant, l'imagination possède la nature des réalités matérielles connues par la connaissance sensible, qui, en raison de leurs conditions « matérielles », ne sont encore qu'en puissance⁸⁴⁵. Le problème se résume ainsi : bien que l'imagination possède une similitude actuelle de la chose connue, pourtant, l'intellect, qui est toujours en puissance par rapport aux similitudes déterminantes de la nature des choses sensibles, se caractérise déjà par une immatériabilité actuelle. La solution est obtenue par l'intellect agent, qui s'effectue sur la similitude présente dans l'imagination et qui par l'abstraction rend actuellement intelligible ce qui jusqu'ici ne l'était qu'en puissance. Le sujet de l'abstraction formelle est donc l'intellect agent qui saisit ce qui est intelligible dans les réalités sensibles, la nature entière de la chose connue, toute sa « quiddité, y compris ces principes »⁸⁴⁶. Quant à la quiddité il peut être utile d'ajouter que les espèces intelligibles acquises par l'abstraction sont dans l'esprit selon une certaine potentialité par rapport à leur connaissance parfaite. Autrement dit, ces « espèces » saisies attendent encore leur mise en proposition et en discours pour être comprises d'une

⁸⁴⁴ LOUIS-BERTRAND GEIGER, *Penser avec Saint Thomas d'Aquin, Études thomistes présentées par Ruedi Imbach*, Pensée Antique et médiévale, Éditions Universitaires de Fribourg, Suisse, Éditions du Cerf Paris, 2000, p. 142–144.

⁸⁴⁵ Comme Dolan le souligne un peu plus haut : « [...] materia autem propter debilitatem sui esse, quia est ens in potentia tantum, non potest esse principium agendi ». (*De veritate*, q.2.a.5.c.). Cf. DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 23.

⁸⁴⁶ Dire que l'intellect saisit la quiddité de la réalité connue, c'est dire qu'il a saisi sa définition : « Definitio enim notificat essentiam rei, quae non potest sciri nisi sciantur principia ». *In De Anima*, I. lect.1.n.10.

manière adéquate⁸⁴⁷, car les espèces, les quiddités saisies, contiennent leur propre définition. Sans la mise en proposition des espèces la connaissance humaine demeure en puissance et ne peut pas être considérée comme une vraie science⁸⁴⁸. En effet, la science a pour objet matériel la conclusion en tant que proposition dans laquelle on affirme un attribut sur le sujet ; son objet formel est la proposition connue par les principes.

L'abstraction totale désigne l'abstraction de l'universel *du* particulier afin d'en obtenir des concepts génériques ou spécifiques. Si elle concerne un individu, l'abstraction totale en fournit l'espèce ; si elle concerne une espèce, elle en fournit le genre auquel cette espèce appartient. Par l'abstraction totale le connaissant avance d'un concept plus particulier vers un concept plus universel⁸⁴⁹ de telle façon que l'intellect considère l'universel, le « tout » séparément des particuliers qui lui sont inférieurs ou subjectif et à la nature desquels ce « tout » appartient⁸⁵⁰. Cela signifie que ces aspects particuliers ne sont intelligibles que si ce « tout »

⁸⁴⁷ Cette mise en proposition se passe en mode compositif, car elle part du simple vers le complexe. Dolan ajoute que ce processus se situe au sein du discours par ou dans lequel le connaissant arrive de la connaissance d'une définition à la connaissance d'une conclusion. Cf. DOLAN, *Ibid*, p. 32. Puisque dans la connaissance humaine il y a un double processus discursif, la conclusion est connaissable de deux manières : a) successivement ; b) par causalité. Et évidemment, la première présuppose la deuxième car même si la connaissance humaine procède des prémisses à la conclusion, elle ne les considère pas à la fois. De plus, ce mode de discours procède du connu vers l'inconnu et celui-ci n'est pas connu dans le premier, mais à partir du premier. Le discours est terminé lorsque le second est connu dans le premier. Cf. *ST*, I,q.14.a.7.c. « In scientia enim nostra duplex est discursus. Unum secundum successionem tantum [...]. Alius discursus est secundum causalitatem : sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum [...]. Secundo discursus praesupponit primum : procedentes enim a principiis ad conclusiones, non simul utrumque considerant. [...] Discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod, quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo [...] et tunc cessat discursus ».

⁸⁴⁸ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 32–33. C'est ce que saint Thomas explique concernant l'intellection humaine : « [...] intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta a quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere vel dividere; et ex una compositione vel divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari ». *ST*, I,q.85.a.5.c.

⁸⁴⁹ Saint Thomas appelle cette abstraction « abstractio universalis a particulari ». Cf. Thomas Aquinas, *In Boet. De Trin.*, q.5.a.3. « Et ita sunt duae abstractiones intellectus : una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales ». Cf. GEORGES VAN RIET, « La théorie thomiste de l'abstraction », p. 353–393.

⁸⁵⁰ Nous n'entrons pas dans les détails, mais dans un texte un peu subtil saint Thomas résume l'essence de l'abstraction de l'universel du particulier : « [...] multa sunt coniuncta secundum rem, quorum unum non est de intellectu alterius : sicut album et musicum coniunguntur in aliquo subiecto, et tamen unum non est de intellectu alterius, et ideo potest unum separatim intelligi sine alio. Et hoc est unum intellectum esse abstractum ab alio. Manifestum est autem quod posteriora non sunt de intellectu priorum, sed e converso: unde priora possunt intelligi sine posterioribus, et non e converso. Sicut patet quod animal est prius homine, et homo est prius hoc homine (nam homo se habet ex additione ad animal, et hic homo ex additione ad hominem); et propter hoc homo non est de intellectu animalis, nec Socrates de intellectu hominis: unde animal potest intelligi absque homine, et homo absque Socrate et aliis individuis. Et hoc est abstrahere universale a particulari », *Super Phys.*, I.2.lect.3.n.3.

est inclus dans leur définition. Par conséquent, l'abstraction totale ne formule qu'un seul concept, un concept « universel » dont l'unité n'est que logique. L'abstraction totale sépare donc les aspects « spécifiants » de son objet⁸⁵¹.

Pour résumer ce que nous avons dit jusqu'ici de l'abstraction : l'objet de l'abstraction formelle est actuel, intelligible, saisissable et distinct, tandis que l'abstraction totale produit la potentialité, l'inintelligibilité et la confusion. Plus un objet est considéré par l'abstraction formelle, plus il est « abstrait », plus il est intelligible *in se* ; tandis que plus l'objet considéré par l'abstraction totale est « abstrait », plus il est en puissance et donc moins il est intelligible, et c'est *seulement* « quoad nos » qu'il est plus connaissable⁸⁵².

Nous avons dit que l'abstraction totale, qui fonctionne également par mode résolutif, produit la « confusion ». Cela veut dire que l'abstraction totale s'adapte à l'intellection humaine. Les aspects d'un objet que l'homme connaît sensiblement, en eux-mêmes sont plus intelligibles pour les intellects supérieurs à l'homme. Ces aspects sont moins intelligibles ou inintelligibles seulement « quoad nos » et non pas *in se*. L'abstraction totale, en abstrayant de son objet les aspects « spécifiants », les abstrait en même temps de leur intelligibilité *in se* et les rend « quoad nos » plus intelligibles dans leur universalité. De ce point de vue ce « tout » est potentiel car il contient les aspects abstraits en puissance. L'expression « confusion » signifie cette potentialité en s'opposant à l'expression « composé », qui, à son tour, contient ses parties actuellement, en acte. L'objet, considéré par l'abstraction totale, se comporte comme un genre qui ne contient pas ses différences spécifiques. Ce raisonnement explique pourquoi l'abstraction totale fonctionne par mode résolutif, car elle avance des singuliers, qui sont plus complexes et moins intelligibles « quoad nos » vers un universel, qui est plus simple et plus intelligible « quoad nos »⁸⁵³.

L'abstraction totale, dit Dolan, est la condition de la connaissance humaine, qu'elle soit spéculative ou pratique, intellectuelle ou sensible, car l'intellect humain procède de la puissance à l'acte. Ce pour cela que l'abstraction totale accompagne toujours l'abstraction formelle, d'où émerge un discours typiquement humain, la détermination, par laquelle la connaissance humaine avance de la connaissance de l'universel vers la connaissance plus spécifique. C'est par l'ordre de la détermination que l'homme passe de la connaissance « in genere », (pendant

⁸⁵¹ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 25–26.

⁸⁵² DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 26.

⁸⁵³ Du point de vue du plus intelligible *in se*, le connaissant procède du plus connaissable, du plus déterminé vers le moins connaissable et qui est plus en puissance. De ce point de vue l'abstraction totale fonctionne par mode compositif. Cf. DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 27.

laquelle les différences constitutives de son objet n'étaient connues qu'en puissance) à la connaissance des espèces, des différences spécifiques.

Le point central de l'ordre de détermination est l'opposition. Celle-ci se trouve d'une part entre ce qui est plus connu « quoad nos » et ce qui est plus connu *in se*, d'autre part entre ce qui est plus certain « quoad nos » et ce qui est plus certain *in se*. En effet, plus quelque chose est connaissable *in se*, plus il est connaissable naturellement. Et autant un être est connaissable naturellement, autant il a de l'être, et plus il est en acte, plus il est connaissable. L'intellect humain, qui procède en passant de la puissance à l'acte, connaît d'abord ce qui est en puissance, par conséquent, il connaît son objet dans une certaine confusion. C'est de cette manière que l'homme connaît les universels qui englobent leurs espèces en puissance, et d'une manière indistincte. L'ordre de la démonstration procède donc du confus vers le distinct. Étant donné que l'ordre de la détermination procède vers le concret, il faut encore clarifier, si cet ordre procède par mode résolutif ou par mode compositif⁸⁵⁴.

Pour répondre à cette question, Dolan distingue deux aspects : 1.) Du point de vue de ce qui est plus connu *in se*, l'ordre de détermination procède du confus, de ce qui est en puissance vers une connaissance plus spécifique. De ce point de vue l'ordre de la détermination procède du complexe vers le simple, donc par mode résolutif, non pas *stricte dictum* mais au sens large. 2.) Du point de vue du *mode* de la connaissance humaine, c'est-à-dire considérant l'ordre de détermination proprement dit, alors il procède de ce qui est plus simple « quoad nos » vers ce qui est plus connu *in se* (et moins connaissable « quoad nos »). Ainsi conçu, l'ordre de détermination procède par mode compositif, non pas *stricte dictum*, mais généralement entendu⁸⁵⁵.

Résumé

Pour résumer en bref la nature du discours spéculatif et du discours pratique et montrer leur importance par rapport au conseil dans l'acte humain, nous pouvons dire ce qui suit :

La connaissance spéculative et la connaissance pratique se déterminent et se distinguent avant tout selon leur mode de procéder et selon leurs objets propres. Selon leur mode de procéder : 1) la connaissance spéculative procède par mode résolutif ou analytique, du complexe vers le simple ; sa fin est le pur « connaître » (connaître l'objet immatériellement saisi par l'intellect spéculatif) ; son objet est le vrai, l'être ; 2) la connaissance pratique procède

⁸⁵⁴ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 29.

⁸⁵⁵ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 29–31.

par mode compositif ou synthétique, du simple vers le complexe ; sa fin est l'opération, et en tant qu'opérable celle-ci est en même temps son objet propre.

Cependant, comme nous allons encore le voir par rapport à la question du conseil, Saint Thomas attribue le mode compositif non seulement à la connaissance parfaitement ou complètement (*perfective seu completive*) pratique, mais également à la connaissance virtuellement (*in virtute*) ou formellement pratique. Les deux modes de la connaissances pratique ont pour objet propre l'opérable dont elles reçoivent leurs espèces. Cet objet est donc spécifiant. Nous avons montré également que la connaissance formellement pratique considère le bien en tant que bien, désirable à poursuivre. Pourquoi une telle affirmation est-elle importante ? Parce qu'ici se manifeste le fait que l'appétit, capable de passer à l'acte, est déjà présent dans la connaissance formellement pratique. Cette connaissance dépasse, pour ainsi dire, le seuil de l'intellect. Ce point est crucial pour cibler l'objet moral car il englobe non seulement la nature de l'intellect, mais également le rôle et l'importance de l'affectivité de la volonté⁸⁵⁶. En effet, comme Pichette le souligne, l'objet n'est opérable que s'il suscite l'appétit, et c'est pour cela que l'intellect le considère à la fois comme son objet et comme l'objet de la volonté. Cet objet, l'opérable, saisissable uniquement dans et par la connaissance compositive ou synthétique, entame une connaissance inséparable de la bonté et de la nature de l'appétit du connaissant. Or, la connaissance pratique de l'objet se réalise lorsque le connaissant sait « la composition [i.e. *qualiter posset fieri*] à faire pour qu'il soit »⁸⁵⁷. Autrement dit, le discours pratique est une opération de la raison au service de l'appétit rationnel : en effet, la raison agit en vue d'une fin qui n'est pas tant la sienne que celle de la volonté. Cette fin, l'opérable, saisie comme bien par la volonté, est le principe du discours pratique, mais elle ne se trouve ni dans l'intellect, ni dans la volonté, mais bien plutôt dans la chose saisie, qui, en tant que bien opérable, suscite la volonté jusqu'ici en puissance par rapport à l'opération. C'est pour cela que le discours pratique est, pour ainsi dire, une double conclusion⁸⁵⁸ : le jugement pratique et l'élection. Cependant, l'élection en soi ne perfectionne pas encore la volonté, car celle-ci atteint

⁸⁵⁶ Cf. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 56–57.

⁸⁵⁷ Cf. PICHETTE, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », p. 63.

⁸⁵⁸ Saint Thomas précise comment l'élection peut être dite conclusion. En effet, le discours pratique termine par deux conclusions : l'une est le jugement pratique sur ce qui a été délibéré ; l'autre est l'élection, mais elle ne peut être appelée conclusion que par similitude. Or, dit l'Aquinate, de même que dans l'ordre spéculatif le dernier point est la conclusion, de même dans l'ordre pratique on s'arrête en dernier à l'opération. Cf. *De veritate*, q.22.a.15.ad2. : « [...] practicae inquisitionis est duplex conclusio : una quae est in ratione, scilicet sententia, quae est iudicium de consiliatis; alia vero quae est in voluntate, et huiusmodi est electio: et dicitur conclusio per quamdam similitudinem, quia sicut in speculativis ultimo statur in conclusione, ita in operativis ultimo statur in operatione ».

sa perfection par la possession réelle de son objet. Elle nécessite donc l'*imperium*, lieu propre de la perfection de la vertu de prudence. Or, la prudence est le lieu de rencontre de l'universel et du singulier, et c'est en son acte propre, l'*imperium* qu'on peut saisir le caractère compositif du discours pratique : l'ordonnance de la forme à la matière. Néanmoins, souligne Dolan, il faut faire attention de ne pas perdre de vue que l'*imperium* en vue de l'exécution de l'acte est conditionné par l'élection (précédé par l'intention et le consentement), c'est-à-dire par l'intervention actuelle de la volonté⁸⁵⁹.

Pour conclure : le raisonnement concernant l'opérable atteint sa perfection par un certain mode de connaissance résolutive ; ou, pour ainsi dire, le discours pratique participe, d'une certaine manière, au mode résolutif de connaissance. En effet, lorsque la raison cherche les causes de l'agir, d'amener son objet à l'existence, l'opérable, alors elle cherche le simple par la relation complexe entre la fin et son effet⁸⁶⁰. De la part de l'ordre spéculatif il y a une certaine résolution ou analyse qui peut être attribuée au discours pratique. Cette résolution n'est pas identique à la résolution de la connaissance spéculative (démonstrative), mais il s'agit du mode résolutif de connaissance qui peut se trouver même dans le processus de recherche des quiddités : d'où l'adage scolastique : « quod est ultimum in resolutione, est primum in compositione »⁸⁶¹. Bien entendu, les deux expressions, résolutif et compositif, ont différentes significations selon qu'elles sont appliquées à l'ordre spéculatif ou à l'ordre pratique : le mode résolutif, *au sens large*, se trouve dans le discours pratique lorsque la ratiocination avance de la fin-comme-effet vers les moyens (considérés comme les causes de la fin visée). Et on peut parler du mode compositif *au sens large* aussi bien dans le cas de l'ordre spéculatif que dans le cas de l'ordre pratique : tout discours, qui avance du simple vers le complexe, de la cause vers l'effet, est, d'un certain point de vue, en mode compositif⁸⁶². Néanmoins le mode compositif nécessite la volonté, ou probablement il est plus exact de dire, qu'il atteint sa vraie nature, sa « perfection » lorsque la volonté intervient actuellement sur l'opérable en vue de l'amener à

⁸⁵⁹ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 60–61. Le P. Pinckaers tient la même position. Il dit que dans le processus de l'acte humain les interactions de la raison pratique et de la volonté sont inséparables l'une de l'autre : leurs actes « sont intérieurs les uns aux autres et forment ensemble une seule et même action dont ils sont les principes complémentaires ». La raison pratique, continue-t-il, donne à l'acte humain son existence, tandis que la volonté lui donne son essence : le parallélisme de la raison pratique et de la volonté au cours de l'acte humain est l'aboutissement « d'une coupe analytique pratiquée par la raison sur cet organisme vivant ». Cf. PINCKAERS, p. « Renseignements techniques », p. 417. In Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique, Les actes humains*, q.6–17, Cerf, 1997.

⁸⁶⁰ Bien sûr, c'est une vue « large » du mode résolutif de connaissance, car, *stricte dictum*, selon leurs objets, les deux modes de connaissance s'opposent. DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 59.

⁸⁶¹ DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 59.

⁸⁶² DOLAN, « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 61–62.

l'« existence ». Dans ce processus, la vertu de prudence reçoit une place et un rôle éminents, car, comme nous l'avons déjà souligné, elle est le carrefour de l'universel et du particulier.

Le P. Labourdette a cultivé une morale de la prudence, avec toute sa profondeur et sa complexité. Dans les paragraphes suivants nous présenterons sa propre conception de la morale en cherchant son idée sur l'agir moral⁸⁶³.

3. Les actes humains chez Labourdette

3.1. Spécification des actes moraux avant et chez Saint Thomas

Il peut être surprenant de dire que la pensée de Saint Thomas sur la différence spécifique des actes humains s'est développée pendant les années de sa carrière. Au début, bien que non pas sans des signes d'originalité, il suivait de plus près ses prédécesseurs, comme Pierre Lombard et Saint Albert le Grand, mais avec le temps, il a élaboré sa propre position, distincte et subtile, dans laquelle on trouve des idées uniques en leur genre⁸⁶⁴. Cet aspect de développement dans la morale de Saint Thomas n'est pas un sujet souvent traité. Il y a deux études plus connues sur cette question : l'une, déjà mentionnée, est celle de J. Pilsner, *The Specification of Human Action in St Thomas Aquinas* (2006) – cette œuvre est autant connue parmi les théologiens que chez les philosophes moraux. L'autre étude est celle de J. Romiti, *De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus Sancti Thomae Aquinatis*, (1949)⁸⁶⁵, plus connu chez les théologiens, et parmi eux surtout chez les moralistes. Il y a une troisième étude, moins connue, de la plume de J. Ramirez *De actibus humanis, In I-II Summae theologiae divi Thomae expositio QQ.VI-XXI* (1972), qui, dans un parcours à partir d'Abélard jusqu'à Saint Thomas, résume non seulement la position des prédécesseurs de Saint Thomas par rapport à notre sujet actuel, mais souligne la réponse qu'il leur a donnée. Puisque le Père Pinckaers nous a laissé son propre parcours historique jusqu'à Saint Thomas⁸⁶⁶, nous ne résumerons ici que les points les plus pertinents des prédécesseurs de l'Aquinate. Puis nous montrerons en grandes lignes

⁸⁶³ Cf. PINTO DE OLIVEIRA, « La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette », p. 267–292.

⁸⁶⁴ Comme le P. Deman le note concernant Aristote, l'un des sources de la morale de l'Aquinate : « la docilité de saint Thomas n vas pas sans critique, fût-il fort discret sur ses correction ». THOMAS DEMAN, *Renseignements techniques*, in : Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La prudence*, II–II.q.47–56., Troisième édition mise à jour par Jean-Pierre Torrell, Éditions de la Revue Thomiste, Cerf, Paris, 2006, p. 413.

⁸⁶⁵ Cette étude est une partie d'une thèse soutenue à la *Pontificia Università Gregoriana*, qui, comme son titre l'indique, traite du processus de développement de l'enseignement de saint Thomas sur l'acte humain. Il s'agit d'un travail très détaillé, dont certaines parties fournissent la base des études ultérieures. La manière dont l'auteur établit et distingue les étapes de l'acte humain, est repris par exemple d'abord par WESTBERG, *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, p. 119–120, et puis, après Westberg par plusieurs théologiens.

⁸⁶⁶ Cf. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. 20–66.

l'évolution de la position de Saint Thomas, et nous nous concentrerons, comme le fait le P. Ramirez, avant tout sur la question de la spécification des actes moraux.

3.1.1. La spécification des actes humains avant Saint Thomas – Aperçu

Le P. Pinckaers montre dans son étude historique de la doctrine sur l'agir moral⁸⁶⁷ qu'une certaine base théologique a été déjà fournie par les *Sentences* de Pierre Lombard et ensuite par Saint Albert le Grand et Saint Bonaventure qui, comme Saint Thomas lui-même, écrivirent leur propre commentaire sur les *Sentences*⁸⁶⁸. Bien sûr, ce n'est pas avec eux que la problématique vit le jour, elle avait été déjà traitée par les auteurs grecs, bien que ce ne soit pas aussi profondément et non plus avec le même intérêt que chez les auteurs chrétiens.

Jusqu'à Saint Thomas la position générale concernant la spécification des actes moraux était la suivante : les actes humains en eux-mêmes sont moralement indifférents, et leur moralité n'était tenue que pour accidentelle. La raison en est que les deux aspects de l'acte humain, l'acte extérieur ou impéré et l'acte intérieur ou impérant n'était qu'accidentellement juxtaposés l'un à l'autre. C'est-à-dire que l'acte humain, en soi, extérieurement considéré, est indifférent, il reçoit sa qualité morale de l'intention ou de sa finalité : si celle-ci est bonne, l'acte sera bon, si elle est mauvaise, l'acte sera moralement mauvais⁸⁶⁹. Ramirez souligne que bien que Pierre Lombard n'ait pas accepté cette position, et qu'il ait reconnu l'existence d'actes humains *per se* bons ou mauvais, il n'expliqua pas comment ils se différencient spécifiquement⁸⁷⁰. Ses successeurs, surtout au 13^e siècle, ont essayé de donner une solution.

Selon Alexandre de Halès la distinction *per se* entre la bonté ou la malice des actes humains ne constitue pas une différence essentielle. Elle est plutôt prise d'un accident, d'une propriété inséparable de l'acte qui ainsi le distingue moralement, mais pas intérieurement ou essentiellement. Les moralités, bonne et mauvaise, ne s'opposent pas ; il faut plutôt considérer le mal comme une privation⁸⁷¹.

Albert le Grand, de son côté, distingue l'ordre physique et l'ordre moral des actes humains. Considérée selon l'ordre physique, la différence du bien et du mal des actes humains n'est qu'accidentelle. Cela montre bien qu'il n'accepte pas la conception selon laquelle l'acte

⁸⁶⁷ PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, *Ibid.*

⁸⁶⁸ PINCKAERS, « Notes explicatives », p. 155.

⁸⁶⁹ C'était la position d'Abélard (*Ethica*, ML, 178, c. 638–650) et Hugo de Saint Victor (*De Sacramentis*, lib. II., Pars 14, ML, 176, c. 550–551).

⁸⁷⁰ JACOBUS M. RAMIREZ, *De actibus humanis*, In *I-II Summae theologiae Divi Thomae expositio (QQ.VI–XXI)*, vol.4., Edición de las Obras Completas de Santiago Ramirez, ed. Victorino Rodriguez, Madrid, Instituto de Filosofía, Luis Vives, 1972. p. 528.

⁸⁷¹ RAMIREZ, *De actibus humanis*, *Ibid.*, p. 529.

humain est en soi, selon sa nature, indifférent, mais bon ou mauvais selon son genre moral⁸⁷². En effet, dit Saint Albert, dans l'ordre physique tous les actes sont indifférents, mais cette catégorie est hors du genre moral. Il est donc inutile de parler des actes considérés dans leur ordre physique comme moralement indifférents. Saint Albert considère les actes extérieurs selon l'ordre moral naturel et surnaturel ou théologal. Dans le premier cas il distingue les actes bons, mauvais ou indifférents, non seulement selon leur espèce, mais également dans leur être concret et individuel. Par contre, dans l'ordre théologal il n'y pas d'actes indifférents, car à ce niveau-là l'acte est ou bien méritoire, ou bien déméritoire.

Saint Bonaventure, de son côté, distingue la bonté et la malice physique et morale. La qualité morale est le caractère propre de l'acte humain délibéré⁸⁷³. Similairement à Saint Albert, il distingue les actes extérieurs délibérés non seulement selon leur espèce bonne, mauvaise ou indifférente, mais aussi en tant qu'actes concrets. Dans l'ordre physique Saint Bonaventure n'accepte la différence essentielle que dans le cas des actes extérieurs. Bien sûr, Bonaventure ne considère pas le mal comme une propriété de l'acte délibéré, pourtant, dit-il, le mal, d'une certaine manière, tient à l'acte inséparablement⁸⁷⁴. Il n'accepte pas que la moralité soit un genre différenciable selon la bonté ou la malice, car le mal ne peut pas constituer une différence spécifique dans le genre, sinon par une certaine réduction⁸⁷⁵. Le bien et le mal ne s'opposent que d'une manière privative, et non pas comme des contraires⁸⁷⁶. La position de Bonaventure est donc très proche de celle d'Albert le Grand et d'Alexandre Halès. Plus tard Duns Scot, les disciples de son école, Vazquez et partiellement Suárez, ont suivi cette ligne, bien que Saint Thomas ait formulé sa propre position que nous résumons ci-dessous.

3.1.2. L'évolution de Saint Thomas sur la spécification des actes humains

Dans ce court paragraphe, consacré au développement de la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la spécification des actes moraux nous traitons uniquement de cette évolution sans entrer dans les détails. Nous donnerons plus bas une présentation minutieuse de son enseignement définitif sur l'acte humain, ses étapes et sa spécification. Les actes humains, dans les œuvres de Saint Thomas, sont les moyens par lesquels l'homme se porte vers sa fin ultime. Étant donné que le point central de sa morale est la béatitude, la fin ultime de l'homme, on retrouve dans

⁸⁷² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *II Sent*, d.40.a.3.ag2, sc., t. 27, p. 631a.

⁸⁷³ S. BONAVENTURA, *in II Sent*, d.41.a.1.q.1., Edit. cit t. II, p. 937–938.

⁸⁷⁴ S. BONAVENTURA, *in II Sent*, d.41.a.1.q.2., p. 940–941.

⁸⁷⁵ S. BONAVENTURA, *in II Sent*, d.41.a.1.q.2.ad4, p. 941.

⁸⁷⁶ Cf. *Ibid*, a.1.q.2.arg.4.cs., p. 940., ou encore: d.34.a.2.q.3., p. 815–816.

ses œuvres cette question sous différents points de vue. Ses questions sur l'acte humain varient non seulement selon sa propre approche, mais en même temps selon les interlocuteurs avec qui il discute et à qui il répond ou offre une solution.

Dans son analyse, concernant l'évolution doctrinale de Saint Thomas, Ramirez distingue deux périodes : avant et dans la *Prima Secundae* (1271). Évidemment, bien que moins systématiquement, Saint Thomas parle des actes humains dans ses œuvres antérieures. Nous retrouvons ces questions, entre autres, dans son *Commentaire des Sentences* du Lombard, dans le *De Malo*, dans la *Summa contra Gentiles*, etc⁸⁷⁷.

Dans le *Commentaire des Sentences*, alors qu'il n'était encore qu'un jeune théologien, il montre déjà une certaine originalité par rapport à ses prédécesseurs⁸⁷⁸. Lui aussi, il distingue l'ordre physique ou naturel et l'ordre moral des actes humains. Dans le premier, il ne reconnaît que le bien et le mal, étant donné qu'ils s'opposent par privation, l'intermédiaire n'a pas de lieu d'être. La différence entre les actes bons et mauvais ainsi considérée n'est qu'accidentelle. Cependant, dans l'ordre moral, il distingue l'acte bon, l'acte mauvais et l'acte indifférent, réservant la possibilité d'exceptions.

Ramirez souligne quatre nouveautés par rapport à ses prédécesseurs que Saint Thomas introduit dans l'analyse de la spécification des actes humains. La première consiste dans l'opposition générique entre le bien et le mal. Cette opposition, nous l'avons vu, se trouve également chez ses prédécesseurs, mais à leur encontre, chez Thomas cette opposition générique ne s'explique ni par une *oppositio in genere*, ni par une *oppositio privativa*. Or, d'une part, la privation exclut l'intermédiaire, d'autre part, tous les théologiens acceptaient l'existence des actes indifférents, mais ceux-ci ne s'expliquent pas par la privation. C'est pour cela que Thomas rend compte de l'opposition entre le bien et le mal par l'expression *oppositio contrarietatis*. En effet, les « choses » qui s'opposent par contrariété appartiennent *par*

⁸⁷⁷ En ce qui concerne la datation des œuvres de saint Thomas, le P. Ramirez les range selon les connaissances historiques de son époque. C'est-à-dire que selon ses sources le *De malo* remonte à 1263-1268, tandis que la *Prima Secundae*, il le date circa 1266-1270). Dans le cas de cette dernière il s'appuie sur Mandonnet et Grabmann, dans le cas de *De malo* il ne les mentionne pas, mais on peut supposer les mêmes sources. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 525-526. Hors des œuvres de Ramirez, dans la datation des œuvres de saint Thomas nous nous appuyons sur la recherche de J-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015, p. 429-484. Selon le P. Torrell la question 2 du *De malo* a été composé – probablement – en 1270, tandis que la *Prima Secundae* est datée de 1271. Néanmoins, à notre avis, malgré la différence presque négligeable de la datation de ces deux œuvres, le *De malo*, d'un certain point de vue, s'avère être une œuvre plus mature. En effet, le *De malo* est moins didactique, il suppose des connaissances plus profondes en philosophie et en théologie.

⁸⁷⁸ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 530.

définition au même genre. La moralité est donc un certain genre par rapport à une certaine bonté ou malice⁸⁷⁹.

La deuxième nouveauté de Saint Thomas, que Ramirez appelle « *innovatio quantum ad rem dividendam* »⁸⁸⁰, est encore plus définitive : la distinction des actes en bons, mauvais ou indifférents ne concerne pas les seuls actes extérieurs, mais encore plus les actes intérieurs, les actes élicites de la volonté. Puisque l'acte moral est un acte élicite, distinguer les actes intérieurs de la volonté, c'est les distinguer en tant qu'actes moraux⁸⁸¹.

La troisième nouveauté introduit par Saint Thomas est la division du genre qu'il considère non comme une distinction accidentelle du bien et du mal qui appartiennent au même genre, mais essentielle et spécifique, bien qu'il n'applique pas cette distinction de la même manière à l'acte extérieur ou impéré et à l'acte intérieur ou impérant de la volonté. Cette distinction s'explique par le fait que l'acte intérieur appartient *per se* et essentiellement au genre moral, par conséquent il est essentiellement divisé en bien ou en mal, qui se comportent comme des différences essentielles directement posées dans le genre moral. Cependant, l'acte extérieur n'appartient pas directement et *per se* au genre moral, mais uniquement par accident et « reductive » en tant qu'il se situe sous l'acte intérieur de la volonté qui l'impère. Autrement dit, les actes extérieurs ne se distinguent pas spécifiquement en bien ou en mal, mais uniquement par accident, en tant qu'ils appartiennent au genre moral, c'est-à-dire en tant qu'actes volontaires⁸⁸². En bref, les actes intérieurs de la volonté se distinguent donc

⁸⁷⁹ Comme nous le verrons plus tard, Labourdette, dans son analyse de la spécification des actes humains, applique également cette distinction qu'on retrouve rarement chez les autres auteurs.

⁸⁸⁰ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 531.

⁸⁸¹ Pour être clair, il faut souligner que saint Thomas, dans le domaine des actes délibérés, concrets – et c'est la quatrième nouveauté dans son étude – ne reconnaît que les actes moralement bons ou moralement mauvais et nullement à proprement parler les actes moralement indifférents. Les actes dits indifférents, qui découlent pourtant d'une certaine imagination soudaine, comme le frottement de la barbe, ne sont méritoires que si l'agent a la grâce. Cf. *Super Sent.*, II, d.40.q.1.a.5.c. : « Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est: humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur: quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quae consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis, sicut confricatio barbae, et aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur, indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili: sed tamen actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis efficaciae merendi nisi in eo qui gratiam habet ».

⁸⁸² Cf. *Super Sent.*, II, d.40.q.1.a.1.c. « [...] quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentialia differentiae in genere moris. Sciendum est autem, quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter: vel per se, ut ea quae per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris: vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quae per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentialia generis: quae vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent [...]. Et [...] hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est; ideo ipsi actus voluntatis, qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentialia: actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris

spécifiquement en bien et en mal comme des différences essentielles, tandis que les actes extérieurs, dans leur genre moral, sont ramenés aux actes élicites, et ils se différencient spécifiquement de la même manière dont ils sont volontaires, c'est-à-dire accidentellement. C'est ainsi que le bien et le mal s'opposent par contrariété, ce qui n'est possible qu'entre les êtres qui appartiennent au même genre. Il y a donc des différences essentielles qui divisent les genres.

La quatrième nouveauté, que nous avons déjà mentionnée, est que Thomas n'accepte pas l'existence d'actes concrets, individuels moralement indifférents ni au niveau naturel (sauf les actes non-délibérés), ni au niveau supranaturel⁸⁸³.

Dans la *Summa contra Gentiles*, bien qu'il n'y parle des actes humains que généralement, Saint Thomas tient la même position avec une précision qui fait encore une différence et s'ajoute à ces nouveautés. En effet, dit-il, le mode par lequel le bien et le mal diffèrent convient aussi bien à l'acte élicite qu'à l'acte impéré en tant qu'ils appartiennent au même genre moral. Ce mode de différenciation des actes est applicable non seulement aux actes impérés, comme le faisaient les prédécesseurs du *Magister*, et non seulement aux actes intérieurs de la volonté, mais aussi en général aux actes moraux ou délibérés, en tant qu'ils relèvent à la fois de l'extérieur et de l'intérieur⁸⁸⁴. C'est dans la *Summa contra Gentiles* que Thomas achève sa doctrine sur la question de moralité générique des actes ; idée dont les racines se voyaient déjà dans le deuxième livre de son commentaire sur les *Sentences*.

Le *Quaestiones disputatae de malo* est l'œuvre où Saint Thomas change sa position par rapport aux différences spécifiques des actes humains. Dans la question 2 il traite du mal moral de l'acte humain entier et ici se trouve une double innovation. Tout d'abord, la différence spécifique du bien et du mal dans les actes impérés est plus clairement élaborée. Les racines de ses innovations étaient déjà décelables dans son commentaire de *Sentences*, pourtant, il semble qu'il ne voulait pas abandonner la formulation classique, il a plutôt accordé la formule classique à sa propre pensée⁸⁸⁵. Selon la première, l'acte extérieur n'appartient au genre moral qu'accidentellement, et ainsi la différence spécifique du bien et du mal en lui est accidentelle et, pour ainsi dire, surajoutée. Selon la deuxième, qui est sa propre approche, l'acte extérieur n'appartient au genre moral que matériellement. Son raisonnement est le suivant : un acte

per accidens, secundum scilicet quod sunt a voluntate imperati; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent ».

⁸⁸³ *Super Sent.*, II. d.40.q.1.a.5.c. Par cette position saint Thomas s'oppose également à Albert le Grand et à Saint Bonaventure. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 532.

⁸⁸⁴ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 533.

⁸⁸⁵ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 533.

humain peut être dit bon de deux manières : formellement et matériellement, ou *per se et per accidens*. Considéré formellement, l'acte reçoit sa forme de son objet, l'acte est bon si son objet est bon. Et puisque le bien est l'objet propre de la volonté, l'acte ne peut être dit bon qu'en tant qu'acte de la volonté. Matériellement considéré, l'acte est bon s'il correspond à la faculté opérative, bien que son objet ne soit pas bon sous la raison de bien. D'où il suit que la volonté impère l'acte des autres puissances en tant que leurs actes correspondent matériellement à la raison de bien, qui est l'objet de la volonté. De ce point de vue les actes impérés reçoivent quelque chose de la bonté formelle, et ainsi ces actes sont méritoires. Néanmoins, conclut Saint Thomas, cette bonté est hors de la raison proprement dite de l'acte considéré selon son espèce. Or, il arrive qu'un acte d'une puissance non-appétitive soit bon en raison de la bonté de la volonté, mais ne le soit pas considéré en son genre propre⁸⁸⁶.

De cette approche formulée encore dans les *Sentences*, plus tard Thomas ne retient que sa propre conception et il abandonne la formulation classique. Dans la question 2 du *De malo*, où il parle du péché, dans la réponse donnée au 5^e argument il dit que le mal se trouve non seulement dans l'acte intérieur, mais aussi dans l'acte extérieur, non pas accidentellement mais matériellement. Dans ce raisonnement Thomas souligne d'abord que la raison d'un autre se comporte par rapport à cet « autre » comme la forme à la matière. Puisque dans l'acte de la volonté la fin est la raison de ce qui conduit à la fin (*id quod est ad finem* – le « moyen »), et « ce qui conduit à la fin », ayant pour raison d'être voulu pour la fin visée, il se comporte par rapport à cette fin comme la matière à sa forme. C'est parce que l'acte intérieur se comporte comme forme par rapport à l'acte extérieur, que l'acte extérieur est bon ou mauvais moralement, car, lui, à son tour, se comporte comme matière vis-à-vis de la forme⁸⁸⁷. Il sera peut-être utile de souligner ici l'importance du terme « matière ». Il ne s'agit pas ici d'une réalité matérielle.

⁸⁸⁶ *Super Sent, III*, d.23.q.1.a.4.sol.qc.1.c. : « Contingit autem aliquem actum dici *bonum dupliciter : uno modo* formaliter et per se ; *alio modo* materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter bonus dicitur cujus objectum est bonum secundum rationem boni. Et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivae partis. *Materialiter* autem actus bonus dicitur qui congruit potentiae operanti, quamvis, objectum ejus non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit et oculus clare videt. Et inde est quod *voluntas imperat actus aliarum potentialium* in quantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum. Et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt ; ut cum quis recta intentione considerat vel ambulat. Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contigit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis ; sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando vel ex bona intentione considerat ea in quibus hebes est ».

⁸⁸⁷ Cf. *De Malo*, q.2.a.2.ad5. « [...] in actibus animae illud, quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale [...]. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem ; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio et conclusione ; quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso ».

En effet, en référant le mot « matière » à la matérialité, on sera tenté facilement de le considérer comme un aspect accidentel. Ce que Saint Thomas souligne ici ce n'est pas seulement qu'*il arrive* que l'acte extérieur ait un rapport matériel avec l'acte intérieur de la volonté, mais il montre qu'il arrive que l'acte extérieur et l'acte intérieur aient un rapport *substantiel*. C'est cette relation substantielle qui rend possible que l'acte extérieur ait la même espèce morale que l'acte intérieur.

Une autre innovation que Saint Thomas introduit dans le *De malo* concerne les principes de la moralité et leur division⁸⁸⁸. Comme nous avons vu, dans le commentaire des *Sentences* il attribue la différenciation des actes humains en bien et en mal à la fin visée qui est l'objet propre de la volonté. Or, l'acte de la volonté *per se* appartient au genre moral ; c'est la condition pour que les actes humains soient spécifiés moralement : ils doivent être volontaires. Néanmoins, dans le *De malo*, Thomas en approfondissant sa position, ramène la fin à la forme propre de l'homme, c'est-à-dire à sa nature rationnelle qui est le principe formel de l'homme. Et ainsi Thomas supprime l'opposition entre la nature et la raison. C'est déjà dans la *Summa contra Gentiles*, qu'il dit que la règle des actes moraux est la raison, et que les espèces morales viennent de la fin, mais dans le *De malo* il souligne avec encore plus de force que l'espèce de l'acte humain suppose ou désigne que cet acte est en accord avec la raison ou qu'il s'y oppose. C'est de cette conformité ou contrariété à la raison que l'acte humain reçoit son espèce morale. En effet, le bien et le mal dans les actes humains sont considérés selon la propriété qui rend l'homme ce qu'il est : c'est la raison, et ainsi le bien et le mal dans les actes humains sont considéré selon qu'ils se conforment ou pas à la raison informée par la loi divine. Ainsi, si être conformé ou contraire à la raison appartient à l'espèce de l'acte humain, il faut dire que certains actes sont *per se* bons ou mauvais. En effet, on dit que quelque chose *per se* lui convient non seulement en raison de son genre, mais aussi en raison de son espèce⁸⁸⁹. Ramirez finit son parcours sur les œuvres précédentes de la *Somme* en disant que les actes humains diffèrent spécifiquement selon leur rapport à la raison, donc en tant qu'ils y sont conformes ou opposés.

Dans la *Prima Secundae*, où Saint Thomas traite systématiquement de la question des actes humains et qu'on peut considérer comme sa position définitive et complète, il y a, d'une

⁸⁸⁸ Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 535.

⁸⁸⁹ *De malo*, q.2.a.4.c.: « [...] bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Haec autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem, unde Dionysius ait IV cap. de Divin. Nomin., quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei [...] ».

part, ce qu'il avait introduit dans ses travaux antérieurs, d'autre part il y ajoute quelques aspects nouveaux. Tout d'abord, dit Ramirez, Thomas garde l'ordre double des actes humains : l'ordre naturel et l'ordre moral⁸⁹⁰. Quant à l'ordre moral, il considère les deux actes, l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur aussi bien selon leur genre que selon leur espèce. En cela il dépasse ses prédécesseurs qui ne considèrent que la moralité des actes extérieurs, et ceux-ci surtout du point de vue du péché. De plus, dans la *Prima Secundae* il élabore et explique plus clairement et scientifiquement la raison des différences spécifiques des actes humains, toujours comprenant dans son investigation les deux actes de l'unique acte volontaire.

Une autre nouveauté apparaît par rapport à la relation des « deux actes ». En effet, comme le dit Ramirez, dans ses œuvres antérieures Thomas accepte encore une certaine antinomie entre les deux ordres de l'unique acte volontaire. Cette antinomie se voit dans la conception selon laquelle dans l'ordre moral la différence entre le bien et le mal est essentielle et spécifique, tandis que dans l'ordre naturel ils ne se distinguent qu'accidentellement. Dans la *Prima Secundae* Saint Thomas résout ce problème en disant que la différence essentielle entre le bien et le mal concerne les deux ordres, bien que pas de la même façon⁸⁹¹. Le bien et le mal physique constituent des différences spécifiques de l'acte en son être « physique » ou naturel ; tandis que le bien et le mal moral dans les actes humains sont moralement considérés. Cette analogie par laquelle Thomas approche la question de la moralité est présente partout dans le traité des actes humains dans la *Prima Secundae*, et elle est comme un principe fondamental de ce traité. Ramirez lui-même voit dans cette analogie l'établissement du principe de moralité des actes humains, car, dit-il, Thomas met ce principe dans la fin immanente (de la moralité). Cette fin de la moralité est la nature humaine en tant qu'humaine ou rationnelle, qui, pour ainsi dire, tire la moralité de cette nature⁸⁹².

⁸⁹⁰ Cf. *ST*, I–II.q.18.a.1. et a.4.

⁸⁹¹ *ST*, I–II.q.18.a.5.ad1. : « [...] etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae : corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt eiusdem speciei. Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est praeter rationem, diversificant speciem moris ». Ramirez, en expliquant le dénouement de l'antinomie entre les deux ordres, note que le vocabulaire de saint Thomas montre clairement le changement de sa position. Dans ses œuvres précédentes il parlait de manière différente du bien et du mal dans les êtres naturels et dans les actes moraux. Dans le corpus de l'article 1 de la question 18 il commence ainsi sa réponse à la question de savoir si tous les actes humains sont bons ou si certains sont mauvais, ou s'il faut parler du bien et du mal dans les actes humains de la même manière que comme du bien et du mal dans les choses : « Respondeo dicendum quod de bono et malo in actionibus oportet loqui *sicut* de bono et malo in rebus : eo quod unaquaque res talem actionem actionem producit, qualis est ipsa » (*ST*, I–II.q.18.a.1.c.). Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 532–533.

⁸⁹² « Unde principium moralitatis humanae resolvit, non in finem extrinsecum exclusive, sed in finem immanentem, qui est ipsa humana natura prout humana vel rationalis est, quasi trahens moralitatem ex natura ipsa [...] ». Cf.: RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 537.

Il y a un autre apport important de cette analogie, à savoir que le bien et le mal physique et le bien et le mal moral s'opposent dans le même genre d'opposition. Bien sûr, dans l'ordre physique le bien et le mal s'opposent par privation, comme nous l'avons vu, et dans l'ordre moral ils s'opposent par opposition de contrariété. Cependant, dans l'article 1 de la question 18 Thomas souligne qu'il faut parler des différences spécifiques dans les actes comme (*sicut*) des différences spécifiques ou essentielles dans les choses. Par conséquent, il faut considérer ces différences spécifiques dans le même genre d'opposition car c'est sur cette opposition que se fonde la raison de leur distinction⁸⁹³.

Saint Thomas trouve la solution complète de cette antinomie dans les œuvres de Simplicius⁸⁹⁴. Le bien et le mal s'opposent privativement, non pas « simpliciter », mais d'une telle manière que la privation se confonde avec la contrariété (*per modum privationae mixtae cum contrarietate*), c'est-à-dire avec la forme de contrariété, qui n'est encore qu'une privation rudimentaire et partielle. C'est exactement ce qui rend possible l'existence d'un médium, l'indifférent, entre le bien et le mal non seulement dans les actes humains, mais même dans les êtres naturels⁸⁹⁵. Dans la *Prima Secundae* Thomas utilise encore une fois l'explication de Simplicius concernant le genre double de privation : la privation pure (*de facto*) et la privation partielle (*privari*), ou mixte, lorsque la privation coïncide avec l'opposition de contrariété donnant ainsi lieu à un médium qui se situe entre ceux qui s'opposent (par exemple entre le

⁸⁹³ Cette position de saint Thomas s'oppose à la position de Saint Albert et Saint Bonaventure. En effet, ils ne tenaient que l'opposition par privation pour chacun des deux ordres, mais par cela même ils niaient qu'il y ait une différence essentielle entre le bien et le mal même dans les actes moraux. Saint Thomas, pour sa part, ici en sa qualité plutôt aristotélicienne, tient que dans les actes moraux le bien et le mal s'opposent par opposition de contrariété, RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 537.

⁸⁹⁴ Cf. SIMPLICIOS DE CILICIE, *Commentaria in Aristotelis Categorias* (XI.), [Ed. latina], Berlin, Facsimile, 1907.

⁸⁹⁵ *De malo*, q.1.a.1.ad2–ad4. « Ad secundum dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit in commento praedicamentorum, illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum [...] ; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo, quae est via in mortem [...] : et huiusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, in quantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet. Ad tertium dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo, quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest. Ad quartum dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem obiectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab obiecto. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali; et hoc malum contrariatur proprie bono; et haec contrarietas ex actibus in habitus transit in quantum actus et habitus simulantur ».

bien et le mal se situe l'indifférent)⁸⁹⁶. C'est ainsi que Thomas établit que l'ordre moral et l'ordre naturel, par rapport au genre d'opposition, se situent dans la même ligne⁸⁹⁷.

Après avoir vu l'évolution de la pensée de Saint Thomas sur la spécification des actes humains, nous nous attacherons de plus près à la doctrine du P. Labourdette. Dans un premier temps nous essaierons de présenter sa conception de la théologie et de la théologie morale, ainsi que de la notion de science. Ce pas n'est pas inutile car tout cela nous aidera à placer et à voir le P. Labourdette comme théologien : or, une de ses caractéristiques particulières est son traité de la théologie morale en tant que théologien et non pas en tant que philosophe de la morale. Sa perspective, en ses principes, est strictement scientifique, bien qu'au niveau de leur application il soit très circonspect.

Dans les chapitres suivants nous cernerons quelques aspects fondamentaux de la notion d'objet moral ainsi que de celle d'exercice et de spécification. Puis nous présenterons brièvement les étapes de l'acte humain avec une attention particulière à l'étape du conseil par lequel nous espérons montrer plus tard également l'importance de la rectitude de la faculté appétitive.

3.1.3. Une approche de la notion d'objet : Labourdette et Th. S. O'Brien

Dans ce chapitre un peu particulier nous présentons la notion d'objet moral selon Labourdette. La tâche n'est pas simple, étant donné que cette notion est probablement la plus chargée, sinon la plus compliquée parmi les mots-clés de l'agir humain dans la *Secunda Pars* de la *Somme*⁸⁹⁸. Pourquoi un chapitre sur la notion d'objet ? Parce que l'objet est le principe de spécification. C'est pour cela que nous présentons d'abord brièvement la conception de Labourdette sur l'objet comme facteur déterminant dans la spécification de l'acte moral, et puis nous distinguerons ses différents aspects. Les puissances, comme les sens, ou les facultés plus

⁸⁹⁶ Cf. *ST*, I-II.q.18.a.8.c. ; « [...] duplex est privatio. Quaedam quae consistit in *privatum esse* : et haec nihil relinquit, sed totum aufert ; ut caecitas totaliter aufert visum [...]. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Et autem alia privatio quae consistit in *privari* : sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in *Commento super librum Praedicamentum* : quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum ».

⁸⁹⁷ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 541. Ramirez note qu'on retrouve la même liaison entre les deux ordres dans le chapitre 116 du *Compendium Theologiae*.

⁸⁹⁸ T. C. O'BRIEN, « Objects and Virtues », in *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, Vol 31., « Faith », 2a-2ae.q1-7., Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices & Glossaries, Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London and McGraw-Hill Book Company, New York, 1964, p. 178-185 [p. 178.].

élevées reçoivent leur spécification à partir de leurs objets considérés d'après le mode par lequel ils sont adaptés à la puissance en question⁸⁹⁹.

L'homme connaît une réalité, une chose concrète non pas en sa totalité, englobant tous les aspects de cette réalité, mais toujours sous un certain aspect, et c'est selon cet aspect concret que la chose devient pour le connaissant un objet. L'objet ainsi conçu comprend une certaine relation avec la faculté dont il est l'objet. Labourdette, outre la question de savoir sous quels aspects une réalité peut-elle devenir un objet, discerne d'une part ce qui est exactement à l'intérieur de la chose connue qui devient l'objet de la connaissance, et, de la part de la puissance, la raison de l'*objectivisation* de cet aspect particulier et non pas d'un autre⁹⁰⁰. Pour expliquer la problématique, Labourdette donne un exemple épistémologique et présente trois types d'abstraction. Lorsque l'homme connaît quelque chose, l'intellect le saisit d'abord en tant qu'un être, ayant une idée universelle de cette chose (par exemple l'orange dont un exemplaire concret est la « réalisation individuelle, numériquement distincte de l'idée générale d'orange »). L'intellect est capable de considérer – en faisant abstraction – ce fruit selon différents aspects. Le connaissant peut le considérer selon sa raison formelle d'être purement et simplement en tant qu'être (ou encore selon sa raison formelle d'être corporel vivant) et selon sa raison formelle de mensuration (mathématique). En considérant l'objet de connaissance selon sa raison formelle d'être, la réalité connue a trois aspects sous les yeux du connaissant : la réalité en son être physique : objet matériel (*quod*) ; sa raison d'être (*quo*) considérée dans cette réalité connue : objet formel qui est en rapport à l'objet matériel qu'il détermine ; et enfin l'objet « encore plus » formel, qui fait apparaître la formalité considérée dans l'objet de connaissance⁹⁰¹. C'est donc la relation entre le déterminé (*quod*) et le déterminant (*quo*), ce que la scolastique ultérieure a précisé encore en trois éléments de connaissance : l'objet matériel (*quod*) ; l'objet formel (*quod attingitur*) – c'est la raison d'être de l'objet connu ; l'objet formel *quo* (*sub quo*).

Thomas lui-même ne distingue que l'objet matériel et l'objet formel. Le premier est la réalité connue (qui, à son tour, peut être formel par rapport à d'autres réalités) ; le deuxième est ce par quoi cette réalité est connue. La distinction essentielle, dit Labourdette, se trouve entre ces deux aspects de connaissance⁹⁰².

⁸⁹⁹ Cf. LABOURDETTE, *La foi*, p. 42. « d'après le mode selon lequel » : autrement dit, ils reçoivent leur espèce morale de leur acte. Cf. « [...] actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu ». Cf. *De virtutibus*, q.1.a.10.ad10.

⁹⁰⁰ LABOURDETTE, *La foi*, p. 42.

⁹⁰¹ LABOURDETTE, *La foi*, p. 43.

⁹⁰² LABOURDETTE, *La foi*, p. 44.

3.1.3.1. Aspects psychologiques ou ontologiques de la moralité

Le raisonnement du P. Labourdette nécessite de clarifier certains aspects d'arrière-fond épistémologique et métaphysique. Il vaut la peine de creuser pour mieux comprendre la notion d'objet tel que Saint Thomas d'Aquin le conçoit. Pour cela, nous nous appuyons sur le texte déjà mentionné du P. O'Brien qui, dans son court résumé du sens de la notion d'objet, prend pour point de départ le traité de la vertu de foi dans la *Somme*⁹⁰³. O'Brien fait une analyse de fond de la notion d'objet moral. Son étude se répartit en deux niveaux : l'aspect moral et l'aspect psychologique de la spécification. Ce dernier aspect signifie que la perfection des créatures dépend d'autres réalités. Saint Thomas lui-même parle presque toujours de l'acte moral en parallèle avec des réalités naturelles, de leur spécification, de leur activité, et par ces exemples il montre la nature des actes moraux. L'analyse d'O'Brien est similaire, mais dans son étude il distingue plus nettement les deux niveaux de spécification : « psychologique » et ontologique. Nous commençons par le niveau psychologique.

Les habitus des différentes puissances de l'âme manifestent leur signification par leurs propres actes, qui, à leur tour, révèlent leur sens par rapport à leur propre objet. Lorsque saint Thomas analyse la nature de la foi, il se concentre sur la relation de l'acte de foi et de son objet. Celui-ci désigne une réalité concrète impliquée dans l'acte auquel l'objet se rapporte, et lorsqu'on parle de la distinction entre *obiectum materiale* et *formalis ratio obiecti*, cette distinction concerne cette réalité en tant que fin de l'acte. De ce point de vue cette réalité est l'*obiectum materiale* de l'acte. Cependant, considérée en tant que le motif, la source de l'acte, elle est la *ratio formalis obiecti*⁹⁰⁴. Celle-ci désigne une « valeur, un aspect spécial dans l'objet » qui est la raison (la source formelle) pour laquelle l'acte est en relation avec cet objet. Les deux aspects concernent donc cette *réalité* qui est impliquée dans l'acte moral. O'Brien souligne que c'est l'objet formel qui rend l'acte d'un habitus, d'une vertu tel ou tel acte concret⁹⁰⁵. Autrement dit, le contexte direct de la distinction de l'objet matériel et de la raison formelle d'objet est la spécification de l'acte par son objet, c'est-à-dire que l'acte devient par son objet un certain type d'acte moral, une *certaine* espèce morale. O'Brien montre que dans la conception de saint Thomas, telle qu'il la présente dans la *Somme*, il y a deux aspects. L'un vient du domaine de la

⁹⁰³ O'Brien souligne dans l'introduction de l'Appendix que la notion d'objet, contrairement à la conception générale, ne signifie pas nécessairement une attitude chosifiante envers autrui, ni sa manipulation, qu'il s'agisse de Dieu ou d'une personne humaine. Au contraire, il arrive que dans les textes de l'Aquinate la notion d'objet, dans le contexte des vertus, exprime la communion immédiate réalisée par la grâce divine entre Dieu et l'homme. Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 178.

⁹⁰⁴ O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 178.

⁹⁰⁵ O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 179.

causalité (réelle), l'autre du domaine épistémologique, notamment de la connaissance et de la classification des réalités connues. Cette distinction précisée par O'Brien est fondée sur l'enseignement de Thomas sur la nature angélique composée d'*esse et essentia (ex quo est et quod est [angelus])*⁹⁰⁶, où il dit que « *actus quilibet recipit speciem et rationem ex eius obiecto* »⁹⁰⁷, et il ajoute que les espèces et la nature intelligible (*ratio*) de l'acte sont saisies, comprises à partir de l'objet (*species et ratio operationis ex obiecto comprehenditur*)⁹⁰⁸. La nature de l'acte se forme donc à partir de son objet, qui a pour « lieu » de contact avec la puissance (par exemple avec la volonté) l'acte même de cette puissance en question. Autrement dit, la spécification se déroule et se comprend dans et par la relation de l'acte et de son objet⁹⁰⁹. Ce dernier-là, en tant qu'existant dans l'esprit de l'agent et en tant qu'il s'agit d'un acte immanent, se situe dans l'agent. Le raisonnement s'appuie sur la question de la connaissance divine, mais il expose des règles également valables pour la connaissance et pour l'agir humain. Ici Thomas distingue deux aspects. Lorsque l'opération s'étend à un effet extérieur, son objet est quelque chose d'extérieur à l'agent. Lorsque l'opération est immanente, intérieure à l'agent, son objet, le terme de l'opération, est intérieur par rapport à l'agent⁹¹⁰.

Pour faire mieux comprendre la relation de l'objet et de l'acte, O'Brien ajoute encore un texte un peu plus subtil de saint Thomas, où l'Aquinate, dans le cadre de la question de la connaissance angélique, explique le fondement de la possibilité de l'existence de l'acte. L'acte qui passe à quelque chose extérieur est en fait intermédiaire entre l'agent et le sujet qui reçoit l'acte. Cependant, l'acte immanent, qui demeure dans l'agent, n'est pas un intermédiaire entre l'agent et l'objet, sinon seulement selon un mode de signification. Or, l'acte immanent est consécutif à l'union de l'agent et de l'objet. C'est ainsi que la connaissance est consécutive à l'union du connaissant et de l'objet connu⁹¹¹.

Il y a un certain parallèle entre les actes transitifs et les actes immanents, en tant que leurs objets sont dits « termini ». Pourtant dans le cas des actes immanents, la relation entre acte et objet est différente. En effet, l'objet de l'acte immanent est la raison de l'existence de l'acte

⁹⁰⁶ *ST*, I.q.50.a.2.ad3.

⁹⁰⁷ Cf. *ST*, I.q.50.a.2.c.

⁹⁰⁸ Cf. *ST*, I.q.50.a.5.c.

⁹⁰⁹ Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 179–180.

⁹¹⁰ *ST*, I.q.14.a.2.c. « Respondeo dicendum quod Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, licet in operationibus quae transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem ; tamen in operationibus quae sunt in operante, obiectum quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante ; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu ».

⁹¹¹ *ST*, I.q.54.a.1.ad3. « [...] actio quae transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subiectum recipiens actionem. Sed actio quae manet in agente, non est realiter medium inter agens et obiectum, sed secundum modum significandi tantum, realiter vero consequitur unionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque ».

même, car l'objet s'est d'abord uni à l'agent, et c'est cette union qui rend possible l'acte en question. L'acte qui demeure dans l'agent est donc la « conséquence » de l'union de l'objet et de l'agent. Bien que l'objet de l'acte immanent soit signifié comme « terminus » de l'acte, cette signification n'est pas la même comme dans le cas de l'acte transitif. L'acte immanent est un « être » unifié de l'agent et de l'objet, union réalisée de manière cognitive ou appétitive. C'est également l'objet, intérieurement présent dans l'agent, qui rend raison de cette union et de sa nature intelligible⁹¹².

Saint Thomas, dans le texte cité plus haut, explique que l'espèce de l'acte vient de l'objet qui est ainsi la source de la spécification par mode de causalité. En effet, dans le cas des actes immanents, l'agent qui agit, la puissance par laquelle il agit et l'objet diffèrent les uns des autres et c'est ainsi que cette causalité qui est la spécification est due au fait que l'essence de l'homme et ses puissances ne sont pas identiques. C'est pour cela que les actes immanents de l'homme dépendent de leurs objets en ce sens où les capacités d'agir de l'homme se comportent comme des potentialités passives, c'est-à-dire passivement réceptives de l'objet, et en ce sens cette potentialité précède l'existence, la réalisation actuelle de l'acte. Saint Thomas explique cette spécification comme fonctionnement en mode de causalité de l'objet de l'acte dans l'article où il traite de l'interaction de la volonté et de l'intellect⁹¹³. L'objet, qui détermine l'acte, se comporte comme le principe formel dont l'acte (au niveau des êtres naturels) reçoit sa spécification. Parmi les principes premiers, le tout premier est l'être et le vrai qui sont l'objet de l'intellect.

Que l'objet détermine l'acte est affirmé également dans la réponse au troisième argument ainsi que dans l'article 2 de la question 18⁹¹⁴. Dans cette conception, la forme, en tant que facteur d'actualisation de l'être en proportion de laquelle l'acte sera « en acte », joue un rôle central. Par rapport à l'acte immanent, celui-ci étant une union actuelle de l'agent et de l'objet (de l'acte), l'objet est la source de détermination de l'essence, de la nature de l'acte. C'est l'objet qui complète la puissance pour que l'acte de celle-ci soit réalisé. Effectivement, tout se déroule comme dans le cas des êtres matériels : comme la forme s'unit à la matière et ainsi l'acte d'existence commence à s'exercer, de même l'objet (la forme de l'acte) s'unit à la puissance de l'âme (matière) et ainsi l'acte (de connaître ou d'aimer) commence à s'exercer. L'objet, en tant

⁹¹² Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 180.

⁹¹³ *ST*, I-II.q.9.a.1.c. « [...] obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur [...]. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus ».

⁹¹⁴ Cf. *ST*, I-II.q.9.a.1.ad3 : « [...] determinatio actus [...] est ex parte obiecti » ; et encore : *ST*, I-II.q.18.a.2.c. : « Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto ».

que facteur spécifiant, comme objectif formel, détermine l'objet matériel, l'acte de connaître ou d'aimer. C'est l'objet formel qui spécifie l'acte.

Tout ce raisonnement peut être résumé par une réponse qui se trouve dans les commentaires de Saint Thomas sur les *Sentences*. Puisque tout agit selon qu'il est en acte et par sa propre forme, et puisque l'objet est actif dans les puissances passives, la raison d'objet, à laquelle la puissance passive est proportionnée, est ce qui formel dans cet objet. C'est selon cet aspect formel que les puissances et les habitus se diversifient et reçoivent leur espèce de la raison d'objet⁹¹⁵.

Ce passage, dit O'Brien, montre que la conception de l'interaction entre l'objet et l'acte présuppose un certain ordre entre l'homme et le monde dans lequel il vit et auquel il réagit selon le mode propre de sa nature cognitive et appétitive. Les réalités de ce monde ne deviennent objets matériels ou formels objectifs qu'en tant que l'homme a une réceptivité envers ces réalités et que, par ses actes concrètement déterminés, il tend vers elles. Cette tendance des puissances de l'homme est l'arrière-fond de « l'objectivisation » des réalités vers lesquelles l'homme tend⁹¹⁶. Les objets sont différents selon la manière dont ils se relient au mode dont l'homme entre en contact avec le monde.

Pourtant, l'objectif formel de l'acte, la « force de spécification comme causalité » est due non pas à l'homme ou à sa « créativité », mais au fait que c'est exactement la réalité, l'être de l'objet formel qui constitue ou rend possible l'exercice de cet acte. Autrement dit, l'actualité de cet acte immanent uni à l'objet dépend de cet objet, de cet objet formel⁹¹⁷. L'objet de l'acte, en tant que spécifiant signifie également que cet acte immanent est la réponse proportionnée à l'objet formel. Dans le cas de la connaissance c'est l'actualité de l'être, à laquelle la connaissance est la réponse adéquate, qui rend possible cette connaissance. Dans le cas de l'appétition c'est la bonté, donc l'être actuel de l'objet qui éveille l'amour de la volonté pour la réalité connue. La force de la spécification par l'objet formel consiste donc avant tout dans

⁹¹⁵ *Sent III.*, d.24.q.1.a.1.qc.1.c. « Et quia unumquodque agit secundum quod est in actu et per suam formam, obiectum autem est activum in virtutibus passivis ; ideo ratio obiecti, ad quam proportionatur potentia passiva, est id quod est formale in obiecto ; et secundum hoc diversificantur potentiae et habitus, qui ex ratione obiecti speciem recipiunt ».

⁹¹⁶ On peut ajouter les précisions de Labourdette, qui, par rapport à la question sur la foi souligne que l'objet implique une relation à une puissance à laquelle l'objet est offert. Néanmoins, une chose peut devenir objet sous différents aspects. D'où la nécessité d'expliquer non seulement ce qui devient en cette chose, un objet, mais également ce qui, de la part de la puissance concernée, fait que ce soit tel ou tel aspect qui s'objective. Cf. LABOURDETTE, *La foi*, p. 42-43.

⁹¹⁷ L'exemple donné par O'Brien : la raison formelle d'objet de l'intellection est l'intelligibilité. Ce n'est pas l'intellect qui cause ou produit cette intelligibilité, mais elle consiste dans l'être actuel de la réalité connue. Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 182.

l'union réceptive de l'objet et des puissances de l'agent (et ainsi de l'agent lui-même) envers l'actualité de leur objet formel, c'est-à-dire en tant que facteur spécifiant.

3.1.3.2. La moralité objective

La nature des habitus (vertus ou vices) est donc déterminée par leur objet⁹¹⁸. Saint Thomas, dans la *Secunda Secundae*, consacrée principalement à l'étude des vertus, souligne à plusieurs reprises l'importance de l'objet formel, de ce facteur spécifiant de l'objet des actes humains⁹¹⁹. Nous avons vu que la source de l'existence d'un acte est la raison formelle de l'objet, la *ratio formalis obiecti*. Autrement dit, l'objet, comme facteur spécifiant, détermine le caractère de l'acte. Cela signifie que c'est cet aspect ou facteur spécifiant de l'objet qui détermine, bien que non exclusivement⁹²⁰, la moralité de l'acte⁹²¹. La moralité suppose et signifie que l'homme, l'agent moral, est capable de délibérer sur sa propre relation avec l'objet de son acte. Or, l'objet de l'acte moral inclut une certaine référence à l'agent, à l'homme, et cette référence est un objet formel, une différence *per se* de l'objet. Cette différence *per se* signifie que l'objet est approprié à l'accomplissement de l'homme. Autrement dit, cette différence *per se* est la *ratio bonitatis*. Comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédent à propos de l'aspect psychologique de la spécification, l'acte dépend de l'objet, par conséquent, c'est également l'objet qui mesure et spécifie l'acte même moralement⁹²². C'est ce qu'O'Brien appelle la moralité objective⁹²³.

En ce qui concerne la spécification, l'acte est une réponse, une réponse vitale à l'objet, et c'est à partir d'elle que se forme leur union. O'Brien souligne clairement qu'il est très important que la fonction spécifiante de l'objet formel soit connue par l'homme qui prend consciemment cet objet pour son acte. Autrement dit, il évalue son acte et reconnaît qu'il dépend de l'objet et il est mesuré par lui⁹²⁴. L'acte sera moralement bon lorsque l'homme choisit

⁹¹⁸ Dans le *De virtutibus*, l'Aquinat, en commentant la définition augustinienne de la vertu, dit que : « [...] habitus respicit, per se, formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materialiter ; et ideo, si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet ». Cf. *De virtutibus*, q.2.a.13.ad6.

⁹¹⁹ Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 183.

⁹²⁰ Comme le P. Gilby l'explique, l'homme agit toujours dans le milieu des significations générales, des événements historiques et des fins ultimes, c'est-à-dire que le facteur qui détermine l'acte moral se construit par trois principes : le déterminant spécifique (l'objet), les facteurs individuels, qui sont les circonstances, et les facteurs ou déterminants personnels, qu'est l'intention de la fin. Cf. THOMAS GILBY, « Morals and Religion », in *Summa Theologiae*, vol. 18., « Principles of Morality », (1a2ae, 18–21), Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby, Blackfriars, Cambridge, s.d, p. 167.

⁹²¹ Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 183.

⁹²² Labourdette affirme ce fait à plusieurs reprises, entre autres dans le traité de la foi. « Les puissances, habitus, actes, sont essentiellement spécifiés par leur objet, cet objet non pas sous n'importe quelle considération, mais sous l'ultime détermination qui l'adapte à cette puissance, à cet habitus ou à cet acte ». LABOURDETTE, *La foi*, p. 42.

⁹²³ O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 183.

⁹²⁴ O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 183.

consciemment la référence formelle de l'objet en vue de sa perfection. Nous voyons donc, que dans la notion d'objet moral, la relation de la raison à l'objet, y compris sa propre nature, est pertinente et déterminante dans la spécification morale de l'acte humain⁹²⁵.

3.1.4. Exercice et spécification

Pour comprendre le processus de la spécification morale de l'acte humain, il est nécessaire de faire une distinction fondamentale entre l'exercice de l'acte et sa spécification dont Thomas d'Aquin parle à propos du rôle de la volonté dans l'agir humain⁹²⁶. En effet, à partir de l'interaction de la raison pratique et de la raison spéculative, il est évident que leur influence mutuelle ne se borne pas uniquement à ces deux types de connaissance, mais aussi aux autres facultés de l'âme rationnelle. Quant au rapport mutuel entre l'intellect et la volonté ainsi que leur « construction » commune, soit l'acte humain, il est à souligner que vouloir quelque chose nécessite la connaissance (au moins rudimentaire) préalable de cette chose, car celle-ci, présentée par l'intellect à la volonté sous l'aspect du bien ne pourrait exercer aucune influence sur la volonté si celle-ci n'en percevait rien. Néanmoins, cette relation de l'intellect et de la volonté n'est pas unilatérale, car c'est bien la volonté qui meut l'intellect à son propre acte⁹²⁷.

Dans le cas des facultés de l'âme humaine on parle de l'exercice par rapport à la question *d'agir* ou de *ne pas agir*, tandis que la spécification désigne la concrétisation de cet agir, c'est-à-dire *faire ceci* ou *cela*. Bien entendu, l'un suppose l'autre, car sans exercice il n'y a pas de spécification, mais le contraire est aussi vrai : dans le domaine des actes moraux, dès qu'un acte humain est « mis en existence ou en exercice », il est – en raison de son objet – spécifié⁹²⁸.

⁹²⁵ C'est ce que Labourdette explique de la manière suivante : le bien qui spécifie la volonté n'est pas le bien *de* l'agent, n'est pas son bien, mais *le* bien. Ce bien est saisi d'abord par l'intellect sous la raison d'être, ensuite il est saisi par la volonté sous la raison de bien. Il s'agit donc ici d'abord d'un amour objectif de la volonté ; ce n'est encore qu'un « hommage » au bien comme bien, et ensuite ce bien peut devenir un bien *de* l'agent. Cf. LABOURDETTE, *La charité*, p. 31.

⁹²⁶ Cf. *ST*, I–II.q.9.a.1.c.

⁹²⁷ Cf. *De malo*, q.6.c. « Si ergo consideremus motum potentiæ animæ ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motum potentiæ animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum fabricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet se ipsam et omnes alias potentias ».

⁹²⁸ Dans le cas des êtres rationnels l'objet de l'intellect est premier dans l'ordre de la causalité formelle (*in genere causæ formalis*), parce que son objet est le vrai et l'être. Cependant, dans l'ordre de la causalité finale (*in genere causæ finalis*) l'objet de la volonté précède l'objet de l'intellect étant donné son objet propre est le bien, sous lequel sont contenues toutes les autres fins ultérieures. Cf. *De malo*, q.6.c. : « [...] primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causæ formalis, est enim eius obiectum ens et verum; sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causæ finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formæ apprehensæ. Unde et ipsum

Nous voyons donc que la causalité est un facteur fondamental dans la morale de Saint Thomas, ainsi que chez Labourdette qui, dans son cours sur les actes humains place la question de causalité dans le cadre de l'exercice et de la spécification de l'acte moral⁹²⁹. Chacune des causalités a sa propre fonction, en elles-mêmes envisageables au cours de l'analyse de l'acte, mais inséparables l'une de l'autre⁹³⁰. En ce qui concerne la question de spécification, la détermination formelle de l'acte, Labourdette cherche à savoir si l'attrait de la fin, la causalité finale explique la spécification de l'acte déclenché par la volonté, la cause efficiente établissant ainsi l'existence (exercice) de l'acte. Bien que la causalité finale s'exerce dans l'attrait, dans le *faire tendre*, c'est effectivement la causalité formelle qui, s'exerçant par l'objet, fournit à l'acte sa détermination morale⁹³¹.

Saint Thomas traite de la problématique de l'exercice et de la spécification également dans la q.9.a.1.c. de la *Prima Secundae*, où il cherche la réponse à la question de savoir si la volonté est mue par l'intellect. Voyons d'abord la position de Thomas. On parle de « mouvoir » lorsque quelque chose est mû par un autre en tant qu'il est en puissance à plusieurs choses. Or, ce qui est en puissance est réduit en acte par quelque chose qui est déjà en acte. Il y a deux manières dont les facultés de l'âme peuvent être en puissance à plusieurs choses : l'une est par rapport au fait d'agir ou de ne pas agir ; l'autre par rapport au fait de faire ceci ou cela. La puissance nécessite d'un moteur pour deux fins : en vue de l'exercice et en vue de la détermination de l'acte. L'exercice concerne le sujet qui peut être un « agent » ou un « non-agent ». L'autre concerne l'objet selon lequel l'acte est spécifié. Le mouvement du sujet est dû à un agent qui exerce son acte en vue d'une fin, par conséquent le principe du mouvement vient de la fin. Cependant, puisque le bien est l'objet de la volonté, et qu'il se comporte comme fin (*habet rationem finis*), la volonté meut les autres puissances vers leurs propres actes. Quant à l'objet qui détermine l'acte, il meut comme un principe formel à partir duquel les choses naturelles reçoivent leur spécification. C'est ainsi que l'intellect meut la volonté, car le premier des principes formels est l'être et le vrai qui sont les objets de l'intellect⁹³². Néanmoins, dans la

bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum ».

⁹²⁹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 64–67.

⁹³⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 65.

⁹³¹ Cf. *De malo*, q.6.c.

⁹³² ST, I–II.q.9.a.1.c. « Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura : oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu ; et hoc est movere. Dupliciter autem vis animae invenitur esse in potentia ad diversa : uno modo, quantum ad agere et non agere ; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. [...] Indiget igitur movente quantum ad duo : scilicet quantum ad exercitium vel usum actus ; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens : aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem [...], principium huius motionis est ex fine. [...] Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et

réponse au troisième argument Saint Thomas souligne que la volonté est également capable de mouvoir l'intellect quant à l'exercice de l'acte, car le vrai, la perfection de l'intellect, se trouve dans le bien universel comme un bien particulier. Cependant, en ce qui concerne la détermination de l'acte, elle vient de l'objet, et de ce point de vue c'est l'intellect qui meut la volonté. En effet, l'intellect saisit le bien sous une certaine raison spéciale comprise sous la raison universelle du vrai⁹³³.

Ce texte montre que l'intellect et la volonté s'influencent réciproquement⁹³⁴, mais l'accent est sur la question de mettre en mouvement la faculté appétitive et sur sa détermination formelle, car la volonté, sans avoir une fin, un bien devant elle, demeure en puissance. La volonté, outre son appétit naturel, son élan premier qu'elle exerce par elle-même, a besoin d'une cause efficiente proportionnée pour sortir de la potentialité et s'actualiser⁹³⁵. Cela n'est possible que par l'influence d'un autre être en acte, d'une cause efficiente dont on ne peut rendre compte que par la causalité finale qui attire la volonté à se mouvoir. *Se mouvoir*, car en fin de compte, c'est la volonté qui *se met* ou *ne se met pas* à agir. Une fois que l'agent s'est décidé à agir ou à ne pas agir, on entre au domaine de la spécification⁹³⁶.

La volonté reçoit sa spécification de la fin visée qui est la « forme de son terme »⁹³⁷. Cette spécification s'explique par le fait que la volonté (ou n'importe quelle faculté) est ordonnée à son objet, car, dit Labourdette, la forme intrinsèque, l'essence de la puissance en question est mesurée par son objet⁹³⁸. Les facultés spirituelles de l'âme humaine, qui tendent par nature vers

ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus : utimur enim aliis potentiis cum volumus. [...] Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo, isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum ».

⁹³³ ST, I-II.q.9.a.1.ad3. : « [...] voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus : quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem : quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri [...] ».

⁹³⁴ Réciproquement, mais non pas de la même manière. En effet, « [...] intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum [...] ». Cf. ST, I.q.82.a.4.ad2.

⁹³⁵ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique, L'âme humaine*, Ia.q.75–83. Putallaz souligne qu'il « n'est pas certain en revanche que *l'intellect humain* mette en mouvement de la *volonté* dans son élan premier, qui lui est naturel, car si c'est par sa nature foncière de volonté que celle-ci tend au bonheur, qu'est-il encore besoin d'un intellect qui lui présente le bien ? Si la volonté veut un bien absolu, c'est parce qu'elle *est* et non parce qu'elle le choisirait à la suite d'un acte intellectuel. Dans son orientation foncière et son premier mouvement constitutif en effet, la volonté *n'est pas dépendante de l'intellect humain*. Néanmoins le principe selon lequel la volonté est mise en mouvement par un bien connu doit être respecté : il implique un recours à l'intellect divin ». Cf. *Ibid*, p. 556.

⁹³⁶ Cf. Ou comme Labourdette l'affirme : ce n'est plus de l'ordre de la contradiction (agir ou ne pas agir), mais de l'ordre de la contrariété : l'agir est déjà mis au jours, mais lui faut encore recevoir la spécification. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 64.

⁹³⁷ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 61.

⁹³⁸ Labourdette se réfère à la *Prima pars* de la *Somme*, où, dans le traité de l'âme humaine, Thomas explique, en cherchant si la volonté meut l'intellect, que c'est toujours la puissance qui regarde la fin principale qui meut vers l'action la faculté (la puissance) qui regarde ce qui mène à la fin. Pour le dire clairement : c'est la volonté qui vise

leurs objets propres, l'être et le bien, étant ouverts *ad opposita*, (par conséquent ne sont pas déterminées *ad unum*), reçoivent leur détermination d'une cause formelle qui s'origine dans l'objet, qui imprime à l'acte son espèce, dit Labourdette⁹³⁹.

C'est également de la causalité formelle que l'acte reçoit son intelligibilité car celle-ci s'origine dans l'intellect de l'agent, d'où son caractère mesurant et sa qualité objective⁹⁴⁰. Dans l'ordre de la spécification c'est donc l'intellect qui meut, qui détermine la volonté sous l'influence de la causalité formelle objective. C'est ainsi que la causalité efficiente, la causalité finale et la causalité formelle concourent à la formation de l'acte moral : les deux premières dans le domaine de l'exercice, la troisième dans le domaine de la spécification, mais l'une ne peut pas exister sans l'autre : sans la fin et son attrait il n'y a pas d'exercice de l'acte, qui, étant un acte volontaire et donc moral, ne peut être que moralement spécifié par l'objet, principe formel de la spécification. Labourdette souligne clairement que bien que la fin soit l'objet de la volonté, pourtant, ce n'est pas la fin qui spécifie l'acte. La fin déclenche le mouvement de causalité efficiente, au cadre duquel l'intellect ne joue qu'un rôle de *conditio sine qua non*. À proprement parler, ce qui spécifie l'acte c'est la fin en tant qu'objet présenté à la volonté en sa qualité de bien, qui, encore une fois : en tant qu'objet mesure et formellement détermine l'acte. Ici le rôle de l'intellect est déjà véritablement mesurant, car il exerce une causalité spécifique dont même l'acte d'amour dépend⁹⁴¹. L'intellect meut donc la volonté sous mode objectif et final, mais non de la même manière : dans le premier cas il s'exerce comme cause déterminante, dans le deuxième cas il ne s'exerce que comme condition *sine qua non*, chacun ayant sa propre importance⁹⁴².

Dans les chapitres suivants nous entrerons dans le domaine des étapes de l'acte humain, en cherchant la construction et l'interaction de la volonté et de l'intellect dans l'agir humain.

la fin, qui est son objet, et c'est elle-même qui cherche ce qui y conduit : c'est ainsi que la volonté se meut, et qu'elle meut également les autres facultés. « [...] aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires [...] ad suos actus [...] praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur ». Cf. *ST*, I.q.82.a.4.c.

⁹³⁹ LABOURDETTE, Cf. *Les actes humains*, p. 63.

⁹⁴⁰ Bien sûr, la causalité finale relève également de la raison de l'agent, mais en tant que la condition *sine qua non* de l'acte, car sans la connaissance de la fin, quelle que rudimentaire soit-elle, il n'y a ni désir, ni attirance, ni déclenchement de l'acte. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 65.

⁹⁴¹ Que l'intellect s'exerce sous mode de causalité spécifique s'explique par le fait que l'intellect « intelligit voluntatem, et actum eius, et obiectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quae continentur sub communi ratione entis et veri ». *ST*, I.q.82.a.4.c.

⁹⁴² Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 67. Nous ajoutons que cette explication sur la causalité finale, formelle et efficiente, qui s'exerce dans l'acte humain, et que nous venons de présenter se trouve également, sous une forme plus subtile et étendue, dans les Commentaires de Cajetan sur la q.9.a.1. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.9.a.1.*, p. 75–76.

3.2. Les étapes de l'acte humain

Dans ce chapitre nous étudierons les étapes de l'acte humain tel que les présente saint Thomas dans la *Prima Secundae* de la Somme⁹⁴³, et nous compléterons son analyse par les interprétations de Labourdette. Nous nous attarderons un peu plus longuement sur la question de l'intention, de la délibération, de l'élection et du consentement, parmi lesquels la délibération ou le conseil reçoit une attention plus particulière⁹⁴⁴.

L'étude du processus de l'acte humain fournit le fondement de l'étude de la moralité des actes humains proprement dite⁹⁴⁵. Saint Thomas s'appuie légèrement sur la structure élaborée jadis par Aristote, qui, de son côté, bâtit sa théorie selon laquelle le Bien est ce à quoi toutes choses, y compris les hommes, tendent.⁹⁴⁶ Cependant, Thomas élargit et précise la conception du Stagirite⁹⁴⁷, en y ajoutant, dans la *Somme*, les questions d'intention, de consensus, d'usus et d'imperium⁹⁴⁸. Il peut être utile de souligner ce que Labourdette dit concernant les étapes de l'acte humain. Dans son analyse, dit-il, les étapes de l'acte humain se suivent non pas selon un ordre temporel ou logique, mais selon un certain « type d'acte qui trouve sa réalisation la plus formelle à un certain moment du processus volontaire »⁹⁴⁹.

Les étapes de l'acte humain sont généralement présentées selon deux grandes lignes, conformément aux deux sources de l'agir moral : l'intellect et la volonté, dont la faculté dite commune est le libre arbitre, la faculté *par excellence* de l'élection. De notre part, dans ce chapitre, nous nous appuyons sur le tableau présenté par le P. Labourdette, bien qu'il existe un tableau plus connu, ou, au moins plus souvent appliqué : celui de J. Romiti, établi en 1949⁹⁵⁰.

⁹⁴³ Le P. Pinckaers attire l'attention sur l'étude historique du développement de l'enseignement de saint Thomas. Or, l'Aquinat avait sous la main plusieurs sources pour l'analyse de l'acte humain : il a emprunté à Aristote la délibération, le jugement pratique, et l'élection ; à Augustin l'intention, le consentement, l'usage et la fruition ; à Jean Damascène les fondements conceptuels de l'imperium et l'usage. Cf. PINCKAERS, « Renseignements techniques », p. 408–409. In Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique, Les actes humains*, q.6–17, Cerf, 1997.

⁹⁴⁴ Dans la question 14, saint Thomas utilise l'expression « conseil » pour indiquer l'étape de la recherche par rapport à l'élection. Mais dans les autres questions et d'autres œuvres il utilise largement « *deliberatio* », dans la plupart des cas comme synonyme de « *consilium* ».

⁹⁴⁵ Le P. Pinckaers lui-même souligne que la tâche première de la théologie morale est d'étudier la nature des actes humains, approfondir et renouveler les concepts inadéquats pour mieux s'orienter dans le domaine de l'agir moral. Cf. PINCKAERS, *Ibid.*, « Renseignements techniques », p. 406.

⁹⁴⁶ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I,1 (1094a2).

⁹⁴⁷ L'étude d'Aristote est plus générale. Il traite de l'acte simple ou premier de la volonté, la volition, de la notion de volontaire et involontaire, il présente ensuite une analyse sur la délibération, le choix et l'acte lui-même.

⁹⁴⁸ Concernant les différentes théories de l'agir humain, voir : WESTBERG, *Right Practical Reason, Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 116–129.

⁹⁴⁹ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 50.

⁹⁵⁰ JOSEPH ROMITI, *De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus Sanctae Thomae Aquinatis*, Milano, 1949.

La raison de notre choix est double. Outre que (même si ce chapitre présent n'est pas encore exclusivement consacré à Labourdette) nous pouvons suivre de plus près sa doctrine, la raison principale en est que, bien que le tableau de Labourdette soit très similaire à celui de Romiti (et même à celui de Pinckaers)⁹⁵¹, il est pourtant plus précis. En effet, Labourdette explique le processus de l'acte humain comme Romiti, c'est-à-dire : 1) selon les phases qui appartiennent ou bien à l'intellect, ou bien à la volonté (mais ce n'est qu'une distinction *secundum intellectum*) ; 2) selon que telle ou telle étape concerne la fin ou le moyen ; 3) selon que telle ou telle étape appartient à l'ordre d'intention ou à l'ordre d'exécution⁹⁵² ; 4) [et cet aspect est une particularité de Labourdette] : dans l'ordre d'exécution il distingue deux « sous-phases » : la phase *affective*⁹⁵³ et la phase effective ou réalisatrice, point non seulement intéressant, mais aussi important⁹⁵⁴.

Que les étapes de l'acte humain soient attribuées à l'intellect ou à la volonté, ne signifie point qu'elles y appartiennent exclusivement. Le rôle de ces deux facultés sont inséparables : si l'une en manquait, on ne pourrait plus parler de l'acte humain, dont la complexité est due avant tout à la complexité de l'homme dont l'unité hylémorphique est composée du corps et de l'âme⁹⁵⁵.

⁹⁵¹ Pour voir le tableau utilisé par Pinckaers, cf. *Les actes humains, I*, q.6–17, in *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique*, Revue des Jeunes, Cerf, 1997, p. 414.

⁹⁵² Pinckaers les appelle également « ordre de choix » et « ordre d'exercice ou d'action », Cf. PINCKAERS, *Les actes humains, Ibid*, p. 414. Néanmoins, le tableau établi par Pinckaers a également sa particularité. Il montre trois schèmes qui se compénètrent : 1) selon les actes de la raison (pratique) et les actes de la volonté dont la correspondance très étroite est due à la complémentarité naturelle entre la raison pratique et la volonté ; 2) le schème qui se structure conformément aux moyens et la fin, avec le balancement des notions de fin et d'objet ; 3) (le schème qui se fonde sur l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution, ou comme Pinckaers préfère de les appeler : ordre du choix et ordre d'exercice ou d'action pour éviter d'opposer l'intention et l'action d'une part, et d'autre part à éviter d'abaisser l'intention à la simple velléité qui sera encore sans moralité. Cf. PINCKAERS, *Les actes humains I, Ibid*, p. 417–418.

⁹⁵³ La phase affective constitue la détermination interne de la volonté : elle exprime la nature de la volonté, y compris le fait que par ses propres actes elle se détermine aussi bien vers la fin que vers les moyens. Si la fin est encore absente alors la volonté « tend » (*intentio*) vers la fin ; si la fin est présente, on parle de fruition (*fruitio*), c'est déjà la dernière étape de la phase réalisatrice. Quant aux moyens, le mouvement de la volonté s'achève par le consentement (*consensus*) et par l'élection (*electio*), tandis que l'usage (*usus*) complète la phase réalisatrice. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 119.

⁹⁵⁴ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 52. Dans son introduction aux études de l'acte humain Labourdette explique clairement que ce choix de souligner la phase affective n'est point aléatoire. Que saint Thomas ne parle de l'affectivité que dans le cadre de l'acte moral s'explique par le traité novateur des passions, où il met en lumière l'importance des passions dans la moralité. Cf. *Les actes humains*, p. 46.

⁹⁵⁵ Ou comme le dit Pinckaers, l'acte humain, y compris ses étapes, représente une unité structurelle d'acte appelés partiels. Mais ils sont des parties d'un organisme dynamique, inséparables l'un de l'autre, chacun ayant sa propre fonction aussi distincte que corrélatrice, et qui fonctionnent pour former un seul acte humain. Cf. PINCKAERS, *Les actes humains, Ibid*, p. 437.

Avant de nous mettre à l'étude des étapes de l'acte moral, voici le tableau de Labourdette que nous suivrons⁹⁵⁶ :

		Intelligence	Volonté			
Ordre d'intention		1. Saisie d'un bien	2. Simple vouloir (q.8-10) (avec fruition commencée, q.11.)	} au sujet de la fin (circa finem)		
		3. Jugement sur la possibilité de l'atteindre	4. Intention (q.12.)			
		Ordre d'exécution	Phase affective	5. Conseil (q.14.)	6. Consentement (q.15.)	} circa ea quae sunt ad finem
				7. Jugement pratique	8. Élection (q.13.)	
Phase effective	9. Imperium (q.17.)		10. Usage volontaire (q.16.)	} au sujet de la fin (circa finem)		
	11. Exécution par les facultés		12. Fruition parfaite (q.11.)			

Selon ce schème il y a douze étapes de l'acte humain, mais il faut souligner que Saint Thomas ne consacre un article entier qu'à sept de ces étapes⁹⁵⁷. Tout d'abord, la saisie du bien et le simple vouloir ne sont pas formellement traités dans la *Somme*, pourtant, à partir des autres textes de Saint Thomas, certains théologiens les appliquent dans leur tableau⁹⁵⁸. Quant à la saisie du bien, il serait peut-être plus exact de dire : saisie de « l'être », de l'existence de quelque chose que l'intellect appréhende ; cela, de la part de l'intellect, est une simple *apprehensio*. Le vouloir simple de ce bien n'est pas qu'une simple *velléité*, une affirmation, mais non moins négligeable, car si la volonté répond « positivement » à l'appréhension faite par l'intellect, alors ce sera le point de départ du déclenchement de l'acte entier. Néanmoins, cette *apprehensio* et ce *velle* « simplex » n'a pas de moralité, et l'un et l'autre sont dus à la nature propre de laquelle ils surgissent⁹⁵⁹. *L'apprehensio*, la première saisie du bien désigne le premier acte de l'intellect, et, en parlant des principes premiers, *l'intellectus* désigne également son habitus : *intellectus*

⁹⁵⁶ Ce tableau est classique, dit Labourdette, sans avoir indiqué sa source. Cf, LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 52. Pinckaers dit également que le tableau qu'il applique « est devenu classique » sans qu'il se réfère à une œuvre concrète. Cf. PINCKAERS, *Les actes humains*, p. 414. et 418.

⁹⁵⁷ Les étapes 3, 7, et 11 donne l'impression de balancier mécaniquement entre l'intellect et la volonté. Dans l'étude de saint Thomas, telle qu'elle se trouve dans la *Prima secundae*, l'exercice est plus dominant. Ce fait s'explique simplement : la spécification suppose l'exercice.

⁹⁵⁸ Voir par exemple PINCKAERS, « Renseignements techniques », Ibid, p. 414-421., et MICHAEL SHERWIN, *By Knowledge and by Love : Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, 2011, p. 81-84.

⁹⁵⁹ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 50.

principiorum. Semblablement, le premier acte de la volonté, la « voluntas » désigne non seulement son premier acte, mais également la faculté appétitive dont l'objet formel est le bien⁹⁶⁰. Une fois saisi le bien, ce que l'intellect lui présente, la volonté le poursuit et se forme en intention⁹⁶¹.

3.2.1. La fruition et l'intention

La fruition, dont saint Thomas parle dans la question 11 de la *Prima Secundae*, ne nous retiendra pas longuement. En bref, nous soulignons que la fruition, qui, étant donné qu'il s'agit d'un bien, est un acte de la faculté appétitive⁹⁶², concerne la fin que l'agent peut avoir sous deux modes. Il peut l'avoir d'une manière parfaite, lorsqu'il l'a atteint et la possède réellement. De ce point de vue la fruition est la dernière étape du processus de l'acte humain, tant dans l'ordre d'intention que dans l'ordre d'exécution. L'autre mode de posséder la fin est imparfait, c'est-à-dire lorsque l'agent ne la possède qu'intentionnellement, « in intentione ». Néanmoins, il y a même dans cet état une certaine fruition, une certaine complaisance par laquelle et en laquelle l'homme tend vers cette fin possédée intentionnellement.

Saint Thomas distingue la fruition de la fin ultime *simpliciter* et la fin ultime *secundum quid*. La fin ultime *simpliciter*, bien sûr, n'est pas ordonnée à une fin ultérieure. La fin ultime *secundum quid* tend vers une autre fin, qui signifie également qu'une telle fin n'est pas visée pour elle-même, mais en vue d'un autre bien (fin)⁹⁶³. Par conséquent, la fruition parfaite

⁹⁶⁰ Son objet formel : cela veut dire que la volonté cherche le bien en toutes choses qui lui sont présentées par la raison. L'objet formel constitue ainsi la raison objective pour laquelle la volonté se met en élan. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 55.

⁹⁶¹ Concernant la relation de l'appréhension et du vouloir simple, il peut être intéressant de résumer la conception du P. Pinckaers, car elle est fort différente de celle du P. Labourdette. Pinckaers souligne que ce vouloir simple est un vouloir absolu, il tend vers une fin voulue pour lui-même. Néanmoins, dans la plupart des cas il est relatif, car il se ramène à un choix précédent qui vise une fin supérieure. Le vouloir simple lie, pour ainsi dire, la volonté et la fin, et il fournit à la raison un principe premier pour ses raisonnements pratiques, il est « le critère de sa recherche des moyens ». Il est curieux de voir que selon Pinckaers, si l'on remontait dans la hiérarchie des fins et des vouloirs, on arriverait « au seul vouloir absolument pur » et à la seule connaissance pratique qui est intuitive chez l'homme : le vouloir naturel du bien et la connaissance spontanée d'un être qui est digne d'être voulu et désiré. Si nous comprenons bien, Pinckaers ramène le tout premier commencement de la moralité à la raison pratique, et non à la raison spéculative. Cf. PINCKAERS, *Les actes humains*, I, p. 419–420. Cette différence de conception des deux théologiens concernant le rôle initiatif de la raison spéculative et de la raison pratique dans l'acte humain est assez marquante.

⁹⁶² Cf. *ST*, I–II.q.11.a.1.c.

⁹⁶³ *ST*, I–II.q.11.a.3.c. « [...] ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud [...] ».

consiste dans l'obtention ou la possession de la fin ultime *simpliciter*, non pas *in intentione sed in executione*.

Quant à l'intention, elle est un acte de la volonté et de l'intellect d'une telle manière qu'en tant qu'acte de la volonté, elle présuppose l'ordonnance de la raison⁹⁶⁴. Cela veut dire que l'intention inclut deux étapes : l'une de la part de l'intellect, *l'ordinatio*, qui dans notre tableau est un jugement de l'intellect sur la réalisation possible de ce bien ; l'autre de la part de la volonté, qui est la réponse de cette possibilité, une tendance actuelle vers la fin : *l'intendere*⁹⁶⁵.

Une fois que l'intention est en acte, l'acte humain en train de naître passe à une autre phase de l'agir entier, à celle de l'exécution. Comme nous l'avons vu, Labourdette y distingue deux sous-phases : la phase affective et la phase effective. À la phase affective appartiennent le conseil ou délibération, le consentement, un jugement pratique et l'élection. Puisque nous voulons nous arrêter un peu plus longuement à la question de la délibération, nous présenterons brièvement d'abord l'étape du jugement pratique et l'élection et puis, avec plus de détail celle du conseil, et finalement celle du consentement. C'est d'ailleurs même l'ordre suivi par Saint Thomas, bien que l'élection ne précède pas la délibération, mais la suit⁹⁶⁶, sauf si celle-ci n'entre point du tout dans l'acte⁹⁶⁷.

3.2.2. Jugement pratique et election

Le jugement pratique est une étape discrète mais très importante qui se cache parmi les grandes étapes de l'acte humain. Dans la *Prima Secundae* Thomas en parle dans les questions 13 et 14.

⁹⁶⁴ Cf. *ST*, I-II.q.12.a.1.ad1 : « [...] (intentio) cognitionem praesupponit, per quam proponitur voluntatis finis ad quem movet » ; et ad2 : [...] voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid ad finem ». Cette tendance, ce mouvement de « tendre vers quelque chose » de la volonté concourt avec l'idée de saint Thomas, selon laquelle l'intellection humaine, y compris la connaissance pratique, passe de l'état en puissance à l'état en acte. Voir notre chapitre sur l'abstraction formelle et l'abstraction totale.

⁹⁶⁵ La tendance actuelle de la volonté vers la fin la distingue du désir : le désir concerne quelque chose en puissance sans y tendre *en acte*. Cf. WESTBERG, *Right Practical Reason*, p. 138–139.

⁹⁶⁶ Cajetan lui-même donne une raison logique à ce pourquoi saint Thomas traite d'abord l'élection, ensuite le conseil, donnant l'impression que le conseil précède le conseil. Selon lui la raison de ce phénomène est qu'il est digne de traiter d'abord la chose (ici l'élection) en elle-même, en tant que « quid est », et ensuite sa cause extrinsèque, qui est le conseil : « Ad hoc breviter dicitur quod, licet absolute consilium sit prius electione, et eius causa; ac per hoc, prius de consilio, utpote causa, quam de electione tracta dum videatur; ordo tamen doctrinae habet quod prius de ipsa electione secundum se, et deinde de eius causa tractetur. Et merito: ut prius tractetur quid est, et deinde causa extrinseca illius ». Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.13.a.1.*, p. 99.

⁹⁶⁷ La délibération n'a pas de place dans le processus de l'acte humain lorsqu'il n'y a qu'un seul moyen d'atteindre la fin visée, donc lorsque la situation est donc évidente, ou bien lorsque l'acte en question n'a pas de grande importance. En fait, s'il n'y a qu'un seul moyen vers la fin, alors l'élection et le consensus, pour ainsi dire, coïncident, et ne diffèrent que *ratione tantum*. Cf. *ST*, I-II.q.15.a.3.ad3.

Selon ces textes le jugement pratique précède l'élection et il se comporte comme la conclusion d'un syllogisme⁹⁶⁸. Le jugement pratique concerne l'objet de l'acte, sur ce que l'agent vise à faire, et de ce point de vue ce jugement est serrément lié aux dispositions affectives de l'agent. Il y a donc ici d'une part une réalité objective, le bien (réel ou apparent) présenté à la volonté, et d'autre part les dispositions affectives de la volonté. Le jugement pratique et l'élection sont liés, et ils n'existent que dans une corrélation réciproque⁹⁶⁹.

En ce qui concerne le mode de procéder du jugement pratique, il est un syllogisme opératif dont la conclusion se formule en un jugement par rapport à l'élection de l'objet (à l'acte à faire). Étant donné que l'objet de l'élection est un acte concret (même s'il ne prend pas une forme sensible et extérieurement observable), le jugement pratique est également un jugement concret. Il ne s'agit plus d'une vue générale, mais d'une conclusion singulière qui concerne un acte (objet) singulier. Dans le tableau du P. Labourdette le jugement pratique est indiqué séparément de l'élection, mais il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une étape étroitement liée à l'élection avec laquelle ils se forment un ensemble, ou comme le P. Pinckaers de son côté disait, ils s'interpénètrent et se complètent⁹⁷⁰.

Le jugement pratique est, pour ainsi dire, le lieu propre de la spécification de l'acte moral, de l'acte volontaire. Ici, l'accent est en même temps et sur le jugement formulé par l'intellect et sur la volonté, car c'est le « moment » à la disposition affective de l'agent de montrer toute son ampleur. L'affectivité de l'agent « rejaillit » sur l'objet et influence le jugement bien que non nécessairement, mais d'une manière prédominante et non négligeable. Deux causes concourent dans le jugement pratique : de la part de l'intellect, une causalité formelle objective ; de la part de la volonté une causalité efficiente. L'interaction de la volonté dans la délibération est la condition de la liberté de l'acte moral⁹⁷¹.

Dans notre tableau, l'élection, dont Saint Thomas traite dans la question 13, est plutôt attribuée à la volonté. Néanmoins, l'étape d'élection est à la fois un acte de la raison et de la volonté⁹⁷². Dans le premier article, où il demande, si l'élection est un acte de la volonté ou de la raison, il explique que dans le nom de l'élection il y a quelque chose qui appartient à l'intellect, et quelque chose qui appartient à la volonté. C'est la raison pour laquelle l'élection

⁹⁶⁸ Cf. ST, I-II.q.13.a.3.c.: « [...] electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi »

⁹⁶⁹ Cf. PINCKAERS, *Les actes humains*, *Ibid*, I, p. 425.

⁹⁷⁰ Cf. PINCKAERS, *Les actes humains*, I, p. 356.

⁹⁷¹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 84.

⁹⁷² Nous allons voir dans notre chapitre sur la vertu de prudence que, comme le P. Labourdette le souligne au début de son traité, c'est dans l'élection où se manifeste l'office propre de la prudence. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 34.

est appelé soit « intellect appétitif », soit « appétit intellectif ». Mais les deux concourent d'une certaine manière et ils forment une seule réalité dans laquelle un « élément » se comporte comme la forme de l'autre « élément ». D'où la nature propre de l'élection constituée non exclusivement de l'appétit ou du conseil, mais elle se compose de ces deux « éléments ». Cependant il y a une certaine hiérarchie entre eux : la raison précède la volonté en tant qu'elle ordonne l'acte de la volonté, au moins en tant que la volonté tend vers son objet selon l'ordre de la raison. Or, c'est la faculté intellectuelle qui présente l'objet à la faculté appétitive. C'est pour cela l'acte de la volonté (par lequel elle tend vers son objet qui lui est présenté par la raison comme un bien) est matériellement un acte de la volonté, mais formellement il est un acte de l'intellect. Ainsi l'acte en soi, en sa substance, se comporte matériellement par rapport à l'ordonnance de la raison (qui lui est une faculté supérieure). Par conséquent l'élection est, substantiellement, un acte de la volonté et pas de la raison⁹⁷³.

Nous voyons que Saint Thomas explique les principes de l'acte d'élection, le rôle de l'intellect et de la volonté dans le cadre de relation *substantielle* de forme et de matière. La raison exerce son opération dans le mouvement de la volonté, et la volonté affecte sa propre opération dans le processus de raisonnement⁹⁷⁴. Le rôle du jugement pratique et de l'intellect ici est double : d'une part, il motive la volonté qui tend vers le bien qui lui est présenté comme possible, réalisable : d'autre part, cette adhésion de la volonté à ce bien présuppose l'acte antérieur de la raison et joue un rôle formel, par conséquent spécifiant⁹⁷⁵. Étant donné que l'élection naît avec ou simultanément avec le jugement pratique et comme le résultat d'un syllogisme opératif⁹⁷⁶, son objet est une conclusion du jugement pratique que la volonté peut

⁹⁷³ ST, I-II.q.13.a.1.c. « [...] in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem : dicit enim philosophus, in VI Ethic. (1139b4), quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssensus dicit (MG 40,733) quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquis compositum* [...]. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius : inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentant. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis ».

⁹⁷⁴ La manière selon laquelle les deux facultés s'exercent l'une sur l'autre peut être formulée en langage de causalité : l'intellect est la cause spécifiante ou formelle du vouloir, tandis que la volonté est la cause efficiente du raisonnement. Cf. RALPH MCINERNEY, *Ethica Thomistica*, p. 71.

⁹⁷⁵ Ramirez lui explique ainsi : « Electio est simul actus intellectus et appetitus, non ex aequo utriusque, sed per prius seu elicite est voluntatis, praesuppositiva est intellectus ». Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis, In I-II Summae Theologiae Divi Thomae, Expositio, Q.VI-XXI*, p. 328-330 [p. 328].

⁹⁷⁶ Cf. ST, I-II.q.13.a.3.c. : « [...] electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non comme conclusio, ut philosophus dicit in II Physic (200a20). Unde finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione ».

accepter ou refuser. Point crucial de l'acte entier, car c'est exactement ici, dans l'élection, acte *formaliter* de la raison pratique et *materialiter* de la volonté, que se manifeste le libre arbitre⁹⁷⁷, et en fin de compte, la liberté du choix humain. Cela implique également que l'élection n'est pas nécessaire mais un acte libre. Or, si quelque chose peut être ne pas être, alors il n'est pas nécessaire, par conséquent, ce qui peut être choisi ou n'est pas choisi, n'est pas nécessaire non plus, mais il est choisi ou refusé par la volonté, non seulement selon l'ordre de l'exercice, mais selon l'ordre de la spécification. De ce point de vue « l'élection est universellement caractéristique de la volonté *ut ratio* »⁹⁷⁸.

D'où, par conséquent, ce sera aussi clair que l'élection concerne non pas la fin, mais les moyens, c'est-à-dire ce qui conduit à la fin visée. En effet, la fin, sous l'aspect de bien, se comporte vis-à-vis de la volonté comme le principe de son mouvement premier, elle ne peut pas être la conclusion du syllogisme pratique⁹⁷⁹. (Bien entendu, s'il s'agit d'une chaîne des fins, une fin peut être considérée comme objet d'élection, par conséquent un « moyen » en vue d'une autre fin, mais ici, pour ne pas compliquer les choses, nous ne parlons des étapes que d'un seul acte complet)⁹⁸⁰.

Nous avons vu de l'élection « quid est », maintenant il nous faut comprendre sa cause qu'on nomme généralement délibération et dont Thomas traite sous le nom de « conseil ».

Étant donné que le conseil est, pour ainsi dire, la « cause » de l'élection dont l'objet est ce *qui conduit à la fin*, le conseil ou la délibération porte sur cet « acte » d'élection. Thomas traite de la délibération ou du conseil dans la question 14 de la *Prima Secundae*, directement après l'élection et avant le consentement. Le conseil, qui suit le jugement de la raison, est une certaine recherche, une « *inquisitio* » sur les choses à faire. Néanmoins, dans ce domaine, la recherche concerne les réalités contingentes, par conséquent les possibilités ne sont pas déterminées. Or, dans ce cas la raison, explique Thomas, ne formule son jugement qu'après avoir fait une enquête autour des choses éligibles. Cette recherche est également appelée

⁹⁷⁷ Le P. Pinckaers considère le libre arbitre comme la faculté commune de l'intellect et de la volonté. Cf. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, p. Le P. Labourdette est un peu plus subtil sur cette question. Il considère le libre arbitre comme une propriété de la volonté qui s'enracine dans la raison. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 84.

⁹⁷⁸ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 107.

⁹⁷⁹ Cf. WESTBERG, *Right Practical Reason*, p. 161–162.

⁹⁸⁰ Comme Labourdette le note, seule la fin dernière est hors d'une telle série de fins. Elle ne peut être jamais d'un objet d'élection, un « moyen » appliqué en vue d'une autre fin. Outre la « nature », la réalité propre de la fin dernière, cette impossibilité de l'insérer dans une chaîne de fins est due à la volonté *ut natura* qui est, contrairement à la volonté *ut ratio*, est par nature déterminée *ad unum*, à la béatitude qu'elle ne peut pas ne pas désirer. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 106.

« conseil ou délibération », et c'est la raison pour laquelle l'élection est dite également « appétit de ce qui a été délibéré »⁹⁸¹.

L'article 1 de la q.14 indique clairement que le conseil devient nécessaire lorsqu'il y a plusieurs possibilités concernant la manière de poser l'acte (qui est l'objet de l'élection). Cela veut dire que ce que le conseil réalise ce n'est pas une relation nécessaire entre l'intention et l'élection : celles-ci peuvent s'avancer pour former un acte sans ou avec le conseil⁹⁸². D'où il suit que ce n'est pas le conseil ou la délibération, acte de la raison, qui rend rationnel l'acte lui-même. Or, la coopération de l'intellect et de la volonté est présente en chaque étape de l'acte d'une telle manière que cette *nature rationnelle* pénètre la structure entière de l'acte. En effet, Thomas, dans l'*adi* de l'article 1 de la question 14 explique la nature composée de l'étape de conseil dans laquelle nous retrouvons un raisonnement similaire à ce que nous avons vu par rapport à l'élection. En effet, le conseil a deux principes, l'intellect et la volonté, qui sont ordonnés de telle façon qu'on trouve en chacun d'eux quelque chose de caractéristique de l'autre puissance, et ils peuvent porter le nom de l'autre : c'est ainsi que la volonté contient en elle-même un « élément » rationnel : l'ordre ; tandis que le conseil, qui est l'acte de la raison, contient un « élément » de la volonté qui se comporte comme la matière, car le conseil concerne ce qui est à faire. Le conseil, dit Thomas d'après Jean de Damascène, est un *appetitus inquisitivus*, et ainsi il appartient non seulement à la raison, mais aussi à la volonté⁹⁸³.

C'est la raison pour laquelle les mots « inquisitio » et « consensus » peuvent être pris pour indiquer l'aspect cognitif et l'aspect appétitif du conseil qui désignent d'un même coup leur rapport corrélatif. Or, le consensus, qui constitue l'aspect appétitif du conseil, est l'application de la faculté appétitive à la « chose » désirée, et il indique déjà que l'affectivité de

⁹⁸¹ *ST*, I-II.q.14.a.1.c. « [...] electio, sicut dictum est, consequitur iudicium rationis de rebus agendi. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione praecedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis: et haec inquisitio 'consilium' vocatur. Propter quod philosophus dicit, in III Ethic. (1112a15), quod *electio est appetitus praeconsiliati* »

⁹⁸² Cf. *ST*, III.q.18.a.4.ad2. « [...] electio praesupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio nisi iam determinato per iudicium; illud enim quod iudicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus [...]. Et ideo, si aliquid iudicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione praecedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio, sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante ». Dans cet article Thomas se demande si le Christ avait le libre arbitre ou non. Selon le deuxième argument, il est impossible que le Christ ait eu le libre arbitre car celui-ci, ayant pour objet l'élection, l'*appetitus praeconsiliati*, suppose le conseil, par conséquent une incertitude ; mais celle-ci est impossible dans le Christ, étant donné qu'il avait un savoir certain de tout.

⁹⁸³ *ST*, I-II.q.14.a.1.ad1.: « [...] quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiae, et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem quod actus rationis dirigentis in his quae sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, quae est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis sicut materia ». Ramirez précise qu'ici la raison désigne l'intellect pratique discursif qui est la raison pratique à proprement parler : « Consilio non pertinet ad intellectum practicum ut est intellectus, sed ut est ratio », RAMIREZ, *De actibus humanis*, *Ibid*, p. 346.

l'agent concourt à l'étape d'élection comme à l'acte entier. Cependant, le consensus n'est pas un aspect émotionnel, mais, d'une part, il est l'acceptance « volitive » du processus du conseil, d'autre part, il est l'application du mouvement de la faculté appétitive à la conclusion formulé par le conseil⁹⁸⁴. En d'autres mots, le consentement, par ses appréciations ou par ses refus, prédispose le jugement pratique relevant du conseil. C'est le consentement, explique Labourdette, qui assiste « à dépasser par son apport subjectif, l'insuffisance de motivation objective » du jugement indifférent. L'appréciation affective se comporte comme une expérience grâce à laquelle la volonté de l'agent l'estime comme similaire à soi-même, et c'est cette connaissance par connaturalité qui s'ajoute à la connaissance rationnelle⁹⁸⁵. Nous voyons donc non seulement la différence entre l'élection et le consensus, mais aussi que celui-ci n'est pas un aspect simplement surajouté. Outre que le consensus est l'acte correspondant du conseil, il désigne les préférences de la volonté conformément à ses dispositions affectives. La volonté « exprime », même avant le jugement pratique, que le bien qui lui est présenté lui plaît ou non. C'est la raison pour laquelle l'homme ne peut pas former son jugement pratique uniquement à partir des « arguments » intellectuels ou objectifs, s'appuyant exclusivement sur l'objet. Cette connaissance par connaturalité joue un rôle déterminant dans l'élection. Cela ne veut pas dire que la réaction affective de la volonté soit le jugement pratique final qui met fin à l'élection, mais en s'y ajoutant elle y contribue et le prépare. C'est déjà la tâche de l'élection de prendre la préférence déterminante par rapport à l'objet à choisir et l'y insérer⁹⁸⁶. C'est ce que Thomas d'Aquin explique dans l'article 3 de la question 15, nous le verrons tout à l'heure, où il décrit non seulement la nature du consensus, mais il résume le processus de l'acte humain à partir de l'appréhension de la fin jusqu'au consensus.

Le consensus, dit-il, désigne l'application du mouvement de l'appétit vers quelque chose déjà existant. Cette application est accomplie par celui qui en a le pouvoir. Dans ce processus le premier moment est de connaître (*apprehendere*) la fin, suivent l'appétit de cette fin et la

⁹⁸⁴ Cf. *ST*, I–II.q.15.a.1.c. « [...] consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium : vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines ; intellectum autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivae virtutis est quaedam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivae virtutis ad rem, secundum quod ei inhaeret, accipit nomen sensus, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in ea [...]. Et secundum hoc, consentire est actus appetitivae virtutis ».

⁹⁸⁵ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 111–112. C'est la phase, dit Labourdette, où la volonté présente ses préférences ou ses désaccords par rapport au bien qui lui est proposé. Il s'agit d'une appréciation intérieure du bien ; le travail intellectuel et objectif du conseil est ainsi complété par le travail subjectif de la faculté appétitive rationnel. Comme nous allons le voir plus tard, cette phase n'est point un aspect « sentimental » : que la disposition affective de la volonté soit en accord avec les exigences du jugement prudentiel, est un critère fondamental à l'agir vertueux.

⁹⁸⁶ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 111–112.

délibération autour de ce qui conduit à cette fin (*quae sunt ad finem*). En ce qui concerne la fin ultime, l'appétit y tend naturellement, ce mouvement ne vient pas d'un consentement, mais il peut être considéré comme un simple vouloir. Cependant, pour ceux qui peuvent conduire à la fin, les « moyens », passent sous la délibération et ainsi peuvent être objets du consentement (à condition que la délibération juge ainsi). En ce qui concerne le mouvement de l'appétit vers la fin, il ne subit pas la délibération, mais plutôt le contraire, car la délibération présuppose l'appétit de la fin visée. Néanmoins, « ea quae sunt ad finem » présupposent la détermination du conseil. C'est le consensus au sens propre : l'application du mouvement de l'appétit à ce qui a été déterminé par la délibération, les « moyens ». Le consensus ne concerne donc que les moyens, « ea quae sunt ad finem »⁹⁸⁷.

Il nous faut pourtant préciser que le consensus, en tant qu'application des dispositions affectives de la faculté appétitive à l'objet, ne signifie pas qu'il s'agit ici des émotions ou des instincts spontanés. Le jugement formulé par la raison pratique, avec la conclusion du syllogisme pratique, constitue le conseil complet et conclut, de ce point de vue que le consensus est la simple acceptation de ce jugement. À proprement parler, le consensus, qui se distingue du conseil, est l'acte élicite de la faculté appétitive⁹⁸⁸. De tout cela il ressort d'une part que l'intellect et la volonté s'exercent l'un sur l'autre tout au cours du processus de l'acte, d'autre part que le consensus est l'acte de la volonté, néanmoins cela suppose l'acte de la raison pratique « concludentis et sententiantis »⁹⁸⁹. Il peut être intéressant d'ajouter ce que Ramirez dit par rapport à ce sujet : il examine soigneusement le conseil *secundum rem* : selon son genre et selon sa différence spécifique. Il distingue donc le conseil des autres actes de la raison humaine. Le conseil, comme les autres étapes de l'acte humain, n'est pas exclusivement un acte de la raison. Il l'est essentiellement (*essentialiter*) ou en tant qu'acte élicite, mais *secundum ordinem ad voluntatem* il est un acte de la volonté⁹⁹⁰.

⁹⁸⁷ *ST*, I-II.q.15.a.3.c. « Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis in ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis; deinde appetitum finis; deinde consilium de his quae sunt ad finem; deinde appetitum eorum quae sunt ad finem. [...] De his autem quae sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt, et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio iudicatum est. Motus vero appetitivus in finem, non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium praesupponit appetitum finis. Sed appetitus eorum quae sunt ad finem, praesupponit determinationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quae sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, non est nisi de his quae sunt ad finem ».

⁹⁸⁸ « Élicite » signifie qu'elle suit essentiellement la forme, non pas la forme naturelle, mais la forme saisie par l'intellect ; par conséquent le consensus est un « acte » proprement humain, car l'homme a le pouvoir sur ses mouvements appétitifs et il peut les appliquer ou ne pas les appliquer à l'agir. Cf. *ST*, I-II.q.15.a.2.c.

⁹⁸⁹ « Unde consensus potest attribui et voluntati (= propre et élicitive) et rationi (=causaliter et praesuppositive vel directive) », Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 375.

⁹⁹⁰ Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 345–363.

Évidemment, la relation étroite du conseil et du consensus implique que (comme d'ailleurs le corpus de l'article trois de la question 15 le dit) si dans le processus de l'acte le conseil n'a pas lieu (car, par exemple, il n'y a qu'un seul « moyen » d'agir), alors il n'y a pas de consensus à proprement parler non plus⁹⁹¹.

Dans les paragraphes suivants nous examinerons de plus près la nature et le mode de procéder du conseil ou de la délibération. Ce chapitre sera plus spécial et plus détaillé car c'est ici que nous étudierons la nature de la raison spéculative et de la raison pratique, leur nature, leur rôle dans l'agir moral et leur interaction de l'un avec l'autre et avec la volonté. Dans notre analyse nous nous appuyerons sur l'enseignement du P. Labourdette, ainsi que sur les commentaires du P. Ramirez et sur deux études consacrées à l'étude de la nature de la raison pratique et de la raison spéculative.

3.2.3. *La nature du conseil*

Le fait que le conseil est *essentialiter* un acte de la raison s'explique d'une part par ce qu'il offre un jugement concernant l'acte à poser, *ad agendum*, d'autre part, par le fait que sa vertu propre est la prudence, qui est une vertu intellectuelle. Néanmoins, concernant cet acte de l'intellect, le conseil se situe également dans l'ordre de la volonté, car, dit Saint Thomas, dans le conseil, (similairement à l'élection, dans laquelle, bien qu'elle soit un acte de la volonté, se trouve un élément rationnel, un acte de la raison), se trouvent également des éléments volontaires qui se comportent comme la matière à la forme. En effet, le conseil concerne ce qui est à faire : il est autour de cette « matière », et de ce point de vue on peut dire que l'objet, la « *materia circa quam* »⁹⁹² du conseil vient de ceux qui sont encore à choisir (*eligendi*). D'autre part, cet élément de l'ordre de volontaire est comme le moteur du conseil, car c'est en vue d'une fin que le processus est déclenché.

Néanmoins, le fait que le conseil a une nature rationnelle, ou plus précisément, *génériquement* il appartient à l'intellect pratique en tant que *ratio*, qui est par nature discursive, cela explique pourquoi le conseil est une certaine enquête⁹⁹³. Le conseil, en tant qu'enquête,

⁹⁹¹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 112. Dans ce cas, lorsqu'il n'y a qu'un seul moyen et le conseil n'a pas lieu, le jugement pratique est évident, et il englobe de quelque façon le consentement et l'élection. Cf. *Les actes humains*, *Ibid*, p. 52.

⁹⁹² Nous tentons d'appliquer ici l'expression technique que Thomas utilise par rapport à l'objet de l'acte extérieur. Cf. *ST*, q.18.a.2.ad2.

⁹⁹³ Ramirez précise que le conseil n'appartient ni à l'intellect spéculatif, ni à l'intellect pratique saisissant car ceux-ci ne peuvent pas être un motif suffisant pour susciter le mouvement de l'appétit et le diriger. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 346. En fait c'est ce que De Monléon, après Nazarius, appelle connaissance formellement pratique, Cf. JACQUES DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », p. 189.

suppose qu'il ait un terme, une conclusion, un jugement, sans lequel il resterait dans un état d'inquisition vague. Le conseil comporte essentiellement deux éléments : l'enquête et la conclusion de cette enquête qui se formule dans un jugement, qui est la consommation ou le terme normal de la délibération⁹⁹⁴. C'est la raison, explique Ramirez, pour laquelle, selon Saint Thomas, non seulement le syllogisme, l'enquête appartient à la raison pratique « délibérante », mais également la conclusion formulée dans le jugement.

L'affirmation, selon laquelle le conseil est génériquement un acte de la raison pratique en se situant dans l'ordre volontaire, nécessite encore quelques précisions sur la différence spécifique du conseil. En effet, le conseil se différencie spécifiquement d'une part à partir de son objet, sa *materia circa quam* que concerne la délibération, d'autre part à partir de la *forme* de ce discours rationnel. En ce qui concerne la *materia* du conseil, étant donné que c'est la raison pratique qui est en œuvre, elle doit être un opérable (nous parlerons plus tard des conditions)⁹⁹⁵, et elle appartient à l'ordre pratique. Cependant, l'objet propre de la raison est le vrai (*verum*) ; par conséquent, l'objet du conseil est nécessairement un « vrai pratique » (*verum practicum*) qui, à son tour, est saisi par l'ordre de l'appétit rectifié. Il est évident donc que l'objet du conseil, outre que *et* puisqu'il est pratique, est saisi essentiellement selon l'ordre de l'appétit rectifié⁹⁹⁶. Une autre addition faite par Ramirez est de souligner que la vérité pratique (objet du conseil ou de la délibération) est essentiellement de « ce qui est vers la fin », le conseil concerne les moyens⁹⁹⁷.

⁹⁹⁴ Saint Thomas souligne cette nature double du conseil : « [...] conclusio etiam syllogismi qui fit in operabilibus, ad rationem pertinet ; et dicitur *sententia* vel *iudicium*, quam sequitur electio. Et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tamquam ad consequens ». Cf. *ST*, I-II.q.13.a.1.ad2. Ramirez note que le conseil n'est pas uniquement une enquête car en soi cela ne suffit pas pour le consensus ou l'élection ; il faut le jugement, sans lequel le conseil resterait une simple délibération. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 346–347.

⁹⁹⁵ Cf. Comme saint Thomas le dit, le conseil ne concerne pas uniquement l'opérable, mais tout ce qui est ordonné à l'opération : « [...] consilium non solum est de his quae aguntur, sed de his que ordinantur ad operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum vel vitandum ». Cf. *ST*, I-II.q.14.a.3.ad3. Cela correspond à la distinction faite par De Monléon, qui distingue la connaissance essentiellement ou formellement pratique et la connaissance complètement pratique. Toutes les deux sont des connaissances pratiques *simpliciter*, mais tandis que la première ne l'est que sous condition, la deuxième l'est « sous tous les rapports ». Étant donné que le conseil concerne non seulement l'opérable mais aussi tout ce qui y est ordonné, il est évidemment de l'ordre de la connaissance complètement pratique. Cf.: DE MONLÉON, « Note sur la division de la connaissance pratique », *Ibid*, p. 189–198.

⁹⁹⁶ « [...] materia vel obiectum consilii est essentialiter quid pertinens ad ordinem practicum vel operationis. Et cum constet consilium esse opus rationis practicae et obiectum rationis est verum, dicendum est obiectum consilii esse verum practicum, quod essentialiter sumitur per ordinem ad appetitum rectum ». RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 350.

⁹⁹⁷ Ramirez explique soigneusement pourquoi le conseil ne concerne pas la fin : en effet, dit-il, la fin, dans le domaine des opérables, a raison de principe (*habet rationem principii*). Le conseil est un discours et une conclusion Or, les principes ne sont pas démontrables, et ne peuvent pas non plus être conclus, et ainsi le conseil ne peut pas les concerner. Un autre aspect de la même problématique est que les fins pratiques, en tant que principes, relèvent de la syndérèse ou de l'*intellect pratique*, et non pas de la prudence, c'est-à-dire de la *raison pratique ut ratio*. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 351.

Dans notre étude sur la nature de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique nous allons voir qu'il y a une distinction très fine entre la connaissance essentiellement spéculative (qui, *secundum quid*, peut être considérée comme une connaissance pratique) et la connaissance pratique *formaliter*. La différence entre elles est saisissable à partir de la faculté appétitive, car, bien que les deux connaissances concernent un opérable, l'une n'est pas pratique car elle ne suscite pas le mouvement de la faculté appétitive⁹⁹⁸. Le mode de procéder du conseil se caractérise par le mode résolutif et par le mode compositif qui sont les modes propres de l'intellect spéculatif (mode résolutif ou analytique) et de l'intellect pratique (mode compositif ou synthétique). La forme du conseil, qui correspond à cette matière, peut être saisie à partir de ce mode de procéder.

3.2.4. *Le mode de procéder du conseil*

Nous avons vu que la connaissance spéculative procède par mode résolutif ou analytique (c'est-à-dire qu'elle procède du complexe vers le simple), tandis que la connaissance pratique procède par mode compositif ou synthétique (c'est-à-dire des simples vers le complexe). Dans l'article 5 de la question 14, dans laquelle Thomas cherche si le conseil procède par mode résolutif, il donne une explication assez paradoxale⁹⁹⁹. Dans ce raisonnement Thomas explique que toutes les enquêtes partent d'un certain principe. Si ce principe est premier dans l'être *et* dans la connaissance, le procédé n'est pas résolutif mais bien plutôt compositif, car c'est le mode de procéder des causes vers les effets. En revanche, si ce principe est premier dans la connaissance mais postérieur dans l'être, alors le processus sera résolutif. En effet, dans l'enquête le rôle de principe revient à la fin qui est première dans l'intention mais postérieure dans l'être. C'est

⁹⁹⁸ S. EDMUND DOLAN, F.S.C., « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », p. 15–17.

⁹⁹⁹ L'exposition du P. Labourdette est un peu laconique et moins détaillée non seulement par rapport à la connaissance spéculative et pratique, mais également concernant le mode de procéder du conseil. Le conseil, dit-il, est une poursuite analytique : son point de départ, son principe de considération est ce qui est premier pour le connaissant (*quoad nos*), ce que l'action réalise en dernier : la fin visée. Considérée du point de vue de l'exécution, la fin se comporte comme un effet et non pas comme une cause : c'est ainsi que le conseil procède de l'effet vers la cause, le moyen cherché en vue de la fin, et qui, ainsi considéré, précède la fin qu'il « produit ». Néanmoins, Labourdette lui aussi explique, pourquoi saint Thomas caractérise la science pratique par le mode synthétique, et la science spéculative par le mode analytique. Il est vrai, dit-il, que la connaissance spéculative part d'une réalité atteinte par les sens et qu'elle remonte aux principes, et ainsi qu'elle procède des effets vers les causes : du complexe vers le simple. Pourtant cela n'exclut pas que la connaissance spéculative soit reprise dans l'ordre de l'exposition intellectuelle selon un processus synthétique en allant des causes aux effets, des principes aux réalités complexes. En ce qui concerne la connaissance pratique, bien qu'elle procède par mode analytique, elle est également caractérisée chez saint Thomas par le mode synthétique ou compositif, néanmoins, elle se termine à un certain concours des éléments de son analyse, et effectivement cette démarche la rend « authentiquement pratique ». Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 109–110.

pourquoi l'enquête ou la délibération du conseil est résolutive, elle part de ce qui est visé dans le futur et elle arrive à ce qu'il faut faire immédiatement¹⁰⁰⁰.

La réponse donnée dans l'article 5 de la question 14 de la *Prima Secundae* affirme deux choses : 1) le mode compositif procède des causes vers l'effet ; 2) le conseil procède de la fin vers ce qui est vers la fin. Néanmoins, il conclut que le conseil procède par mode résolutif (et non pas par mode compositif ce qui logiquement suivrait du texte), comme si la fin n'était pas une cause, et comme si ce qui est à la fin, n'était pas un effet. Selon Cajetan ce paradoxe s'explique par la nature des fins. En effet, entre la fin atteignable et « ce qui est à la fin » il y a une double relation dans laquelle l'un affecte l'autre. En effet, il y a trois possibilités de ratiocination en procédant de la fin à « ce qui est à la fin » (le moyen)¹⁰⁰¹ : 1) Selon la relation de causalité finale à son propre effet. C'est un processus de la fin en tant que telle à ce qui est à la fin en tant que tel ; ce mode de procéder est compositif et il s'oppose au mode résolutif¹⁰⁰². 2) Selon la relation de l'effet (encore à réaliser) à sa cause [efficiente] qui l'effectue. Ce processus, qui tend de l'effet vers sa cause, procède par mode résolutif et il s'oppose au mode compositif. Mais le conseil n'appartient ni à l'un, ni à l'autre mode de procéder, car, d'une part, le conseil concerne ce qui est à réaliser (*efficiendo*) par l'agent. Dans le cas premier il n'y a rien à réaliser, car il s'agit de la fin en tant que telle et des « moyens » en tant que tels. Cependant, le conseil n'appartient pas au deuxième mode de procéder non plus (selon la relation de l'effet à sa cause qui l'effectue), car le conseil concerne « ce qui est à la fin », mais selon ce mode de processus la relation de l'effet à sa cause ne désigne que la chose à faire et sa cause¹⁰⁰³. 3) Selon

¹⁰⁰⁰ *ST*, I-II.q.14.a.5.c. « Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutive, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est ».

¹⁰⁰¹ Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.14.a.5.*, p. 108. : « In quinto autem articulo dubium est, quia littera contradicere sibi ipsi videtur. Ait enim et quod processus a causis ad effectus est compositivus ; et quod processus consilii est a fine ad id quod est ad finem ; et tamen concludit quod processus consilii non est compositivus, sed resolutive, ac si finis non esset causa, et id quod est ad finem non esset effectus, sed e converso. Ad hoc dicitur quod, cum inter finem acquisibilem et id quod est ad finem, sit duplex simplex habitudo et una modificetur in altera ; potest tripliciter procedi ratiocinando a fine ad ea quae sunt ad finem ».

¹⁰⁰² Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.14.a.5.*, p. 108. : « Primo, secundum simplicem habitudinem causae finalis ad suum effectum, ut sic. Et hic est processus a fine ut sic, ad id quod est ad finem ut sic. Et hic est compositivus, et suus oppositus est resolutive ; sicut universaliter verificatur de processus a causa ad effectum, et e converso ».

¹⁰⁰³ Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.14.a.5.*, p. 108. : « Secundo, eundem simplicem habitudinem effectus efficiendi ad causam a qua effici debet. Et hic est processus ab effectum ad causam : et est resolutive, et suus oppositus est compositivus, quia a causa ad effectum. Neuter autem horum est processus consilii. Non primus, quia consilium est de efficiendis a nobis, ut patet in art. 3 et 4 [...]. Nec secundus, quia consilium est de his quae sunt ad finem, ut patet in art. 2. Et adeo hoc in responsione ad tertium

le troisième mode de ratiocination et la fin et « ce qui est à la fin » se trouvent dans ce qui est à faire (*in agendis*). C'est-à-dire qu'en réalité on ne peut pas procéder ni uniquement de la fin, ni uniquement de « l'agir » (*ab agendo*), mais d'une fin visée vers « ce qui est à la fin »¹⁰⁰⁴. Le conseil procède donc en « reculant »¹⁰⁰⁵ : il procède *de agendis ut ad finem, et de his quae sunt ad finem ut agenda, resolutorie*. Comme Cajetan le souligne, le mode de procéder du conseil est complexe, par conséquent il ne faut pas le considérer selon l'un ou selon l'autre mode, d'une manière exclusive. Pourtant, dit-il, le conseil procède *simpliciter* par mode résolutif, analytiquement, en procédant du complexe vers le simple¹⁰⁰⁶. En effet, la ratiocination du conseil procède de ce qui est postérieur *secundum esse* : de l'effet ultime (du *finis assequi*) vers ce qui est à la fin¹⁰⁰⁷. Le paradoxe du conseil consiste donc en ceci : du point de vue de l'exécution il procède de l'effet (la fin visée) vers la cause (qui est dans ce cas *ce qui est à la fin* [id quod est ad finem], le moyen, l'objet d'élection), qui précède la fin et la réalise¹⁰⁰⁸.

Le discours du conseil est donc postérieur *secundum esse*. Par rapport à cette postériorité Ramirez souligne qu'il ne s'agit pas ici du syllogisme à proprement parler car celui-ci est *a priori* et procède par déduction¹⁰⁰⁹. Par contre, le discours du conseil est un processus essentiellement *a posteriori*, c'est-à-dire qu'il procède des effets vers les causes en tant qu'elles se comportent comme causent. Par conséquent, le discours du conseil est un certain processus

huius quinti articuli, ponderavit Auctor, ut agenda a nobis non cadere sub consilio voluit an sint possibilia, nisi ut congrua et praecongrua fini. In secundo autem processus nihil dicitur de fine et ad finem ut sic : sed tantum de agenda re et causa illius ».

¹⁰⁰⁴ STOO, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.14.a.5.*, p. 108. : « Tertio igitur potest procedi secundum quod tam finis quam id quod est ad finem, invenitur in agendis : ita quod non procedatur nec a fine puro, nec ab agendo puro ; sed a fine assequendo ad id quod est agendum ad finem, et sic deinceps retrocedendo ».

¹⁰⁰⁵ C'est ce que le P. Labourdette exprime ainsi : « Le conseil est une recherche qui a ce caractère analytique de se développer en sens inverse du déroulement réel ». Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 109.

¹⁰⁰⁶ STOO, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.14.a.5.*, p. 108. « Et hic processus est processus consilii, quod est de agendis ut ad finem, et de his quae sunt ad finem ut agenda, resolutorie. Et licet processus iste mixtus videatur, et non nisi secundum partes iudicandus compositivus et resolutivus ; dicitur tamen simpliciter resolutivus, quoniam de fine et eo quod est ad finem, ratiocinatur tantum in materia agenda, et propter agendum, resolutorie, idest a posterioribus secundum esse ».

¹⁰⁰⁷ Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 360.

¹⁰⁰⁸ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 109. Saint Thomas exprime ce « paradoxe » en disant que « [...] consilium est quidem de operationibus. Sed ratio operationum accipitur ex fine : et ideo ordo ratiocinandi de operationibus, est contrarius ordini operandi ». *ST*, I-II.q.14.a.5.ad1.

¹⁰⁰⁹ C'est un point non négligeable, car c'est ici qu'on peut saisir la distinction entre le discours spéculatif et le discours du conseil. En effet, le discours de conseil procède par un certain syllogisme : « [...] reminiscentia est quasi quaedam inquisitio, quia non a casu reminiscens ab uno in aliud, sed cum intentione deveniendi in memoriam alicuius procedit. Hoc autem, scilicet quod aliquis inquirat in aliud pervenire, solum illis accidit, quibus inest naturalis virtus ad deliberandum: quia etiam deliberatio fit per modum cuiusdam syllogismi; deliberatio autem solis hominibus competit [...] », *Sententia libri De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia*, Tract. II., lect.8., n.2.

essentiellement inductif, et plutôt « venativus seu inquisitivus » que démonstratif¹⁰¹⁰. C'est la raison pour laquelle le conseil, à l'encontre du syllogisme et de la démonstration, n'appartient pas à la science mais bien plutôt à la vertu qui apporte avec elle-même un certain instinct, particulièrement pour la sagacité (*eustochia*)¹⁰¹¹.

Pour résumer notre parcours sur le conseil et sur l'élection on peut dire que le conseil procède selon l'ordre de la causalité finale : il part de la fin et procède à un medium concret, qui est le point de départ de l'opération. Cependant, l'opération, et son principe, l'élection, commence (*incipit*) par *ce qui est à la fin*, saisi ultérieurement, et elle procède jusqu'à la fin ultime à réaliser¹⁰¹².

Par ce parcours nous sommes arrivés au cœur de la morale de Saint Thomas, car c'est dans la vertu de prudence, que tous les « éléments » de l'agir humain, y compris ses motifs, ses recherches et ses fins concourent et forment l'acte proprement *moral*, l'acte prudentiel. Avant d'entrer dans ce domaine, nous résumerons brièvement la conception de Saint Thomas quant aux dernières étapes de l'acte humain, l'*usus* et l'exécution réalisée par des autres facultés de l'âme, commandées par la volonté.

3.2.5. L'usage (*usus*) et l'imperium

L'usage, dont Thomas parle de la question 16 de la *Prima Secundae*, n'est pas d'autre chose que l'application de quelque chose à une opération¹⁰¹³. Par conséquent, comme nous voyons dans le tableau en haut, l'usage appartient à l'ordre de l'exécution. L'usage proprement dit est l'acte de la volonté, qui est comme un premier moteur (*movens*), mais elle suppose l'acte de la raison, qui dirige l'acte d'application des puissances de l'âme à l'opération¹⁰¹⁴. L'usage ne concerne pas la fin ultime *simpliciter*, car l'usage est une application en vue de quelque chose

¹⁰¹⁰ « [...] processus et forma consilii [...] essentialiter est a posteriori seu ex effectibus ad causam, non ut sint, sed ut causent, et ideo est essentialiter processus quidam inductivus et venativus seu inquisitivus potius quam demonstrativus [...]. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 361.

¹⁰¹¹ Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 361.

¹⁰¹² RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 360.

¹⁰¹³ L'application peut concerner « un moyen d'action, puissance, membre corporel ou objet extérieur ». Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 117.

¹⁰¹⁴ *ST*, I-II.q.16.a.1.c. « [...] voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis [...] ». C'est la raison pour laquelle l'usage est un acte propre des êtres rationnels. Or, bien que la volonté soit un appétit et qu'elle englobe les appétits sensitifs, elle est par nature rationnelle. L'importance de ce fait est que seules les puissances actives peuvent mouvoir d'autres puissances. Or, l'usage nécessite une puissance qui est capable de mouvoir au titre de son propre pouvoir. L'appétit sensitif, pour ainsi dire, fonctionne d'une manière « passive », tandis que la volonté est une puissance active. Cf. *ST*, I-II.q.50.a.5.arg.2. « [...] voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (in q.9.a.1.c.) ».

« utile », qui suppose encore une fin ultérieure, comme nous le voyons dans les cas de « moyens »¹⁰¹⁵. En effet, l'acte d'usage vise « ea quae sunt ad finem » et non pas la fin elle-même : l'usage est donc le mouvement d'une puissance vers l'objet et non pas vers la fin.

La volonté peut se rapporter à un « objet » voulu de deux manières : 1) en tant que l'objet se trouve d'une certaine manière en celui qui veut, réalisant ainsi une certaine proportion entre l'objet et la volonté. Cette manière de posséder la fin n'est encore qu'imparfaite ; 2) par conséquent, et c'est la deuxième mode de relation de la volonté à l'objet, la volonté ne cesse pas de tendre vers la possession parfaite de cet objet. Il faut ajouter que l'objet voulu n'est pas exclusivement une fin en soi, mais il est également (et avant tout) *ce qui est à la fin*, qui est l'objet de l'élection par laquelle le vouloir se complète, ayant déjà donné son consentement. L'usage suit donc l'élection, à condition qu'on entende par l'usage la mise en exécution de son pouvoir de mouvoir les autres puissances de l'âme. Cependant, puisque la volonté meut même la raison, et pour ainsi dire, elle en use, l'usage peut désigner l'acte de considération de la raison, et de ce point de vue l'usage précède l'élection¹⁰¹⁶.

L'objet propre de l'usage, dont il reçoit sa différence spécifique et par laquelle il se distingue des autres actes élicites de la volonté, est formellement le *medium*¹⁰¹⁷, ou plus exactement, le *medium* choisi en tant qu'effectivement applicable à la fin poursuivie. Or, l'usage concerne le *medium*, son objet, formellement, car son objet formel est l'utile en tant qu'utile. Ainsi l'usage – puisqu'il est, d'une part, le mouvement de la volonté activement appliquant les puissances exécutive, d'autre part, le moyen choisi en vue de la fin –, se trouve entre l'élection et l'exécution, avant-dernière étape de l'acte humain¹⁰¹⁸. Labourdette décrit ce

¹⁰¹⁵ Le P. Labourdette, après saint Thomas, distingue l'usage passif et l'usage actif. Le premier est le propre des facultés ou des « autres instruments » dont la volonté « use ». (Cf. *ST*, I–II.q.16.a.1.ad2). Le deuxième est l'acte d'usage à proprement parlé, qui est un acte de la volonté, bien sûr, mais pas sans l'intervention de la raison dont relève la « disposition ordonnatrice ». Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 117. Par rapport au terme d'usage (*usus*) Ramirez explique que l'usage n'est pas le nom d'une puissance ou d'un habitus, ni d'un objet, mais d'un acte ou d'un mouvement. Or, dans ce contexte la puissance est ce qui « use » (*utens*), tandis que l'objet est ce qui est « usé » (*utile*). RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 384.

¹⁰¹⁶ Cf. *ST*, I–II.q.16.a.4.c. : « Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu eius quod est ad finem, est electio, ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus iam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem, si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus eius quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus praecedat electionem ».

¹⁰¹⁷ La raison de cette conclusion se trouve dans la nature de la fin : la fin en tant que fin n'a pas de raison d'être utile, étant donné que la fin ne se réfère pas à autre chose, mais au contraire, d'autres choses se réfèrent à elle. Par contre, l'utile se réfère à l'autre chose, notamment à la fin. La raison formelle de l'utile et la raison formelle de la fin s'excluent donc mutuellement. Ainsi, explique Ramirez, entre le bien honnête, le bien délectable et le bien utile seul le bien utile fait l'objet de l'usage, les deux autres biens ont raison de fin. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 392.

¹⁰¹⁸ Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 394–395.

rapport entre le cadre de la causalité. Le terme d'usage, dit-il, se réfère à la notion d'instrument. Au cours de l'action humaine « les instruments par excellence » sont les facultés de l'agent dont la volonté « use ». La relation entre la volonté et « l'instrument » équivaut au rapport de la cause principale et de l'instrument qui ainsi devient la cause instrumentale¹⁰¹⁹.

L'usage est réglé par l'*imperium* dont la nature peut être résumée telle que Thomas d'Aquin l'enseigne dans la question 17 de la *Prima Secundae*. L'acte d'*imperium* est formellement un acte de la raison, mais il présuppose l'acte de la volonté en tant que c'est d'elle que dépend l'application efficace. En effet, les deux puissances s'impliquent mutuellement, car la raison raisonne sur la volonté, et la volonté veut raisonner¹⁰²⁰. Cette réciprocité, comme Thomas le souligne, se manifeste déjà dans l'acte de l'élection et de l'usage, avec quelques différences non négligeables : l'élection, substantiellement, est un acte de la volonté ; elle s'adhère à un bien présenté par la raison et elle s'achève dans la faculté appétitive. Dans ce cas la raison a un rôle formel par rapport à cette adhésion à l'objet, ainsi que par rapports aux autres biens, y compris le Bien suprême. L'*imperium*, cependant, est un acte de la raison et il s'achève dans une ordonnance de ce qui est à faire. Néanmoins, cet *imperium* reçoit son efficacité de la volonté qui a ici un rôle formel en donnant l'efficacité à l'ordonnance de la raison. Cette efficacité est nécessaire à l'exécution¹⁰²¹.

Ce que nous avons dit concernant l'*imperium*, peut être encore précisé. En effet, l'*imperium* peut se rapporter à l'usage de deux manières. L'usage de « ce qui est à la fin », en tant qu'il est dans la raison, précède l'élection et même l'*imperium*. Mais l'usage de « ce qui est à la fin » en tant qu'il est soumis à la puissance exécutive, il est postérieur à l'*imperium*. Thomas souligne que l'homme ne peut commander que ce qui est dans son pouvoir. C'est pour

¹⁰¹⁹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 118.

¹⁰²⁰ ST I-II.q.17.a.1.c. : « [...] imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari; contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso. [...] Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denunciando; sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis, est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter. Uno modo, absolute, quae quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; [...]. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc, et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi [...]. Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas [...]. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquatur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ».

¹⁰²¹ Labourdette souligne l'importance de cette position thomiste, selon laquelle l'*imperium* est un acte de la raison. L'*imperium*, explique-t-il, est un précepte et le considérer comme une étape « essentiellement rationnelle, c'est le soustraire à l'arbitraire d'une certaine conception absolue de la liberté ». Or, la raison, à l'encontre de la volonté, saisi l'objet d'une manière objective. Le précepte ainsi formulé est d'abord mesuré par une vérité, et c'est seulement après qu'il devient mesurant. Où le précepte, et toutes les notions qui s'y rapportent de quelque façon, recevra sa place, cela dépend fondamentalement de notre conception de la relation et de l'interaction de l'intellect et de la volonté. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 122.

cela que l'homme est capable de commander l'acte de la volonté, de la raison et même de l'appétit sensitif¹⁰²², car, dit-il, la règle de la raison est dans la main de l'homme. L'*imperium*, comme nous l'avons vu, appartient donc et à la raison et à la volonté, mais pas de la même manière : l'*imperium* est formellement un acte de l'intellect, et matériellement un acte de la volonté. Dans le *De veritate* Thomas dit que l'*imperium* présuppose la volonté déterminée par l'élection à quelque chose à faire, mais l'*imperium* en tant que tel vient de la raison, et il est suivi immédiatement par l'exécution¹⁰²³.

Néanmoins, dans les *Quaestiones quodlibetales* il explique cet ordre de la volonté et de l'intellect un peu différemment. À l'*imperium*, dit-il, concourent et la volonté et l'intellect : impérer quelque chose n'est rien d'autre que de l'incliner à quelque chose à faire. Cela revient à la volonté, car c'est elle qui meut par mode d'agent. Et elle ordonne ainsi à celui qui impère l'exécution de ce qui a été impéré. C'est l'acte d'ordonner à proprement dit et il appartient à la raison. Dans ce processus la première étape est l'inclination de la volonté vers quelque chose choisi ; cette étape est suivie pas le commencement de l'exécution, ordonné par ce qui a été choisi à faire. Ainsi l'*imperium* – immédiatement – est un acte de la raison, mais en tant que premier moteur il est un acte de la volonté¹⁰²⁴. L'*imperium*, de la part de la volonté, est imparfait, car, d'une part, l'élection la dispose déjà par rapport à l'ordonnance de la raison ; d'autre part, elle suit l'ordonnance de la raison par l'acte de l'usage dans lequel se manifeste l'*imperium*.

Il nous faut encore préciser que l'*imperium* est un acte de la raison pratique. En effet, la raison spéculative est par nature appréhensive et ainsi elle ne peut pas mouvoir la volonté ni par rapport à l'exercice ni par rapport à la spécification. Néanmoins, l'*imperium* englobe un certain mouvement en tant qu'il présuppose le mouvement de la volonté, et puisqu'il est un acte de la raison, de la raison pratique. Pour parler encore plus précisément, l'*imperium* est un certain

¹⁰²² Cf. *ST*, I-II.q.17.a.7.c. « [...] actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis [...] »

¹⁰²³ *De veritate*, q.22.a.12.ad4 « [...] imperium est et voluntatis et rationis quantum ad diversa ; voluntatis quidem secundum quod imperium inclinationem quandam importat ; rationis vero secundum quod haec inclinatio distribuitur et ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum ».

¹⁰²⁴ *Quaestiones quodlibetalis*, 9.q.5.a.2. « [...] in imperio duo concurrunt, quorum est rationis, aliud est voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinatur ad faciendum, quod voluntatis est : ipsius enim est movere per modum agentis ; et iterum ordinatur eum cui imperat, ad exequendum illud quod imperatur : et hoc ad rationem pertinet, cuius est ordinare. Et si duorum horum ordo consideretur, videtur primum esse inclinatio voluntatis in aliquid per electionem ; et postea in principio executionis ordinatur per quod fieri debeat quod electum est. Et sic imperium erit immediate actus rationis, sed voluntatis quasi primo moventis ».

jugement de la raison discursive, par conséquent il n'est pas l'acte de l'intellect pratique en tant qu'intellect, mais de la raison pratique en tant que *ratio*¹⁰²⁵.

L'objet de l'*imperium*, par lequel il se distingue des autres actes de la raison pratique est le « vrai » pratique (*verum practicum*), ou plus précisément le *verum in ordine ad bonum*, qui consiste dans la conformité à l'appétit droit¹⁰²⁶. Ce « vrai » pratique en vue d'un bien caractérise les moyens qui sont également objets du conseil. Néanmoins, leurs objets ne sont pas les mêmes, ou ne sont pas les mêmes de la même manière et sous le même aspect. En effet, le conseil concerne *formellement* la « vérité pratique » de « ce qui est vers la fin » et non pas les moyens entre eux-mêmes. L'*imperium*, à son tour, concerne formellement le « vrai » pratique des moyens entre eux-mêmes en tant que moyens, c'est-à-dire la vérité pratique d'une part par rapport à un moyen concret (avant les autres moyens), d'autre part par conformité à l'appétit droit de l'élection. Le conseil regarde donc plusieurs objet, l'*imperium* (et le jugement pratique) n'a qu'un seul objet à « utiliser » et à « exécuter »¹⁰²⁷.

Résumé

Nous avons jeté un coup d'œil sur la position des différents théologiens avant Thomas d'Aquin concernant la spécification des actes moraux. Ainsi nous avons présentés quelques points déterminants de Pierre Lombard, de Saint Albert le Grand et de Saint Bonaventure. Après ce bref parcours nous avons vu l'évolution de la conception de Thomas d'Aquin par rapport à la même question, et ensuite nous avons cerné, à l'aide du P. Thomas O'Brien, la notion de l'objet appliquée dans la moralité. Finalement nous avons montré deux notions fondamentales dans l'agir moral, celles de l'exercice et de la spécification, en montrant que l'une n'a pas de réalité sans l'autre, et en soulignant que dans la naissance de l'acte humain la causalité est un facteur déterminant.

¹⁰²⁵ Ramirez explique de manière détaillée pourquoi l'*imperium* est un acte de la raison pratique et non pas de la simple appréhension ou du jugement immédiat. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 406.

¹⁰²⁶ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 407. Ramirez ajoute qu'il ne s'agit pas ici d'un *verum* immédiat, car c'est l'objet de l'intellect pratique. Or, le vrai pratique immédiatement saisi est l'objet de la syndérèse, habitus des premiers principes pratique de l'intellect pratique. Concernant l'objet propre de l'*imperium*, qui est le « *verum practicum* » (étant donné que l'*imperium* est l'acte de la raison dont l'objet est toujours un certain « vrai »), Labourdette formule également un axiome, bien que cette fois-ci moins spéculativement : dans le domaine des actes humains, pour qu'un précepte (donné par et dans l'*imperium*) soit bon, il doit être *d'abord vrai*. Cet axiome inclut, bien sûr, une certaine primauté de l'intellect par rapport à la volonté. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 122.

¹⁰²⁷ RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 407–408. Ramirez offre une analyse très subtile de l'objet propre du jugement du conseil, du jugement pratique et de l'*imperium*, mais nous n'y entrerons pas. Voir : p. 407–415.

Nous avons présenté « les étapes de l'acte humain » selon Labourdette, en les précisant ici ou là par les notes des autres auteurs, comme Cajetan, Ramirez ou Pinckaers, qui s'appuient, tout comme Labourdette, sur les textes de Thomas d'Aquin. Une telle étude est nécessaire pour voir la naissance et l'accomplissement de l'acte humain et ainsi fonder une compréhension précise de la moralité des actes humains. Nous avons guidé notre analyse conformément aux deux grandes sources de l'agir humain, notamment l'intellect et la volonté. Ici il nous faut souligner encore une fois que la distinction entre ces deux sources, auxquelles les différentes phases de l'acte humain appartiennent, n'est qu'une distinction *secundum intellectum*, car en l'absence de l'un ou l'autre il n'y a pas d'acte humain.

Dans le processus de l'acte humain Labourdette distingue l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution, et dans ce dernier il différencie encore la phase affective et la phase effective. Il situe dans l'ordre d'intention les quatre premières étapes : l'appréhension, la simple velléité, le jugement simple (de la possibilité d'atteindre le bien aperçu), et l'intention. Dans le cadre de l'ordre d'exécution se trouvent, dans la phase affective, le conseil, le consentement, le jugement pratique et l'élection, tandis que dans la phase effective on voit l'imperium, l'usage volontaire, l'exécution et la fruition parfaite. Cette structure encadrée peut être également décrite du point de vue de la fin : les quatre premières étapes concernent la fin (*circa finem*) ; les étapes 5-10, du conseil jusqu'à l'usage volontaire, se rapportent aux moyens (*circa ea quae sunt ad finem*) ; tandis que les deux dernières étapes concernent encore la fin (*circa finem*).

Néanmoins, cette complexité n'est que le miroir explicatif de l'unique acte volontaire de l'agent moral qui est toujours une personne humaine. Dans les suivants nous faisons un pas dans la conception de la moralité selon Labourdette.

3.3. *La moralité selon Labourdette*

Un être substantiel, dit Labourdette, est bon à la mesure de la perfection de la bonté qu'il possède ou à la mesure de ce qui lui manque de cette perfection nécessaire à son intégrité. Néanmoins, ce n'est encore qu'une approche générale et applicable aux êtres naturels non moraux. Pourtant la bonté et la malice s'appliquent d'une manière essentiellement différente aux actes humains, car dans le domaine de l'agir moral le bien et le mal sont plus qu'une qualification transcendante, étant donné qu'ils atteignent l'acte moral dans son existence. Autrement dit, le bien et le mal sont des principes opposés de spécification morale de l'acte.

Dans les premiers quatre articles de la question 18 saint Thomas analyse la bonté et la malice de l'acte humain d'abord en général (a.1.), ensuite selon son espèce, en cherchant si l'acte la reçoit de l'objet (a.2.)¹⁰²⁸ ; après tout cela il examine si l'acte humain est bon ou mal à partir des circonstances (a.3.), et finalement il se demande si l'acte est bon ou mal spécifiquement à partir de la fin (a.4.)¹⁰²⁹.

L'acte humain, ce que Thomas compare par analogie au mouvement, a toujours un objet précis sans lequel l'acte ne peut pas être même défini. Autrement dit, l'acte humain ne peut pas être séparé de son objet. En fait c'est précisément de l'objet que l'acte reçoit sa détermination spécifique¹⁰³⁰. Ce caractère lui revient non pas à titre transcendantal, mais essentiel, car ce caractère intrinsèque constitue la forme en vertu de laquelle l'homme agit. L'acte sera bon si, similairement aux autres êtres contingents, par tous les éléments divers qui sont *requis à son intégrité*, tend vers l'objet dont il reçoit sa qualification intrinsèque. La possibilité qu'un mal s'y introduise vient du fait que l'acte humain, étant contingent, n'est pas l'acte pur mais il a une certaine potentialité et ainsi la possibilité d'une déficience¹⁰³¹. Cependant, cette bonté ou malice de l'acte n'est encore que naturelle, générique. Le bien et le mal des actes viennent de la plénitude ou de la déficience de leur être. Or, le premier qui appartient à la plénitude d'un être est ce dont il reçoit son espèce. Dans le cas de l'acte humain c'est l'objet : ainsi l'acte reçoit sa première bonté de l'objet convenable et à partir duquel cet acte est dit bon génériquement. De

¹⁰²⁸ La différence entre ces deux bontés est analogue à la différence entre une propriété transcendantale et un mode particulier de l'être ; ce mode particulier dans le cas de l'acte humain constitue en même temps sa qualification morale. Dans le cas des actes moraux c'est la raison qui mesure l'acte, et ce rapport de conformité réalise (ou non) l'intégrité moralement requis de l'acte humain. Voici la distinction entre la bonté générique (ou naturelle) et la bonté morale de l'acte humain qui est l'actualisation concrète de la vertu, dans le cas de laquelle l'axiome « bonum convertitur cum ente » ne se vérifie pas, car, comme saint Thomas le dit : « Bonum quod convertitur cum ente non ponitur hic in definitione virtutis, sed bonum quod determinatur ad actum moralem » (*De virtutibus*, q.1.a.2.ad2).

¹⁰²⁹ Si quelqu'un lit la question 18 du premier article jusqu'au dernier, il peut aisément constater que saint Thomas y répète certains thèmes, comme la spécification à partir de l'objet, de la fin ou des circonstances. Labourdette souligne que les quatre premiers articles fournissent les éléments qui sont requis pour l'intégrité « physique ». Cependant, Ramirez, à qui Labourdette se réfère de temps en temps, dans sa propre analyse note qu'avant Thomas d'Aquin les théologiens ne s'occupaient pas de la question de constitution, c'est-à-dire des conditions des actes humains. Ce n'est pas par hasard que Thomas les étudie (les thèmes des articles 1–4 de la q.18.), bien qu'il considère la distinction du bien et du mal dans les actes humains comme la question qui « maxime ad moralitatem pertinet ». En effet, dans le Prologue de la question 6 il rappelle déjà à cette distinction selon laquelle il vise à traiter de la question de bonté et de malice des actes humains non seulement selon leur condition ou constitution (ou comme Ramirez dit *in esse psychologico*) mais aussi selon leur distinction *per bonum et malum*. Par cette différence soulignée entre la condition (constitution) et la distinction des actes humains Thomas était capable de résoudre, ou en tous cas de proposer une solution au débat entre certains théologiens et leurs disciples, comme Pierre Lombard, Pierre Abélard, et Albert le Grand, etc. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, (Ibid), p. 482–484.

¹⁰³⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 171.

¹⁰³¹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 171.

même l'acte reçoit sa première malice de l'objet inconvenable d'où il est dit être un acte génériquement mauvais¹⁰³².

Par rapport aux actes humains on peut parler donc de la bonté ou du mal ontologique (sous l'aspect de déficience). Le bien et le mal peut se trouver partout où il se trouve une bonté ou une malice ontologique, ou, transcendantale comme le dit Labourdette. C'est en ce sens que Thomas parle de la bonté ou de la malice *générique*. Cette qualification transcendantale concerne l'existence de l'être en question, ou, en d'autres termes, la bonté ou la malice ontologique est coextensive de l'être même de l'étant concret. Outre la bonté ou le défaut ontologique de l'acte, il s'y réalise une qualification particulière qui lui vient de l'objet, et cette qualité est dite *spécifique*¹⁰³³.

Quant à l'article 3 qui examine les circonstances et leur caractère spécifiant, il ne cause pas de difficulté, car la qualité qui vient d'elles est accidentelle, pour autant qu'elles gardent leur statut de circonstance. Cependant, si quelque chose requis manque dans les circonstances, l'acte sera moralement mauvais¹⁰³⁴.

¹⁰³² *ST*, I-II.q.18.a.2.c. « [...] bonum et malum actionis, sicut et ceterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto. [...] prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti ; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere ; [...] ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex obiecto [...]. Et dicitur malum ex genere, genere pro specie accepto [...] ».

¹⁰³³ Effectivement Labourdette affirme cela dans son commentaire sur l'article 2 de la q.18., où il souligne que l'objet n'est pas seulement un des éléments spécifiants de l'acte, mais il est l'élément primordial car c'est bien l'objet qui donne l'espèce à l'acte. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 173. Dans cette explication le P. Labourdette, bien qu'ici il ne l'indique pas, suit probablement le commentaire de Cajetan qui dit : « [...] Auctor, quasi plus determinans quam quaesierit, non solum dicit quod actus est bonus moraliter ex obiecto, sed quod habet bonitatem primam et specificam ab eo. [...] optime respondet simul quia est, et propter quid est actus bonus moraliter ex obiecto : quia scilicet est specifians primum ». *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.18.a.2.*, p. 129.

¹⁰³⁴ Cf. *ST*, I-II.q.18.a.3.c. « [...] in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem ; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi ; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala ». Néanmoins, il arrive qu'une circonstance perde son statut de circonstance et devient un « principalis conditio obiecti ». Dans ce cas elle « dat speciem actui ». Cf. *ST*, I-II.18.a.10. Cajetan présente cette problématique d'une manière plus subtile lorsqu'il explique la transformation des circonstances en un statut spécifiant. En effet, bien qu'un acte moralement mauvais à partir des circonstances de n'importe quelle fin ne puisse être ordonné à une fin bonne, néanmoins, il peut y être ordonné si sa malice vient d'une certaine circonstance de la fin. Or, les actes successifs sont toujours ordonnés à une fin mauvaise (par exemple la fornication au vol, le vol au gaspillage, celui-ci à l'usurpation du pouvoir, etc.), alors l'acte ne peut pas être ordonné à une fin bonne, car dans ce cas le mal vient de la circonstance de n'importe quelle fin. En revanche, si quelqu'un commet la fornication en vue de voler, bien que l'acte soit mauvais à partir du genre et de la circonstance de la fin, pourtant, le vol peut être ordonné à une fin bonne. Dans ces cas Thomas parle des circonstances qui demeurent des pures circonstances et non pas de celles qui se transforment en facteur spécifiant de l'acte. Et ainsi, puisque la circonstance de la fin devient spécifiante par rapport à l'acte, lorsque celui-ci est dit bon génériquement et à partir des circonstances, et il peut être ordonné à une fin mauvaise, on entend par circonstances celles qui ne se transforment pas en facteur spécifiant. Or, la fin qui est une circonstance de l'acte extérieur en soi se transforme en un facteur spécifiant, et puisqu'elle ne demeure pas en son état pur, elle devient spécificatrice. Il est important, conclut Cajetan dans son raisonnement, d'avoir en vue cette distinction pour savoir

En ce qui concerne la spécification de l'acte à partir de la fin, dont Thomas traite dans l'article 4, cet aspect nous introduit directement au cœur du problème de la spécification de l'acte moral dans lequel la notion de fin et d'objet, ainsi que leur interrelation prennent une place essentielle. Mais avant y entrer, il faut d'abord étudier plus précisément cet article dans lequel Thomas se demande si l'acte humain est bon ou mauvais à partir de la fin. En répondant à cette question Thomas distingue quatre aspects selon lesquels la bonté de l'acte humain peut être considéré : selon son genre ; selon son espèce ; selon les circonstances ; selon la fin¹⁰³⁵. Dans cet article Thomas résume donc les différents types de bonté dont il traite dans les articles précédents. La première entre elles est la bonté générique (*secundum genus*) qui lui vient de son être, car un acte a autant de la bonté qu'il a de l'être. Ici le mal ne peut se manifester que sous mode de privation, et il se cramponne à l'être de l'acte *comme à sa cause matérielle* et sur laquelle, en privant ce suppôt de sa bonté (ou au moins en la diminuant), il se manifeste comme privation, comme une certaine déficience du suppôt¹⁰³⁶. C'est pourquoi, dit Labourdette, il est

de quelle bonté morale il s'agit (dans l'article 2 de la question 20) : de la bonté qui vient de la fin, du genre ou des circonstances. Cf. « Sed quia circumstantia finis non arctatur magis ad unum finem quam plures, aut plures quam omnes possibles adiungi ; ideo dicitur secundo, quod in hoc et similibus sermonibus intelligendum est de circumstantiis manentibus pure circumstantiis, et non de circumstantiis transeuntibus in specificantia actum. Unde, cum circumstantia finis transeat in specificans actum, ut in sexto articulo Auctor docet inferius, consequens est quod, cum dicitur quod actus bonus ex genere et circumstantiis, potest ordinari in malum finem, intelligitur de circumstantiis non transeuntibus respectu eiusdem actus in specificans : et similiter de malo. Et sic cessat obiectio. Quia finis qui est circumstantia actus exterioris secundum se, transit in specificans : et sic non excipitur finis ab aliis, quia circumstantia; sed quia non manet in sua puritate, sed transit in specificans. Et hoc oportet bene notare, et recolere in sequentibus ubi de duabus bonitatibus moralibus, scilicet ex fine, et ex genere ac circumstantiis, erit sermo ». *STO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.18.a.4.*, p. 130–131. Ramirez, de son côté, explique ce changement de condition des circonstances en soulignant qu'il arrive que les circonstances constituent et distinguent l'acte moral d'une manière spécifique, lorsque la raison les saisit – sous une autre perspective – *en vertu de l'objet*. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 547. « Potest tamen contingere quod circumstantiae non solum individualiter, intra eandem speciem, constituent et distinguant actum moralem, sed etiam specificae, quando a ratione sumuntur in vi obiecti secundum aliam considerationem ».

¹⁰³⁵ *ST*, I-II.q.18.a.4.c. « [...] in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis ».

¹⁰³⁶ Cf. *ST*, I.q.109.a.1.ad1. « Bonum potest inveniri sine malo ; sed malo non potest inveniri sine bono ». C'est ainsi que la première possibilité d'une déficience se trouve dans « l'objet », ou plus exactement, dans le suppôt du mal. De ce point de vue nous pouvons même dire que le mal se comporte en parasite. Le mal, explique Labourdette, commence là où une certaine perfection requise manque à l'état en question. Le mal n'est donc pas purement et simplement l'absence d'une perfection, mais d'une perfection *due* (*quae debetur*) qui touche l'intégrité de n'importe quelle créature ou d'un acte humain. Labourdette distingue strictement la notion d'absence et celle de privation. Le mal, formellement parlant, est une *privation*. Dire que le mal est une privation signifie qu'il n'a pas d'essence. Cet aspect devient tout à coup problématique dans le cas des actes moraux. N'ayant pas d'essence, le mal se manifeste et se détermine par le bien dont il est la privation, par la privation de quelque chose qui devrait être « là » mais dont le suppôt est *privé*. En effet, il appartient à la « nature » du mal qu'il « se réalise » s'en accrochant à un sujet ; c'est toujours dans un suppôt que le mal se manifeste et qu'il affecte existentiellement. Et bien que le mal se manifeste sous l'apparence d'une privation, il est pourtant réel, mais n'est saisissable que dans le fait d'affecter l'intégrité du sujet. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 169–170. Quant à la question du mal en tant que privation et de la « présence » de cette privation dans les actes humains, nous renvoyons également à notre chapitre sur la conception d'objet moral du P. Pinckaers, chez qui nous trouvons une tentative précise

plus exact de dire que le mal, en tant que privation ne « se réalise » pas par causalité efficiente, mais bien par causalité *déficiente*¹⁰³⁷. Partout, dit Labourdette, où il y a du bien ou du mal, la bonté transcendante (ou le mal « quasi transcendantal ») est également présente. C'est par rapport à cette nature dite universelle que le bien et le mal sont appelés génériques. Labourdette souligne que l'expression « générique » est entendue au sens transcendantal par lequel l'acte se caractérise en tant que bon dans la mesure où il est bon ou dans la mesure où quelque chose requis fait défaut à son intégrité ou à sa plénitude¹⁰³⁸. La deuxième bonté (ou malice) qui peut caractériser l'acte humain est la bonté spécifique qui vient non pas de la plénitude (ou de la déficience de son intégrité), mais de son objet convenable (*species quae accipitur secundum obiectum conveniens*) ; cette qualification est spécifique¹⁰³⁹. Une troisième bonté ou malice est due aux circonstances ; elle est accidentelle (*quasi secundum accidentia quaedam*), mais cela ne signifie pas qu'elles ne concernent pas la qualité de l'acte, car les circonstances appartiennent également à l'intégrité ou à la bonté de l'acte (néanmoins, en elles-mêmes elles ne sont pas spécifiquement déterminantes. La quatrième possibilité d'où l'acte peut recevoir sa bonté est la fin : cette bonté lui vient comme de sa relation avec la cause de la bonté¹⁰⁴⁰.

d'expliquer comment le mal en tant que privation contient quand même « un élément positif » par lequel il est apte à s'opposer au bien. Le mal, explique Pinckaers, en tant que pure privation, ne peut pas être un facteur spécifique de l'acte humain ; pour cela il a besoin « d'une portion d'être ». Cf. PINCKAERS, « Le rôle de la fin dans l'action humaine selon Saint Thomas », *RSPT* 45, p. 399–400.

¹⁰³⁷ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 169–170. Par rapport à la causalité du mal, Labourdette souligne également que le mal, n'ayant pas d'essence propre, n'a pas de « cause formelle positive », ni de « cause efficiente directe » et *per se*, comme il n'a pas non plus de « cause finale propre ». En effet, il appartient à la nature de la cause efficiente d'avoir le pouvoir de « poser une détermination dans l'existence ». Concernant la cause efficiente Labourdette, dans son cours consacré à ce sujet (« *La cause efficiente* », Cour inédit, p. 1.), cite Maritain : La cause efficiente « c'est une raison d'être extrinsèque dans laquelle une chose ou un événement trouve, si l'on peut ainsi parler, l'intelligibilité, je ne dis pas pour nous, mais en soi, de sa position dans l'existence, trouve ce qui rend intelligible de soi sa position dans l'existence. Une telle notion de la cause implique par conséquent celle de communication d'être ; et cette cause efficiente est un agent préordonné à cet effet [...] ». (Cf. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris, 1934, p. 152). Labourdette ajoute d'une part que la cause efficiente suppose l'intervention de la cause première, leur interaction et leur rôle reçoivent leur plein sens dans le cadre du traité de la création et du gouvernement divin ; d'autre part il examine comment un être entre dans l'ordre de la causalité efficiente. Labourdette distingue ce qui constitue la cause efficiente *in actu primo* et ce qui la constitue *in actu secundo* : cette distinction, dit-il, est une question aussi importante que celle de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Cf. LABOURDETTE, « *La cause efficiente* », *Ibid.*, p. 1–4. (Dans l'élaboration de la question de la cause efficiente Labourdette suit les explications de Jean de Saint Thomas, *Philosophia naturalis*, q.12.a.1–2., p. 220–229).

¹⁰³⁸ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 174.

¹⁰³⁹ Il n'est pas négligeable de souligner ici que selon Thomas l'objet de l'acte se comporte dans la spécification comme la forme se comporte dans les êtres naturels.

¹⁰⁴⁰ Quant à la notion de fin Cajetan attire l'attention sur une distinction. Thomas d'Aquin, explique-t-il (ad q.7.a.3.ad3) range la fin (non pas celle qui spécifie, mais celles qui sont des fins « surajoutées ») parmi les circonstances. Cependant, la bonté qui vient de la fin est distinguée de la bonté qui vient des circonstances. Cajetan souligne que la fin, même s'il s'agit d'une fin « surajoutée » ou additionnelle, peut être référé et à l'acte intérieur de la volonté et à l'acte extérieur. Dans le cas premier la fin ne peut être considérée comme une circonstance, car elle contribue d'une manière spécifiante à la substance de l'acte. Dans le deuxième cas la fin la fin se comporte comme une circonstance. Et ainsi, lorsque quelqu'un par exemple vole, le vol sera une circonstance de la fornication extérieure, et pourtant, une spécification du vouloir intérieur. C'est pour cela dit Thomas dans l'article

Ces quatre aspects mentionnés ci-dessus ne sont pas inséparables bien qu'ils ne soient pas égaux non plus. L'acte n'est bon que si tous éléments, la fin, l'objet et les circonstances sont bons. Si l'un est mauvais, l'acte entier sera mauvais : il suffit, dit Labourdette, qu'une seule privation s'insère à l'objet, à la fin ou aux circonstances, et le mal transcendantal s'y réalisera¹⁰⁴¹. La distinction entre les actes selon leur bonté ou leur malice se prend donc à partir de l'objet, de la fin et des circonstances qui sont les principes de constitution des actes.

Après cette étude rapide sur les éléments fondamentaux de l'acte humain ainsi que les sources de la bonté et de la malice qui peuvent le qualifier, nous nous tournons vers la question de la spécification proprement dite des actes humains.

3.3.1. Le principe propre de l'acte humain

Après avoir présenté les éléments constitutifs de l'acte humain, ainsi que les différentes bontés qui en relèvent, Labourdette formule sa propre conception de la moralité, et offre, pour ainsi dire, une introduction à l'article 5 de la question 18 où Thomas d'Aquin affirme que le bien et le mal spécifiquement diversifient les actes humains. En effet, les actes humains sont spécifiés par leur objet, d'où vient leur différence d'espèce. Un autre point que l'Aquinate souligne est qu'une différence de l'objet introduit une différence spécifique dans les actes humains lorsque ceux-ci sont rapportés à un principe actif. Or, les différences spécifiques viennent des relations essentielles par rapport à un principe actif. Nous avons déjà montré que chez Thomas la moralité des actes humains est déterminée par leur rapport de conformité ou de contrariété à la raison. Et puisque le bien et le mal d'un être dépend de ce qui convient ou est contraire à sa forme, ainsi la différence spécifique des actes humains est due à la conformité ou à la contrariété de

6 de la question 18, que dans ce cas le vol spécifie non pas matériellement, mais formellement l'acte même de fornication, c'est-à-dire qu'il est, pour ainsi dire, subordonné au vouloir intérieur, car en soi il ne se tient pas. La fin peut être donc une circonstance, pourtant spécifiante, lié à un acte humain extérieur, mais de deux manières différentes : formellement et matériellement. « Ad hoc dicitur quod finis, etiam adiunctus, potest referri ad actum interiorem voluntatis, et ad actum exteriorem. Si referatur ad actum interiorem, non est circumstantia, sed ad substantiam actus specificative concurrens. Si autem referatur ad actum exteriorem, finis adiunctus habet rationem circumstantiae. Et sic, cum aliquis moechatur ut furetur, furtum est circumstantia fornicationis exterioris, et specificatio interioris velle : propter quod in sexto articulo huius quaestionis dicitur quod huiusmodi finis, puta furtum specificat etiam fornicationem exteriorem formaliter, et non materialiter, idest ut stat sub illo interiori velle, et non secundum se. Idem ergo finis est circumstantia, et specificatio, relatus ad eundem etiam actum exteriorem humanum, diversimode, scilicet formaliter et materialiter ». Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ad q.18.a.4.c., p. 130.

¹⁰⁴¹ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 174.

leur objet à la raison. Par conséquent, le bien et le mal, étant des différences spécifiques par rapport aux actes humains, ils les diversifient également spécifiquement¹⁰⁴².

L'expression « spécifique » n'est pas sans poids ici, car cette différence constituée par le bien et le mal n'est pas à confondre avec la différence transcendantale. Le point central de l'introduction de Labourdette concerne la formulation et l'explication du principe propre de l'acte humain dont la particularité consiste dans sa spécification morale. En effet, l'acte moral n'est pas purement et simplement affecté par le mal qui le prive d'une certaine bonté : le mal est également un facteur constituant de l'acte. Le mal (ou le bien, si tous les éléments de l'acte sont bons) comme différence spécifique constitue l'acte. Cette différence fournit une qualification intrinsèque et donc essentielle de l'acte humain : elle naît de la commensuration de l'acte libre par la raison¹⁰⁴³. Autrement dit, la moralité de l'acte humain se réalise en ce qu'il est conforme ou contraire au dictamen de la raison, et le sujet de la moralité est l'acte libre lui-même¹⁰⁴⁴. Le mal et le bien diversifient l'acte comme un élément générique en lui donnant sa spécification. La question est de savoir si cette spécification est une pure relation de raison ou quelque chose de plus réel, et s'il est indépendant du fait que quelqu'un d'autre le voit et le juge ou pas¹⁰⁴⁵. Labourdette, en refusant même l'ombre d'une conception nominaliste, souligne que la qualité morale de l'acte est *antérieure* aux jugements extérieurs (y compris celui de l'agent

¹⁰⁴² Cf. *ST*, I-II.q.18.a.5.c. « Respondeo dicendum quod omnis actus speciem habet ex suo obiecto, sicut supra dictum est. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum quod aliqua differentia obiecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quod non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum. Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se, potest autem aliqua differentia obiecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud ; [...]. In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit IV cap. *De Div. Nom.*, bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit et secundum suam formam ; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione. Unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiae enim per se diversificant speciem ».

¹⁰⁴³ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 175–179.

¹⁰⁴⁴ Labourdette précise donc que le sujet propre de la moralité n'est pas la liberté, comme si elle était un certain genre dont le mal ou le bien est l'espèce. L'acte libre est, pour ainsi dire, le sujet, tandis que la moralité, c'est-à-dire la commensuration de l'acte à la raison, est sa propriété. L'acte libre, explique Labourdette, est nécessairement un acte moral, nécessaire « in secundo modo dicendi », c'est-à-dire, selon le deuxième mode de *perseitas* : sans intermédiaire, *per se* en s'opposant à *non per aliud*. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 178. Labourdette distingue les modes de *perseitas* selon les aspects d'attribution au prédicat. On peut opposer le *per se* à *per accidens* et à *per aliud*.

¹⁰⁴⁵ Si l'on accepte que cette qualité morale de l'acte ne soit qu'une pure relation de raison, on accepte du même coup que sa relativité totale est liée à un jugement individuel et subjectif. De plus, en considérant la moralité comme une « relation de raison », disant que le bien et le mal ne constituent pas de différences spécifiques dans les actes humains qui, ainsi considérés, ne sont que le sujet (et non pas le genre) du bien ou du mal, on risque de se faire un disciple de Duns Scot dont l'enseignement s'oppose ici radicalement à celui de Thomas. Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, « Grand cours » de théologie morale, t.4., Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2017, p. 47.

même), car cette qualité morale naît avec l'acte qui procède de la raison et de la volonté ; elle est bien réelle car « la régulation rationnelle l'atteint à travers son objet qui le mesure au point de le spécifier »¹⁰⁴⁶.

C'est pour cela que Labourdette souligne que la moralité consiste, d'une certaine manière, dans l'intégrité de l'acte libre, tant au du point de vue de sa structure naturelle que du point de vue de son rapport à la raison. La conformité ou la contrariété de l'acte à la règle de la raison vient de la volonté, ou plus précisément des dispositions affectives de la personne qui agit. En effet, cette mensuration à la raison fait « corps » avec l'objet présenté à la volonté et avec la spécification morale de l'acte¹⁰⁴⁷. L'acte moral, étant donné qu'il s'agit d'un acte libre qui a un objet propre et qui est en conformité ou en opposition à la règle de la raison, contient donc en même temps sa spécification naturelle et morale¹⁰⁴⁸.

L'acte libre, dit Labourdette, a deux spécifications : l'une vient de son être naturel, l'autre vient de son être moral ; ce caractère lui est inaliénable et commensuré à la règle de la raison¹⁰⁴⁹. C'est un aspect décisif par lequel Labourdette détermine la moralité « elle désigne premièrement et essentiellement cette commensuration de l'acte libre par la raison, qui le détermine essentiellement, spécifiquement, en tant qu'acte humain ; elle est parfaitement réelle en lui, elle est son être moral »¹⁰⁵⁰. Selon cette perspective la moralité de l'acte humain consiste dans la relation de l'acte à la raison, non seulement par mode nominal, mais réel. Ce réalisme est la particularité typique de la théologie thomiste, et il n'est pas sans conséquence sur la théologie morale¹⁰⁵¹. En effet, il implique que la moralité n'est réelle que et seulement dans

¹⁰⁴⁶ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 179. Nous voyons donc que la volonté participe non seulement de la réalisation de l'acte, mais en même temps de sa spécification morale, car c'est la volonté qui « produit » cet acte sous la mensuration à la règle de la raison. Lorsque l'objet s'offre à la volonté de choisir et d'accomplir, cette commensuration est déjà là. Il est évident donc que la spécification de l'acte humain n'est pas une qualité ultérieurement déterminée, mais elle naît au moment où l'objet est conçu et élicité en vue de l'acte. Voir encore les commentaires de Labourdette sur la q.9.a.1. de la *Prima Secundae*, p. 61–67.

¹⁰⁴⁷ Labourdette ajoute que négliger ce rapport entre la raison et l'objet est déjà en soi une qualification morale. Cf. *Les actes humains*, p. 180.

¹⁰⁴⁸ Que l'acte moral comporte non seulement sa spécification morale mais aussi celle de naturelle ne signifie pas qu'elles soient en proportion linéaire. Il peut bien arriver qu'un acte défectueux en son intégrité naturelle soit moralement excellent, et à l'inverse, qu'un acte en sa nature « physique » soit parfaitement accompli, mais moralement mauvais. Pour le premier cas on peut imaginer une situation dans laquelle il y a deux hommes en danger de mort mais une tierce personne qui n'arrive à sauver que l'un des deux, bien qu'elle fasse tout pour sauver les deux. Pour le deuxième cas, on peut penser par exemple aux trafics d'organes : même si un médecin enlève d'une manière professionnelle un organe vital d'une personne, s'il le fait pour des raisons commerciales, et donc illégalement, son acte est moralement mauvais.

¹⁰⁴⁹ Les deux types de spécifications peuvent être décrits de la manière suivante : au niveau naturel l'acte est dit réussi ou défectueux ; selon l'aspect moral de l'acte il est conforme ou contraire à la raison droite. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 180.

¹⁰⁵⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 180.

¹⁰⁵¹ En ce qui concerne le réalisme de la théologie morale, Cessario renvoie aux mots de Jean Paul II qui insiste sur le « rôle fondamental de la vérité dans le domaine moral » et sur le fait que « la théologie morale doit recourir à une conception philosophique correcte tant de la nature humaine et de la société que des principes généraux d'une

l'acte humain, cependant, cela n'exclut pas qu'on appelle certaines réalités *morales*. En ce qui concerne la réalité de la moralité de l'acte, elle peut être dite également moralité formelle, tandis que les autres réalités, ayant un rapport à la moralité formelle, auront une moralité attribuée. Autrement dit, c'est par un certain intermédiaire qu'elles atteignent leur moralité formelle¹⁰⁵².

La réalité de la moralité de l'acte humain s'explique par le fait que l'acte reçoit sa spécification morale de son objet qu'il atteint dans ses relations à la raison. Comme Labourdette l'a dit plus haut, ne pas avoir en vue cette relation entre l'objet et la raison est une omission qui est déjà en soi une qualification morale¹⁰⁵³. Or, cette relation entre l'objet et la raison se constitue en objet moral, et c'est dans cette relation que se place une acception première de la notion de moralité. Autrement dit, conclut Labourdette, *l'objet n'est pas moral grâce à l'acte, mais bien l'inversement, c'est l'acte qui est moral grâce à son objet*¹⁰⁵⁴, et dans cette moralité la relation réelle entre l'objet et la raison est déterminante.

Labourdette précise cette approche de la spécification par l'analogie de la connaissance du vrai. Il distingue d'abord la vérité fondamentale de l'être et la vérité formelle de l'esprit qui connaît l'être. En effet, lorsque l'homme connaît quelque chose, la vérité de la chose connue est formellement dans l'esprit du connaissant : le signifié *formel* se réalise dans l'esprit. Cela ne signifie pas que c'est dans cette réalité connue que se réalise la vérité formelle, néanmoins elle fournit le fondement à la vérité formelle de cette connaissance et elle la mesure¹⁰⁵⁵. L'être connu ne peut être défini comme vrai que dans le cadre de sa relation à la connaissance vraie.

C'est ainsi que Labourdette distingue la vérité fondamentale de l'être de la vérité formelle de l'esprit qui connaît l'être, et il applique cette distinction d'une manière analogue à la question de la moralité de l'acte. Encore une fois : l'acte humain est formellement moral grâce à la moralité objective de son objet dans lequel consiste sa moralité fondamentale. Celle-ci n'est pas autre chose que la relation de l'objet de l'acte à la raison dont l'acte humain reçoit son espèce morale. La spécification par l'objet passe par l'intermédiaire de la connaissance qui règle les mœurs et qui est déjà à l'origine de l'acte moral jusqu'à l'accomplissement de

décision éthique ». Cf. JEAN PAUL II, *Fides et Ratio*, n.98. et n.68. Cela veut dire, continue Cessario, qu'une théologie morale réaliste doit s'enraciner dans la vérité objective. Cf. ROMANUS CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, p. xvii. Ce réalisme dont Cessario parle est clairement expliqué à partir de ses fondements théologiques, « Moral Realism and the Natural Law », in *Ibid*, p. 52–99.

¹⁰⁵² Labourdette ici aussi mentionne son commentaire sur la q.9.

¹⁰⁵³ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 180.

¹⁰⁵⁴ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 181.

¹⁰⁵⁵ Dans le cas de la connaissance divine le rapport est inverse : l'être en tant que vrai est fondé, mesuré par la connaissance divine.

l'acte¹⁰⁵⁶. C'est en ce sens que le rapport de l'objet de l'acte à la règle de la raison constitue le principe propre de l'acte humain ou moral¹⁰⁵⁷.

Labourdette précise encore que la moralité n'est pas dans l'objet considéré en son être naturel. La moralité formelle se réalise dans la relation de l'acte à la raison. En revanche, dans la chose elle-même, *in re*, la moralité n'est qu'une pure *relation de raison*¹⁰⁵⁸. Si la moralité de l'acte se réalise dans la relation de l'acte à la raison, la question se pose immédiatement : comment éviter le subjectivisme moral ? Mais la question est moins difficile qu'elle ne le semble. En effet, le fait que la moralité de l'objet relève de son rapport à la raison n'ouvre pas en soi la porte à une interprétation subjective de l'acte humain, car la mesure de ces règles de mœurs n'est pas la raison humaine qui, elle aussi, est mesurée par une règle plus élevée, mais en fin de compte par la loi éternelle, à laquelle et la loi humaine, et la loi naturelle sont soumises¹⁰⁵⁹. Néanmoins, considérer ou négliger cette mesure divine, ou l'appliquer de manière subjective, cela dépend, bien sûr, de l'agent moral lui-même.

3.3.2. Relation de conformité et relation d'opposition

Nous avons vu que la spécification morale de l'acte humain n'est pas un processus indépendant de son objet considéré selon sa nature propre. En effet, l'objet considéré dans sa propre nature et considéré dans sa relation à la raison est toujours le même et unique objet. Pourtant, les deux aspects fournissent deux ordres différents qui caractérisent le même objet d'une manière disparate par rapport aux principes. Cependant, il se peut qu'un acte soit physiquement complexe selon ses aspects naturels, mais que ceux-ci forment quand même un seul acte moral. De l'autre côté, il arrive qu'un acte physiquement *un* – ayant plusieurs rapports à la raison selon par exemple ses fin ou ses circonstances – soit le sujet de moralités diverses¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁶ Quant au rapport de l'objet à la raison, Labourdette souligne, que l'objet peut être conformé ou opposé à la raison soit accidentellement (par exemple à cause des circonstances), soit « nécessairement et toujours ». LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 182.

¹⁰⁵⁷ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 183.

¹⁰⁵⁸ Le rapport de l'objet à la raison peut être encore différencié selon qu'il est conforme ou contraire au *dictamen* de la raison droite, et cette relation peut être encore accidentelle (par exemple selon les circonstances) ou nécessaire (selon les conditions de la nature humaine).

¹⁰⁵⁹ Cf. LABOURDETTE, *La loi*, p. 49–50. Comme nous l'avons vu, sous la notion de loi éternelle Labourdette comprend avant tout la Sagesse divine qui gouverne tout ; notion dans laquelle se réalise *par excellence* la notion de loi. Cf. *ST*, I–II.q.93.

¹⁰⁶⁰ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 183. C'est un aspect intéressant. Comme nous avons vu dans notre chapitre sur les auteurs contemporains, Steven A. Long parle des « actes complexes », expression assez critiquée par la plupart des théologiens contemporains. La critique est fondée sur le fait que Thomas d'Aquin n'utilise pas cette formule, mais il est possible que cette vue ne soit pas aussi unique qu'on pourrait le penser en lisant les critiques adressées à Long. Voir l'approche de Long sur cette question : LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 67–104.

Quoique l'objet de l'acte soit, pour ainsi dire, complexe ou non, il peut se comporter par rapport à la raison de trois manières. Il peut ou bien s'y conformer, ou bien être en opposition avec elle ou encore être même indifférent. Si l'objet est conforme à la raison droite, alors l'acte atteint son intégrité morale. Un peu plus techniquement parlant cela signifie, dit Labourdette, que la moralité objective bonne détermine la moralité formelle bonne¹⁰⁶¹. Par contre, si la relation de l'objet à la raison se réalise dans une relation de contrariété, l'acte n'atteint pas son intégrité morale justement *en raison de son opposition* à la raison, et c'est ainsi que se constitue la moralité mauvaise de l'acte *en s'opposant* à la moralité bonne. Les interactions des moralités sont les mêmes comme dans le cas premier : une moralité objective mauvaise détermine une moralité formelle mauvaise ; cette qualification morale est essentielle (*per se*) pour l'acte car elle se réalise au niveau de la règle de la raison qui est le principe formel de la moralité¹⁰⁶².

La moralité mauvaise de l'acte humain consiste donc dans une relation d'opposition à la raison, et cette relation ainsi entendue réalise en même temps une différence spécifique par rapport à la moralité bonne. Bien que le mal ne constitue pas une nature, il est pourtant, par nature, une privation ; cela se manifeste même dans l'acte moral, bien que pas de la même manière comme dans le cas du mal transcendantal ou absolu, mais en tant que l'intégrité de l'acte est privée de sa rectitude requise. La privation est donc présente dans l'acte humain, mais sous une forme spéciale, et en fin de compte, ce n'est pas cette privation qui donne l'espèce morale à l'acte, mais *la relation d'opposition de l'objet de l'acte à la raison*. En fait, comme nous l'avons déjà soulignée, la privation, mal transcendantal, ne peut se manifester qu'en se greffant sur cette relation de contrariété de l'objet à la raison droite¹⁰⁶³. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que ce n'est pas l'intégrité, ni la privation qui spécifie l'acte. L'intégrité signifie que l'espèce morale, venant de la conformité de l'objet à la raison, est bonne même dans l'ordre transcendantal. Si l'acte est privé de cette intégrité, alors la privation indique que l'espèce venant d'une opposition de l'objet à la raison est mauvaise même dans l'ordre transcendantal¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶¹ Le mot « formel » est ici entendu *stricte dictum*, c'est-à-dire qu'il désigne ici un caractère déterminant, qui donne la détermination essentielle à l'être (dans ce cas à l'acte).

¹⁰⁶² Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 184.

¹⁰⁶³ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 186–187.

¹⁰⁶⁴ Labourdette se réfère à la *Summa contra Gentiles*, dans laquelle saint Thomas affirme l'importance de la relation d'opposition qui, pour ainsi dire, constitue la nature du mal moral : « [...] malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur : non autem simpliciter accepta [...] sed malum privatio est boni, inquantum est malum. Eodem etiam modo potest accipi dictum quod bonum et malum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum [...]. Omnium enim contrariorum moralium vel utroque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas ; vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum ; sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis [...] ». Cf. *SCG*, III.c.9., (éd. Maritetti), n.1929–1930. En ce qui concerne les explications de Labourdette, on peut y découvrir les traces de Cajetan qui suit lui

Outre ces deux possibilités (conformité ou opposition à la raison) il peut arriver que la relation de l'objet à la raison ne contienne aucun caractère moralement déterminant, et l'acte lui-même reçoit une qualification de la fin ou même des circonstances¹⁰⁶⁵. Cette affirmation implique que dans la conception de Thomas un acte humain en tant que moral ne peut être moralement indifférent.

La moralité, selon Labourdette, se trouve dans la relation de l'objet de l'acte aux règles de la raison, mais il reste encore une question à laquelle il nous faut répondre : si le mal par sa nature est une privation sans une cause formelle, comment peut-il être alors un élément formel de l'acte humain ? Comment le mal, étant une privation, peut-il constituer une différence spécifique¹⁰⁶⁶. C'est ce que nous devons établir.

3.3.3. « Acte – humain – mauvais »

Bien que le péché ne soit pas notre sujet, en raison des explications supplémentaires que Labourdette présente ailleurs, et qui touchent quand même la question de la spécification, nous faisons un petit détour par la notion de péché, ou plus exactement par la spécification des péchés. Nous espérons également d'en obtenir quelques aspects complémentaires pour la notion d'objet moral.

aussi une ligne d'explication très similaire bien qu'encore plus subtile et dense. C'est probablement sur les commentaires que Labourdette bâtit, au moins partiellement, sa propre analyse. Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.18.a.6.*, p. 132. : « Circa quintum articulum huius decima octavae quaestionis, et specialiter in responsione ad secundum dubium magnum dilucidandum est, quomodo stant haec duo simul, scilicet : *Differentiae secundum bonum et malum, constituunt distinctas et contrarias species actuum moralium*, et : *Malum non est natura aliqua, sed nihil*, ut Augustinus (Enchiridion IX) et Dionysius dicunt (*De Divinibus Nominibus*, IV). [...] Ad claritatem huius obscurae difficultatis [...] quod hic tangitur, scilicet quod malum genus et differentia in moralibus, formaliter est ens positivum et bonum in se, quamvis sit malum homini secundum rationem, sicut forma mortui est quoddam ens et bonum in se, quamvis sit malum vivo [...]. Nec ex hoc sequitur quod malum sit natura aliqua aut ens : sed aequivocatio accidens hic obscuritatem parit. Malum enim aequivocum est ad malum vere et proprie ; et ad malum genus, differentias et species moralium. Pro quo, nota quod malum absolute loquendo, significat privationem boni debiti, *quando, sicut*, etc. Malum autem in moralibus quandoque significat privationem boni secundum rationem debiti, *quando, sicut*, etc., actui humano vel habitui : quandoque autem significat ens contrarium actui vel habitui humano boni. Ita quod inter significationem mali in moralibus et absolute, hoc interest, quod malum absolute formaliter est nihil, denominative autem est ens : in moralibus autem malum, quod est pars subiectiva mali in communi, eodem modo se habet, scilicet quod formaliter est nihil, denominative vero est ens ; sed praeter hoc, in moralibus etiam ipsum ens formaliter contrarium actui vel habitui bono moraliter, vocatur malum secundum suam speciem. Unde manifeste patet aequivocatio. Est igitur in moralibus malum dupliciter : scilicet privative, et hoc est simpliciter et formaliter malum, quod est nihil, cuius Deus non est auctor ; et contrarie, et hoc est in se bonum, et est a Deo, quamvis privatio sibi annexa a nullo forte sit, sicut nec potentia peccandi quoad privativum. Ad propositum sufficit haec intellexisse, et cum his eorum radicem : scilicet quod, quia *nullus operatur aspiciens ad malum*, oportet in malo actu voluntatis inveniri bonum aliquod verum, vel apparens, cum privatione bonitatis alicuius spectantis ad rectam rationem. Et pro quanto actus ille ad bonum fertur, speciem sortitur positivam, ex qua dicitur malus contrarie : pro quanto vero privationem bonitatis debita habet annexam, est malus privative ».

¹⁰⁶⁵ Nous parlerons encore de ce sujet. En bref, Thomas reconnaît que les circonstances peuvent spécifier l'acte à condition qu'elles perdent leur condition de circonstance et se mettent en *conditio obiecti principalis rationi repugnans*. Cf. *ST*, q.18.a.10.

¹⁰⁶⁶ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 185.

Dans le cours « Vices et péchés », en vue de formuler une définition du péché, Labourdette présente une étude subtile sur la question du constitutif formel du péché¹⁰⁶⁷. Le point de départ de cette analyse est la notion de péché, qui, selon Thomas d'Aquin, « est un acte humain mauvais » – humain, car il est volontaire¹⁰⁶⁸.

L'acte humain ou volontaire se constitue selon deux ordres : l'un est « physique » (ontologique, pourrait-on dire) l'autre est moral, et ces deux ordres ensemble constituent l'acte en une « certaine réalité tendancielle » qui est spécifiée par son objet¹⁰⁶⁹. Dire que cet acte est mauvais signifie qu'il se situe dans la catégorie du mal. C'est ici que la question se complique. Car, comme nous l'avons déjà dit, le mal n'a pas d'essence, ou plus exactement, il est essentiellement privation, et il ne peut se réaliser qu'en se greffant sur un suppôt qui, ainsi privé d'une certaine bonté, sera appelé mauvais du fait d'être affecté par cette privation. Lequel de ces deux « éléments », l'acte humain ou la privation, fournit-il le constitutif formel du péché ? L'acte, bien sûr, fournit l'élément matériel, tandis que la privation, le repaire du mal, d'où il effectue son suppôt, fournit l'élément formel et ainsi le *constitutif formel* du péché. Labourdette attire néanmoins l'attention sur le fait que, bien que cette réponse soit souvent attribuée à Thomas d'Aquin et soit répandue même parmi certains thomistes, elle n'est pas la position authentique de Thomas¹⁰⁷⁰. Pour cerner l'enseignement de l'Aquinate, Labourdette reprend l'expression « acte humain mauvais » et il offre l'analyse suivante :

Tout d'abord, le problème se formule ainsi : si par l'expression « acte humain mauvais » on a un « élément matériel » (acte humain) et un « élément formel » (mauvais qui se déguise en *privation*), ce dernier donnant le constitutif formel du péché, alors où est le problème ? Pour

¹⁰⁶⁷ LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 45–59. Comme Labourdette lui-même le note, cette analyse suit de près le commentaire de Cajetan. Cf. *STOO*, t.7., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.71.a.6.*, p.9–14.

¹⁰⁶⁸ *ST*, I-II.q.71.a.6.c. « [...] peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicited, ut ipsum velle et eligere ; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogœnea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo, unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccati, cum dixit, dictum, vel factum vel concupitum; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cum dixit, contra legem aeternam ».

¹⁰⁶⁹ Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 46.

¹⁰⁷⁰ Comme Labourdette le note, cette explication peut nous paraître proche de l'article 6 de la question 71, pourtant, elle est plus scotiste que thomiste, bien que quelques thomistes l'aient faite leur. La différence entre la conception de Scot et celle de saint Thomas consiste, pour ainsi dire, dans la nature de la moralité de l'acte humain : tandis que chez l'Aquinate la moralité est intrinsèque à l'acte, elle devient sa « nature », chez Scot la moralité est une « relation surajoutée », elle demeure extrinsèque, changeable et son porteur, son sujet est l'acte. Chez l'Aquinate l'acte humain n'est pas le sujet de la moralité ; il constitue son genre que le bien ou le mal spécifie. Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 46–47.

y répondre aussi clairement que possible il faut rappeler la notion de « moralité » selon saint Thomas. Car, pour lui, la moralité concerne la spécification de l'acte, c'est elle qui donne à l'acte son être moral. La moralité est « la spécification du vouloir comme humain », elle donne à l'acte son essence spécifique. Ainsi entendu l'acte moral n'est pas le sujet du bien ou du mal, mais bien plutôt son genre que le bien ou le mal différencient spécifiquement¹⁰⁷¹. Le problème apparaît donc clairement. Car les différences spécifiques ne peuvent être que « positives », étant donné qu'elles marquent essentiellement le « genre », qui ne peut se réaliser que par des déterminations contraires¹⁰⁷². Or, d'une part, la privation ne réalise pas une contrariété « positive », sinon une opposition privative, d'autre part, celle-ci ne constitue pas une différence spécifique. Alors, comment Labourdette, s'appuyant sur Thomas démêle-t-il ce nœud gordien ? Pour répondre à cette question il nous faut retourner aux éléments de la notion de péché : « acte humain – mauvais » dont l'un est l'élément matériel, l'autre est le formel.

Quant à l'élément matériel, l'acte humain, peut être considéré physiquement comme le sujet de la moralité. Mais il peut être considéré également comme déjà moral, comme le genre de la moralité déjà spécifié par le bien ou par le mal. Dire que « l'acte humain » est l'élément formel du péché, c'est dire, comme nous venons de le voir, que l'élément matériel du péché est un genre déjà moral différencié par une différence spécifique. Puisque cette spécification n'est pas quelque chose qui lui est surajouté, ils (l'acte en son genre et la différence spécifique) ne diffèrent pas réellement, mais seulement logiquement. Autrement dit, l'acte humain, en tant qu'humain, volontaire, est déjà « génériquement moral » et le bien ou le mal, l'élément formel de l'acte moral, le différencie *en une espèce morale concrète*.

Labourdette résume tout cela dans un petit tableau qui montre comment l'expression « acte – humain – mauvais » s'explique par ces trois éléments¹⁰⁷³ :

1. Acte : l'entité ou l'étant « physique », le sujet *physique* de moralité¹⁰⁷⁴
2. Humain : (c'est-à-dire moral) : il constitue l'élément *générique* de la moralité
3. Mauvais : l'élément formel, qui constitue l'élément spécifique du péché

En ce qui concerne l'élément formel du péché, le « mauvais », lui aussi peut être conçu de deux manières : ou bien au sens métaphysique, ou, comme Labourdette préfère l'exprimer,

¹⁰⁷¹ Ou, comme Labourdette le note, il serait plus exact de dire que le bien et le mal sont les différences « subalternes » suivies par des spécifications ultérieures. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 47.

¹⁰⁷² Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 47.

¹⁰⁷³ Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 49.

¹⁰⁷⁴ Bien entendu, « physique » ne signifie pas nécessairement un phénomène percevable par les sens, mais un « être » mis en existence, que ce soit un acte, une parole ou même une pensée.

transcendental. En ce sens le « mauvais » est une privation d'un bien requis à l'intégrité du support sur lequel le mal se greffe. C'est ainsi que la privation implique l'intégrité de l'acte humain qui est d'être conformé à la raison droite et à La loi éternelle¹⁰⁷⁵. En tant que privation, ce mal ne peut pas donner une différence spécifique. Mais le « mauvais » peut être compris comme la différence du genre (acte humain en tant qu'élément *générique* de la moralité) qu'il différencie « en une espèce de moralité mauvaise ». Compris en ce sens, le « mauvais » se comporte comme un élément positif, et en cette qualité positive il est contraire et s'oppose à la moralité bonne. C'est une tendance *positive* à un objet opposé à la Loi éternelle. La « positivité » ou la « nature positive » de cette privation qui est le « mauvais » établit une *privation de rectitude* en tant qu'elle tend vers un objet contraire à la Loi éternelle¹⁰⁷⁶.

Le péché est donc un acte humain mauvais qui, ayant un objet explicitement ou implicitement contraire à la Loi éternelle, reçoit son caractère formel de son objet voulu tel qu'il est connu et présenté par la raison humaine. Le péché a donc un objet dont la contrariété ou l'opposition au bien rationnel et à la règle divine est connue et reconnue par l'agent. Bien sûr, ce n'est pas la privation de rectitude par rapport à la loi naturelle ou à la loi divine que l'agent vise directement par son acte, mais, bon gré mal gré, il n'a pas d'autre choix que d'accepter cette privation comme un élément simultané de son acte moral.

Le fait que ce n'est pas de la privation (de rectitude) que le péché reçoit son élément formel, s'explique de la manière suivante. Nous avons vu le petit tableau récapitulatif de la doctrine de Thomas d'Aquin que Labourdette modifie par des nuances cruciales. En effet, dans le péché (acte humain moralement mauvais) il y a également trois éléments à considérer :

1. L'acte « physique », volontaire, sujet de la moralité
2. L'acte comme moral, par son objet, est essentiellement opposé à l'acte moralement bon
3. La privation due à la contrariété à l'acte moralement bon

L'élément formel ici consiste dans le deuxième élément car l'agent tend vers un objet comme vers sa fin qui est en opposition à la vraie fin de l'homme, à la bonté morale, ou à la loi divine, etc. Étant donné que dans le cas du péché il s'agit d'un acte volontaire, parler du péché du

¹⁰⁷⁵ Labourdette se réfère ici au vocabulaire de Saint Augustin qui considère les actes contraires à Dieu comme une « aversion du bien immuable ». Cela signifie que dans le péché (mortel) la privation de la conformité à la Loi éternelle se manifeste avant tout dans l'aversion du bien immuable (*aversio ab incommutabili*), qui découle de la conversion à un bien périssable. Saint Thomas dit à peu près la même chose : « [...] ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ad incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali ». Cf. *ST*, I–II, q. 73, a. 3, ad 2.

¹⁰⁷⁶ Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 49–50.

pécheur (comme agent moral) et parler du péché en tant que tel, cela revient au même car si l'acte n'est pas volontaire, il n'y a pas d'acte moral¹⁰⁷⁷. Or, c'est l'objet opposé à la raison, et ainsi à la vraie fin de l'homme que l'agent vise par son acte et dont l'acte reçoit son espèce morale¹⁰⁷⁸.

La notion de péché se formule donc à partir de ces trois éléments : 1. *l'acte* dit « physique » qui, en cette qualité se constitue comme le sujet (*physique*) de la moralité ; 2. l'élément *générique* de cette moralité, qui est l'acte *humain* ; 3. l'élément constitutif formel du péché, le *mal* « sous forme de *privation* » qui spécifie l'élément générique (non détachable de son aspect « physique»). Dans ce troisième aspect, l'élément constitutif formel, il faut encore distinguer l'aversion de la fin ultime (en fin de compte de la Loi éternelle) et la conversion à un bien indu ou apparent.

3.3.4. Causalité formelle objective

Ce court détour vers la notion de péché nous fournit un aspect complémentaire pour discerner la conception de Labourdette sur la spécification des actes moraux et sur la notion d'objet moral. Thomas d'Aquin, dans l'article 5 de la question 18 parle de la spécification *ex obiecto* de l'acte humain en soulignant que tout acte humain est spécifié par son objet. Plus techniquement parlant, cela veut dire que la différence des objets constitue une diversité d'espèce parmi les actes¹⁰⁷⁹. En s'appuyant sur ce texte, Labourdette parle de la causalité formelle objective¹⁰⁸⁰. Qu'est que cela veut dire ? Pour y répondre, Labourdette fait un pas de plus dans l'article 6 de la même question dans lequel Thomas distingue deux actes dans l'acte volontaire : l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur, chacun ayant son objet propre dont ils reçoivent leur espèce propre. L'objet de l'acte intérieur de la volonté est la fin, tandis que l'objet propre de l'acte extérieur est ce qu'il concerne : *id circa quod est*¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁷ Cf. LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 56–57.

¹⁰⁷⁸ Cf. *ST*, I–II.q.72.a.1.ad2. « [...] peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum, quam secundum opposita ». Dans le *sed contra* Thomas se réfère à l'article 5 de la question 18, où il dit que les actes (moraux) se distinguent selon leur objet.

¹⁰⁷⁹ *ST*, I–II.q.18.a.5.c.: « [...] Omnis actus speciem habet ex suo obiecto [...]. Unde oportet quod aliqua differentia obiecti faciat diversitatem speciei in actibus. [...] In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem [...]. Patet ergo quod differentia boni et mali circa obiectum considerata, comparatur per se ad rationem : scilicet secundum quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens ».

¹⁰⁸⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 190.

¹⁰⁸¹ Cf. *ST*, I–II.q.18.a.6.c. : « aliqui actus dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum obiectum. Finis autem proprie est obiectum interioris actus voluntarii, id autem circa quod est actio exterior, est obiectum eius. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio obiecto. Ita autem quod ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis;

L'acte extérieur désigne tout acte *impéré* par la volonté, faute de quoi il ne peut pas même entrer dans le domaine moral. L'acte extérieur suppose donc un acte précédant, l'acte impérant de la volonté. Cependant, l'acte intérieur de la volonté ne suppose pas nécessairement l'acte extérieur ou impéré, mais normalement, dit Labourdette, il met en mouvement l'acte entier pour atteindre la fin visée. C'est ainsi que se manifestent les deux actes de l'unique acte volontaire. Que l'acte intérieur vise la fin, cela n'enlève rien à ce que Thomas dit dans le corpus de l'article, notamment que tous deux (actes) reçoivent leur espèce à partir de leur objet, car l'un et l'autre peut être considéré comme fin et objet. Or, la fin est l'objet de la volonté, tandis que l'objet est une fin en tant qu'un acte lui est ordonné. En effet, la fin spécifie la volonté en tant que son objet propre. C'est pour cela que ce n'est pas en exerçant une causalité finale que l'acte intérieur spécifie l'acte extérieur, mais plutôt qu'il exerce simultanément sur lui – par la raison – une causalité formelle objective. Ici l'intellect se manifeste comme le principe intérieur de toute spécification du vouloir, dit Labourdette¹⁰⁸².

Néanmoins, l'objet de l'acte extérieur peut être dit également « fin », en tant que l'acte *est ordonné* à cet objet. Il y a donc deux objets dont les actes de l'unique acte volontaire reçoivent leur spécification. La question est de savoir laquelle entre les deux espèces sera plus formelle, plus déterminante par rapport à la spécification morale ?

Pour répondre à cette question, Saint Thomas élabore sa propre théorie qui –semble-t-il – resta pendant longtemps intouchée, sans entrer au centre de l'attention. Cajetan n'y ajouta aucun commentaire, mais Jean de saint Thomas en traite longuement. Néanmoins, ce silence autour de cet article peut donner l'impression que, ou bien il ne contient pas des informations importantes, ou bien on ne les a pas reconnues¹⁰⁸³. À notre connaissance, jusqu'au XXI^e siècle il y a eu peu de théologiens qui ont commenté cet article mystérieux de la *Somme*. Même le P. Labourdette dont les explications n'ont vu le jour que par l'édition de ses « Grands Cours » est assez laconique sur ce sujet. Néanmoins, nous résumons comment ce théologien thomiste interprète l'article 7 de la question 18 de la *Prima Secundae*.

Pour répondre à la question de savoir lequel des deux actes détermine moralement l'unique acte volontaire, Thomas d'abord distingue deux cas : l'un est lorsque l'acte (l'objet) est *per se* ordonné à la fin : dans ce cas il y a une relation *per se* entre l'acte et la fin visée ; dans l'autre cas l'acte (l'objet) et la fin s'ordonnent accidentellement, ou plus précisément, c'est

neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus ».

¹⁰⁸² LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 190.

¹⁰⁸³ Ramirez, de son côté, considère cet article comme un traité comparatif des principes de spécification, comme « principia distinctiva » et y ajoute plus bas une courte explication. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 479.

l'agent qui ordonne *per accidens* l'objet (l'acte extérieur) à telle ou telle fin. En effet, lorsque l'objet n'est pas *per se* ordonné à la fin, alors la différence spécifique qui vient de l'objet ne détermine pas *per se* la différence spécifique qui vient de la fin, inversement non plus. Ainsi l'une de ces espèces n'est pas subordonnée à l'autre, mais plutôt l'acte entier est sous deux espèces quasi différentes. Autrement dit, il n'y a pas ici d'ordre hiérarchique ou de subordination ; ainsi les deux espèces se comportent comme (*quasi*) distinctes vis-à-vis l'une de l'autre, et leur relation sera accidentelle. La raison de cet accidentalité est double. D'une part, la raison humaine n'est pas déterminée *ad unum*, c'est donc à l'agent moral de donner une fin à tel ou tel acte, ou d'ordonner un acte (extérieur) à telle ou telle fin¹⁰⁸⁴. Un peu plus techniquement parlant : un acte (physique – ajoute Labourdette) peut avoir diverses espèces morales¹⁰⁸⁵. D'autre part, si l'objet est *per se* ordonné à la fin, alors leur relation est essentielle, c'est-à-dire l'acte extérieur et l'acte intérieur de la volonté constituent une seule moralité formelle : une différence spécifique détermine l'autre *per se*, et ainsi une espèce se contient sous l'autre espèce. La question est de savoir laquelle sous laquelle¹⁰⁸⁶. Thomas d'Aquin continue par une explication triple : premièrement, lorsqu'une différence spécifique vient d'une forme plus particulière, alors elle sera plus spécifique ; deuxièmement, plus un agent est universel, plus la forme est universelle ; troisièmement, plus une fin est éloignée, plus elle correspond à un agent universel¹⁰⁸⁷ ; d'où il suit que si l'objet est *per se* ordonné à la fin, la

¹⁰⁸⁴ Cette explication implique que c'est l'homme qui « créé » les objets moraux. Sans l'agent moral, il n'y a pas d'objets d'actes moraux ici ou là. C'est l'homme qui, en les connaissant, les désirant et les appliquant ou les ordonnant les rend moraux. Dans notre chapitre sur la notion d'objet moral nous en parlons d'une manière plus détaillée. Cf. O'BRIEN, « Objects and Virtues », *Ibid*, p. 182.

¹⁰⁸⁵ Le caractère plus formel de l'espèce qui vient de la fin est dû à l'intimité propre à l'acte de la volonté. Labourdette précise encore plus loin, à propos de l'acte extérieur (q.20.a.3.), que l'acte moral peut avoir plusieurs espèces morales ou une seule. Lorsque l'acte extérieur est objectivement indifférent, l'acte n'a qu'une seule espèce morale qui lui vient de la fin. Non comme si l'acte restait indifférent en sa réalisation concrète, mais il n'y aura qu'une seule espèce morale venant de la fin à laquelle il est ordonné comme moyen. Cependant, l'acte aura plusieurs moralités, lorsque l'acte extérieur a déjà en soi une moralité objective. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 260.

¹⁰⁸⁶ *ST*, Ia-IIae.q.18.a.7.c. « [...] obiectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis. Uno modo, sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare ; alio modo, per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosyanm [...]. Sic igitur quando obiectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quae est ex obiecto, non est per se determinativa eius quod est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut moechetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero obiectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius. Unde una istarum specierum continebitur sub altera. Considerandum autem restat quae sub qua ».

¹⁰⁸⁷ *ST*, Ia-IIae.q.18.a.7.c. « « Ad cuius evidentiam, primo considerandum est quod : quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quae est ex fine, est magis generalis ; et differentia quae est ex obiecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu eius. Voluntas enim, cuius proprium obiectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentialium animae, quarum propria obiecta sunt obiecta particularium actuum ».

spécification se réalise de la manière suivante : l'espèce qui vient de la fin est plus universelle et elle se comporte par rapport à l'espèce venant de l'objet comme le genre à l'espèce (spécifique). L'espèce qui vient de l'objet se situe donc, pour ainsi dire, sous l'espèce venant de la fin, et se comporte comme une espèce spécifique par rapport au genre. Pour cela, c'est l'espèce *ex obiecto* qui détermine spécifiquement l'espèce *ex fine*¹⁰⁸⁸.

De ce que nous avons dit jusqu'ici il doit être clair que dans la conception de Labourdette l'acte moral (donc volontaire) se construit et est spécifié à partir de la raison. Cette affirmation, d'une part, englobe également que la relation entre la raison et l'objet de l'acte moral n'est pas identique avec l'intention de l'agent, d'autre part elle suggère que l'agent connaît l'objet de l'acte extérieur ainsi que ses propriétés naturelles et ses circonstances. Dans notre prochaine étape nous nous demanderons si ces dernières, les circonstances peuvent contribuer à la spécification de l'acte humain, et si oui, de quelle manière.

3.3.5. « Circumstantia et materia debita »

Les circonstances sont souvent considérées comme accidentelles¹⁰⁸⁹, *id est* marginales comme si elles n'ajoutaient rien à la qualité morale de l'acte. Pourtant, comme l'Aquinat l'indique à

¹⁰⁸⁸ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 191–192. L'interprétation de Labourdette est similaire, bien que non identiques à celle de Ramirez, qui, de son côté, dit : en parlant de la spécification considérée en sa totalité (*in tota latitudine*), il faut dire que puisque la fin est plus restreinte (*magis est restrictus*), la différence qui vient *ex fine* se situe sous la différence *ex obiecto*, par conséquent, l'espèce *ex fine* se situe sous l'espèce *ex obiecto*, et non pas l'inverse. Par contre, si on considère la spécification de l'acte intérieur, il faut distinguer deux cas, car il arrive que la raison (*ratio*) de l'objet (*vel materia circa quam*) soit *coordonné* ou non avec la fin de l'agent (*finis operantis*). S'ils ne sont pas coordonnés, alors leurs espèces propres restent disjointes ; s'ils sont coordonnés, alors la fin sera plus formelle et ainsi, dans l'ordre de spécification, première, le rôle (*ratio*) de l'acte extérieur ainsi entendu sera considérée comme une circonstance. Cf. RAMIREZ, *De actibus humanis*, p. 546. Ici nous pouvons encore ajouter les explications de Jean de Saint Thomas à qui Ramirez se réfère de temps en temps, mais cette fois-ci sans présenter ses commentaires. De notre part nous en citons un paragraphe que nous trouvons pertinent : « Inter duas bonitates actus, altera a proveniente ab obiecto, altera a fine operantis, illa quae est ab obiecto est essentialis, et primaria substantialiter, et constitutive etiam in actu interno electionis, et elicitio a voluntate : quae vero est ex fine operantis est circumstantia, sed tamen inter circumstantias primaria est, et in ratione moventis principalior, quam bonitas specifica actus, quae illi subordinatur ut fini. Haec etiam est contra Vasquez ubi supra. Sed in doctrina D. Thomae expressa, qui docet in hac quaest. 18. Artic. 2. *Quod primum malum in actionibus est ex obiecto*. Et art. 4. numerans quatuor bonitates in actu, dicit, *Quod prima est secundum genus prout scilicet est actio. Alia vero secundum speciem ; quae accipitur secundum objectum conveniens. Tertio secundum circumstantias quasi secundum accidentia quaedam. Quarta secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam*. Ergo secundum D. Thomam bonitatis ex obiecto est prior, quam illa, quae est ex fine, et essentialis, seu specifica actui. Item in q. 19. artic. 2. dicit, *quod bonitas voluntatis ex solo illo dependet, quod facit per se bonitatem in actu, scilicet ex obiecto*. Ergo bonitas per se specificativa, et essentialis ex obiecto desumitur, haec autem est prima, quia quod essentialis, et specificum est, est prius accidentalis, et quasi fundamentum eius ». Cf. JOANNIS A SANCTO THOMAS, *Cursus theologici In Primam Secundae D. Thomae, Pars Prima, In Quaestione Prima ad Vigessimam Primam usque inclusive, Coloniae Agrippinae, Sub Signo Gryph, MDCCXI, Disp. IX.a.V., 42, p. 393.*

¹⁰⁸⁹ Cf. *ST*, I–II.q.7.a.1.c. « [...] Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, veld appropinquat ei secundum locum. Et ideo quaecumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, circumstantia dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens eius dicitur. Unde circumstantiae actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt ».

plusieurs reprises, cette perspective est insuffisante. En effet, les circonstances appartiennent, bien que pas essentiellement, à la plénitude de l'acte humain, donc la bonté de l'acte ne consiste pas uniquement dans son espèce, mais il lui est ajouté quelques accidents desquels l'acte reçoit également une certaine bonté. Les circonstances sont de tels accidents¹⁰⁹⁰. Celles-ci en elles-mêmes ne donnent pas l'espèce morale à l'acte, néanmoins, il arrive qu'une circonstance spécifie moralement l'acte humain. Dans ce cas, comme nous l'avons déjà montré, elle perd son caractère accidentel et devient un facteur spécifiant, ou, selon les mots de saint Thomas, la circonstance, qui se comporte en général comme accident, peut contribuer à la spécification morale de l'acte lorsqu'elle se change en une condition d'objet déterminant l'espèce de l'acte¹⁰⁹¹ et est considérée comme une condition d'objet, et donc comme une certaine différence spécifique¹⁰⁹².

Thomas précise tout cela encore dans l'article 2 de la question 20 en disant que même dans l'acte extérieur on peut considérer une double bonté ou malice : l'une est selon la matière « due » et des circonstances, l'autre est selon son ordre à la fin. Cet aspect dernier dépend complètement de la volonté, tandis que l'aspect de la matière « due » et des circonstances dépend de la raison, et c'est de la raison que dépend également la bonté de la volonté en tant qu'elle suit la raison¹⁰⁹³.

¹⁰⁹⁰ *ST*, I-II.q.18.a.3.c. : « [...] in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quae debetur rei, ex forma substantiali, quae dat speciem ; sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et huiusmodi ; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est actione. Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala ».

¹⁰⁹¹ *ST*, I-II.q.18.a.10.c. : « [...] sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt a ratione conceptae, sicut ex supradictis patet (a.5.). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituans speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in uno actu 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 constiuitur in specie furti: et sic consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habet in ratione circumstantiae. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore, et aliis huiusmodi, ordinare potest; contingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordini rationis: puta quod ratio ordinat non esse iniuriam faciendam loco sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel „pro” vel „contra”, oportet quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo ».

¹⁰⁹² *ST*, I-II.q.18.10.ad1. : « [...] circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quaedam conditio obiecti, et quasi quaedam specifica differentia eius ». Bien sûr, toute circonstance ne donne pas l'espèce morale à l'acte humain car la circonstance n'est pas toujours conformée ou contrariée à la raison. Cf. q.18.a.10.ad3 : « [...] non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali : cum non quaelibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem [...] ».

¹⁰⁹³ *ST*, I-II.q.20.a.2.c. « [...] in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia ; una secundum debitam materiam et circumstantias ; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem,

Dans l'acte extérieur on peut donc considérer une double bonté ou malice : l'une est due à la matière et aux circonstances « dues », l'autre à l'ordre que l'acte extérieur tient avec la fin visée. Quant à l'expression « *materia debita* », il faut noter que les facteurs extérieurs de l'acte humain, qui contribuent selon leur propre manière à la spécification de l'objet moral, ne sont pas directement au pouvoir de la volonté. En effet, ces éléments sont présentés à la volonté par la raison en leur nature propres, car c'est la raison qui les saisit d'abord en tant que tels et les dispose en vue de l'acte moral considéré en sa totalité. C'est de cette manière que les circonstances, facteurs extérieurs, reçoivent leur fonction par rapport à la raison qui les englobe « matériellement » dans la construction de l'objet moral. Ainsi entendu, les circonstances font parties de ce « autour de quoi » (*circa quam*) l'acte est posé,¹⁰⁹⁴ mais, comme nous venons de le souligner, elles ne donnent l'espèce morale que si, considérées par la raison ordonnant, elles se prennent comme *condition principale* de l'objet et deviennent des éléments spécifiant de l'acte humain. En tout cas, du point de vue moral, elles ne sont plus des accidents mais, selon les mots de Labourdette, bien plutôt un objet nouveau qui donne à l'acte « une moralité spécifiquement nouvelle », bonne ou mauvaise selon son rapport conforme ou opposé à la raison ordonnant¹⁰⁹⁵.

3.3.6. « Sentiments et choix ou l'indifférence dominatrice »

Parmi ces notions fondamentales il nous faut parler de l'affectivité de la personne, ou plus exactement, de ses dispositions affectives. En effet, elles jouent un rôle déterminant dans la moralité des actes humains même si l'affectivité de l'homme est souvent considérée comme marginale. Labourdette, dans son cours sur l'espérance, offre une explication concernant l'appétit et les affections différentes¹⁰⁹⁶. Tout d'abord il distingue l'appétit naturel et l'appétit élicite : le premier, conformément à la connaissance sensible, suit les formes physiquement saisies, des biens concrets ; le deuxième, conformément à la connaissance intellectuelle, tend vers le bien universel, suit les formes immatériellement saisies par la raison. L'appétit naturel ne fait qu'un avec la forme suivie dont il reçoit sa finalité intrinsèque reçue du Créateur¹⁰⁹⁷. L'appétit élicite est une puissance distincte de l'agent moral et s'actualise dans

tota dependet ex voluntate. Illa autem qua est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione : et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur ».

¹⁰⁹⁴ Cf. *ST*, I-II.q.18.a.2.ad2. « [...] obiectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*: et habet quodammodo rationem formae, in quantum dat speciem ».

¹⁰⁹⁵ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 195–196.

¹⁰⁹⁶ LABOURDETTE, *L'espérance*, « Grand cours » de théologie morale, 9, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et silence, 2012, p. 18–25.

¹⁰⁹⁷ LABOURDETTE, *L'espérance*, p. 18–19.

les actes choisis. Le commun de ces deux appétits est que tous les deux sont capables d'éprouver des réactions affectives. Celles de l'appétit sensible sont élaborées dans le traité des passions dans la *Prima secundae* de la *Somme*. Les réactions affectives de l'appétit élicite se déterminent par la relation formelle de l'appétit à son objet et se distinguent des passions ; dans le cas de l'appétit élicite les affections sont spirituelles.

La volonté, liée à la connaissance intellectuelle, n'est déterminée qu'à un seul bien, au bien universel, et elle demeure indéterminée par rapport à n'importe quel bien concret, particulier. Cette condition de l'appétit rationnel Labourdette l'appelle indifférence dominatrice, c'est un caractère intérieur par laquelle la liberté humaine se définit¹⁰⁹⁸. La volonté, d'une part, garde donc son inclination au bien sans qu'un bien concret la détermine, d'autre part, elle éprouve des affections par rapport au bien saisi, mais c'est pour elle la liberté d'exercice et puis, par le choix, la liberté de spécification. Il s'agit donc de la même puissance, dit Labourdette, qui est capable d'éprouver et de vouloir. On peut distinguer ces deux aspects mais non pas séparer. Cependant, conclut Labourdette ce petit détour, malgré la nature rationnelle de la volonté humaine, l'homme, en l'usant, se comporte souvent comme si sa volonté était une faculté sensible et « ainsi que fait d'ailleurs la raison même »¹⁰⁹⁹.

3.4. La spécification de l'acte intérieur de la volonté

Comme nous l'avons vu, dans l'article 6 de la question 18 de la *Prima Secundae*, saint Thomas distingue par une considération générale l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur, qu'il traite avec plus de détail et séparément dans les questions 19 et 20 de la *Prima Secundae*. La

¹⁰⁹⁸ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 81–83. L'expression « indifférence dominatrice » est un signe parlant de la différence d'entendement de la notion de liberté entre le P. Labourdette et le P. Pinckaers. Comme il est connu, Pinckaers a introduit, par rapport à la notion de liberté, l'expression « liberté de qualité », comme opposée à la conception occamienne de la « liberté indifférence ». Cependant, Labourdette trouve ces deux concepts insuffisants et trop arbitraires. Par rapport à la conception occamienne, il souligne la primauté fondamentale de la distinction entre liberté d'exercice et liberté de spécification ; par rapport à la notion introduite par Pinckaers, il reconnaît qu'on peut « deviner » ce que cette expression veut dire, mais elle demeure imprécise si l'on ne distingue pas d'abord la notion de « libertas a coactione » et celle de « libertas a necessitate ». Cf. LABOURDETTE, « Document de réflexion sur la Théologie morale fondamentale », *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei*, le 1^{er} Juin, 1976, Prot. N., 168/75, p. 1.

¹⁰⁹⁹ LABOURDETTE, *L'espérance*, p. 20. Ici nous rappelons ce que nous avons déjà souligné à la suite du P. Labourdette : « c'est toujours beaucoup moins par ce que nous pensons que par ce que nous sommes affectivement, que nous nous donnons non fins ». En effet, dans la vie humaine, la connaturalité affective est plus déterminante que les idées droites et claires, et contrairement à la conception générale, selon laquelle les dispositions émotionnelles de l'homme détruisent la liberté, en réalité elles ne la détruisent pas, sauf dans certains cas où elles atteignent la frontière de la folie. Cf. LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine* (1990), p. 22, et (1960), p. 39. Les deux textes ne sont pas les mêmes. (Le cours, donné en 1990 est plus court, concentré, et si l'on peut dire, encore plus mûri).

question 19 explique les principes et la source de la moralité, telle qu'ils se trouvent dans l'acte intérieur, l'acte impérant de la volonté¹¹⁰⁰.

L'acte intérieur de la volonté ou l'acte élicite naît après la délibération, étape décisive mais non tout à fait nécessaire de l'agir humain. L'acte intérieur est la condition *sine qua non* de l'acte moral car c'est lui qui donne à l'acte entier son aspect formel, il est son principe. La source de la moralité de l'acte de la volonté est directement son objet qui est la fin *par excellence* de l'acte ; c'est à partir d'elle que l'acte intérieur de la volonté reçoit sa « différence spécifique »¹¹⁰¹. Dans l'article 1 de la question 19 Thomas constate que le bien et le mal, appartenant *per se* à la volonté, constituent une différence *per se* dans l'acte de la volonté, et ainsi la volonté bonne ou mauvaise sont des actes spécifiquement différents. Cette différence spécifique dans les actes humains se réalise à partir de l'objet, et ainsi c'est également l'objet qui rend les actes bons ou mauvais¹¹⁰².

La question posée par Thomas est très simple et il y répond assez brièvement, mais Labourdette en offre une longue et minutieuse explication. En effet, selon lui la question concerne en principe de savoir non pas tant si c'est par l'objet que l'acte intérieur est spécifié, mais plutôt de quelle façon cet acte reçoit son espèce morale. Pour mettre en lumière la position de l'Aquinate, Labourdette, suivant le commentaire de Cajetan, propose une double considération de ce sujet¹¹⁰³.

¹¹⁰⁰ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 252.

¹¹⁰¹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 198.

¹¹⁰² *ST*, I-II.q.19.a.1.c.: « Respondeo dicendum quod bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent ; sicut verum et falsum ad rationem, cuius actus per se distinguitur differentia veri et falsi [...]. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum obiecta, ut dictum est (in q.18.a.5).. Et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta ».

¹¹⁰³ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 198–200. L'interprétation de cet article présentée par Labourdette vient presque entièrement des commentaires de Cajetan. Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.19.a.1.*, p. 141-142. : « Circa primum articulum quaestionis decimaenonae, dubium occurrit de illa propositione : *Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis* : Aut enim intendit de actibus simpliciter ; aut in genere moris. Si de actu voluntatis simpliciter, tunc sequeretur quod unus numero actus voluntatis substantialiter esset in duabus speciebus disparatis : quod non est intelligibile. [...]. Si de actu voluntatis ut est in genere moris, cum esse in genere moris accidat voluntatis actibus, sequitur quod non sint eorum per se differentiae illae quae sunt moralium per se differentiae, ut bonum et malum [...]. (III.) Quomodo autem haec littera verba accipienda sunt, videndum restat. Difficultatem habent non solum ex perseitate, sed ex perseitate tali, scilicet differentiarum. Plus enim exigitur ad hoc quod bonum et malum sint per se differentiae actus, quam quod sint per se spectantia ad actum. Facile siquidem patet quod in definitione boni et mali moralis ponitur voluntatis actus, quoniam sunt circa voluntarium : ac per hoc, ad perseitatem secundi modi spectant. Sed ad hoc quod sint per se differentiae, perseitas primi modi requiritur. Quae cum non sit, dupliciter dici potest. Aut quod hic sumitur *per se* ut distinguitur contra per aliud, et actus voluntatis in genere actuum : ut sit sensus quod bonum et malum sunt actus voluntatis differentiae per se, idest non per aliud, in genere actuum. Et secundum hoc ponitur differentia inter actus humanos voluntatis, et aliarum potentialium, in hoc quod bonum et malum distinguunt actus aliarum virium mediantibus actibus voluntatis, quoniam non nisi quatenus voluntarii sunt : actus autem voluntatis distinguunt per se, idest, non per aliquid aliud. Insinuat quoque quod, licet bonum et malum sint per se differentiae constitutivae conditionum supervenientium actibus voluntariis, et non ipsorum actuum secundum se ; applicando tamen eas ad actus ipsos, respiciunt actus voluntatis per se, alios per aliud. Aut quod hic sumitur *per*

Le mot clé ici est l'expression « per se » dont la signification dépend de ce à quoi on l'oppose. Le bien et le mal affectent l'acte intérieur de la volonté *per se*¹¹⁰⁴. Le bien et le mal peuvent être attribués à l'acte de la volonté selon deux types ou deux *modi perseitatis*. Cela veut dire que le « per se » peut être considéré selon qu'on l'oppose à « per accidens » ou à « per aliud ». Si l'on considère le « per se » comme opposé à « per accidens », il signifie alors une relation nécessaire. Cela peut être l'attribution d'une définition ou d'une propriété inhérente. Si le « per se » est considéré comme opposé à « per aliud », il représente alors la négation d'un intermédiaire. Les deux modes de *perseitatis* peuvent être attribués d'une manière essentielle à l'acte de la volonté. On peut dire soit que l'acte de la volonté est bon ou mauvais *per se* : *per se* en tant que *non per accidens*, soit que l'acte de la volonté est bon ou mauvais *per se*, mais à titre premier et direct : *non per aliud*.

Évidemment, les deux types de *perseitas* ne sont applicables qu'à l'acte intérieur de la volonté. Pour les autres actes de l'unique acte volontaire, notamment à l'acte extérieur, donc les actes qui ne sont moraux qu'en tant qu'ils sont volontaires, la moralité ne convient que *per aliud*, c'est-à-dire par la volonté intérieure qui est la condition *sine qua non* de la moralité des actes extérieurs¹¹⁰⁵. À l'exception de l'acte de la volonté, tout acte n'est qualifiable moralement comme bon ou mauvais que dès qu'il est volontaire, lorsqu'il émane de l'acte intérieur de la

se proprie, ut distinguitur contra *accidens* ; et actus voluntatis non in genere naturae, sed ut est in genere moris: ut sit sensus quod bonum et malum moraliter sunt per se differentiae actus voluntatis in genere. Et secundum hoc, fundatur hic explicanda et hinc deducenda in sequenti articulo, differentia inter bonitatem ac malitiam actus voluntatis et aliorum actuum humanorum, in hoc quod bonum et malum moralia ad alios actus, ut sunt in genere moris, se habent ut differentiae per se, et ut ordinatae inter se per accidens, et ut circumstantiae ; ad actum vero voluntatis in genere moris, se habent ut per se differentiae, et non aliter, ut in sequenti articulo plenius patebit. Et hic procul dubio sensus est intentus ab Auctore, et subtilis valde est: sed difficultates eius in sequenti sunt clarae articulo. (IV.) Circa corpus eiusdem articuli, dubium est an eodem modo sumantur bonum et malum in responsione, cum dicitur, Bonum et malum sunt per se differentiae actus voluntatis; et in eius subiuncta ratione, cum subditur, Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem. Quod enim eodem modo sumantur, scilicet de bono et malo morali, tractatus ipse moralis, et converificatio testantur: malum enim in communi non constituit aliquam speciem, ut praedictum est. Quod autem diversimode sumantur, scilicet in responsione pro moralibus, et in ratione pro transcendentibus, ex proportionalitate adiuncta veri et falsi insinuat: verum enim et falsum ad nostram rationem, sicut bonum et malum in communi ad nostram voluntatem, se habent. (V.) Ad hoc dicitur quod, licet in responsione bonum et malum non nisi pro bono et malo morali sumi possint, quoniam in solis moralibus bonum et malum sunt per se differentiae constitutivae; in ratione tamen utroque modo sumi possunt, et pro moralibus, et pro transcendentibus. Pro moralibus quidem, quia ex hoc quod haec per se spectant ad voluntatem, sequitur quod eorum differentiae per se distinguant actus eius, modo exposito. Pro transcendentibus vero, quia ex hoc quod voluntas per se, in primo modo perseitatis, respicit bonum tanquam proprium obiectum, et consequenter malum; ex hoc, tanquam ex prima radice, procedit ut ad bonum in moralibus voluntatis actus per se, ut proprium susceptivum, concurrat, et non per alios actus illorum differentiis distinguatur, sed per se, ut exposuimus. Et hic sensus est profundior, et magis dignus tanto Auctore, ut in III Contr. Gent., cap. IX, videre poteris. (VI.) Responsionem ad tertium eiusdem primi articuli sic intellige quod, licet obiectum voluntatis sit bonum bonitate naturae, idem tamen bonum, ut conveniens secundum rationis ordinem, est bonum moris obiective. Et sic dat bonitatem morale formaliter actui ».

¹¹⁰⁴ Cf. *ST*, I-II,q.18.a.5.c. « Nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. [...] Manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus : differentiae enim per se diversificant speciem ».

¹¹⁰⁵ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 199.

volonté. Autrement dit, l'acte extérieur ne peut être dit moralement bon ou mauvais qu'au sens *per aliud*, où « aliud » désigne l'acte de la volonté : *per actum voluntatis*. L'acte extérieur reçoit son être moral de l'acte intérieur de la volonté, qui est ainsi « la source originelle de toute moralité formelle », et le sujet par excellence du bien et du mal moraux¹¹⁰⁶. La raison de cette primauté de l'acte de la volonté dans la spécification morale est due au fait que l'objet propre de la volonté est le bien transcendantal, qui explique non seulement les étapes naturelles de cet acte, mais aussi la liberté de la volonté¹¹⁰⁷. Or, la volonté, qui tend vers le bien suprême, n'est pas déterminée *ad unum*, à aucun bien particulier, par contre, un bien (ou un mal) particulier de l'ordre moral l'affecte nécessairement, bien entendu, *in secundo modo perseitatis*, donc *per aliud*¹¹⁰⁸.

Labourdette, d'une part à la suite de Thomas, affirme donc que même l'acte intérieur de la volonté est spécifié à partir de son objet (qui est la fin), d'autre part à la suite de Cajetan, il rend compte du mode de cette spécification. Le fait que le bien et le mal concerne la volonté est dû à sa nature, notamment au fait qu'elle est la puissance du bien. Cela explique également que si l'objet de la volonté est conforme à l'ordre de la raison, alors il est un bien moral objectivement, et ainsi donne à l'acte une bonté morale formelle, *id est* intérieure¹¹⁰⁹.

¹¹⁰⁶ Nous le verrons plus tard, que l'acte extérieur a également sa propre qualité morale ; il est bon ou mauvais essentiellement, donc *per se* et non *per accidens*, mais c'est toujours à condition d'être enraciné dans l'acte intérieur de la volonté. Si cette condition lui manque, on ne peut parler d'acte moral Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 199.

¹¹⁰⁷ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 199. Cette tendance fondamentale fournit à l'acte de la volonté sa constitution physique et rend compte de ses étapes distinguables, comme la volition, la fruition, l'intention, le consentement et l'élection.

¹¹⁰⁸ Labourdette – à la suite de Cajetan – compare les « espèces physiques » de la volonté (volition, fruition, etc.) aux « étapes physiques » de l'intellection. Le vrai ou le faux affectent les actes de l'intellect dont l'objet premier et immédiat est l'être (ou le vrai). Mais le vrai et faux ne fournissent pas à l'intellect ses étapes « physiques » (appréhension, jugement et raisonnement). Néanmoins, puisque la vérité n'a sa « vraie proportion de vérité formelle » que dans le jugement, le vrai ou le faux les affectent d'une manière différente, car c'est seulement le jugement qui peut être dit, à proprement parler, vrai ou faux. Un jugement « physiquement » inchangé, par exemple « Pierre est assis » sera vrai ou faux selon que ce jugement convient à la réalité ou non. C'est cette analogie que Labourdette applique à la volonté : la volonté tend par nature au bien « transcendantal » et de ce point de vue la volonté ne peut être que bonne. Mais dès qu'elle concerne ou qu'elle est affectée par un bien particulier (réel ou apparent) elle sera bonne ou mauvais non plus selon sa nature, mais dans son espèce morale qui vient de son objet (du bien particulier qu'elle concerne). Ici Labourdette cite Cajetan : « Sicut actus rationis suam habet absolute speciem differentiamque constitutivam, susceptivam veri et falsi ; ita actus voluntatis proprium habet genus, differentias ac species in genere naturae, praevenientia genus et species moralium ». Cf. CAIETANUS, *Commentaria in Quaestionem Decimanonam*, ad I–II.q.19.a.1, p. 142.

¹¹⁰⁹ Thomas dans l'ad3 dit que « bonum per rationem repraesentatur voluntati ut obiectum ; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est » (q.18.a.5.). Cajetan précise cette affirmation lorsqu'il dit que « licet obiectum voluntatis sit bonum bonitate naturae, idem tamen bonum, ut conveniens secundum rationis ordinis, est bonum moris obiective. Et sic dat bonitatem moralem formaliter actui ». *Commentaria in Quaestionem Decimanonam*, *Ibid*, p. 142.

3.4.1. La spécification ex objecto de l'acte intérieur

Après avoir posé la question de savoir si la bonté de la volonté dépend de l'objet, Thomas précise sa recherche et examine si c'est uniquement l'objet qui est la source de la spécification morale de la volonté. L'acte humain, étant « composé » d'un acte intérieur de la volonté et d'un acte extérieur, est le support de différentes moralités. Les deux objets, la fin et l'objet, strictement parlant, correspondent à la dualité de l'unique acte volontaire. Quant à l'acte intérieur de la volonté, elle ne peut avoir qu'une seule moralité qui lui est propre, venant de son objet, qui est la fin et qui se distingue de l'objet de l'acte extérieur.

Dans l'article 2 de la q.19, Thomas explique que pour déterminer si la bonté morale de la volonté dépend uniquement de l'objet ou non, il faut d'abord voir que dans le cas de l'acte intérieur de la volonté l'objet et la fin coïncident¹¹¹⁰. L'acte propre de la volonté vise la fin, son objet propre, dont elle reçoit l'espèce morale¹¹¹¹.

En ce qui concerne la façon dont la bonté de la volonté dépend de la raison, Labourdette souligne avant tout le rôle de la causalité formelle objective que la raison exerce sur la volonté. C'est également par cette causalité qu'elle est le principe de toute spécification des actes volontaires, ou, pour parler plus précisément, c'est la seule façon dont elle exerce son influence sur la volonté¹¹¹². Au surplus, il faut que l'objet, en tant qu'apte à fournir une moralité formelle, ait un rapport réel de conformité ou d'opposition avec la raison, c'est-à-dire qu'il soit proposé, mesuré par elle. C'est grâce à ce rôle déterminant que la raison constitue la source de toute

¹¹¹⁰ *ST*, I-II.q.19.a.2.c. : « [...] in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius et in paucioribus consistens : sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus quod ea quae sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiae humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur : aliorum vero actuum bonitas et malitia potest secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se : quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se, sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto : et non ex circumstantiis, quae sunt quaedam accidentia actus ».

¹¹¹¹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 202. Bien sûr, l'acte extérieur a, lui aussi, sa propre spécification, à condition qu'il soit volontaire, c'est-à-dire, que la moralité formelle est due à l'acte intérieur de la volonté, tandis que la moralité de son objet (la fin) est déterminée par son rapport à la raison, à la règle de moralité. La raison pour laquelle la moralité de la volonté dépend de la raison est *la causalité formelle objective* que la raison exerce sur la volonté, car c'est la raison qui propose à la volonté son objet. La raison est dite la règle de la moralité qui, après avoir discerné sur l'acte, se concrétise en jugements normatifs. Ceux-ci ne sont pas arbitraires, car ils s'enracinent dans la loi naturelle, qui pour sa part s'exprime en inclinations naturelles aux vrais biens de l'homme. Évidemment, la loi naturelle, source de la règle de la moralité, s'enracine dans la loi éternelle. En effet, la raison reçoit son pouvoir de la loi éternelle par participation déficiente qui explique aussi sa faillibilité.

¹¹¹² Cf. *ST*, I-II.q.19.a.3.c. « [...] bonitas voluntatis propria ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei ; bonum autem sensibile, vel imaginatum, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo : quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit ; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab objecto ».

moralité objective, et qu'elle est la règle morale de l'agir humain, bien que non exclusivement¹¹¹³.

La règle morale se manifeste implicitement déjà dans les inclinations naturelles et s'exprime dans les préceptes de la loi naturelle, qui à son tour dépend de la loi éternelle¹¹¹⁴. Celle-ci, comme l'explique Labourdette à la suite de Thomas, « nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum »¹¹¹⁵. La sagesse divine, principe de la création, inclut en elle-même, analogiquement, la notion de loi, qui dirige les créatures, selon leur propre nature, vers leur fin. Quant aux êtres raisonnables, ils sont dirigés non seulement par leurs inclinations naturelles, mais également par les obligations de la loi, dans lesquelles la loi éternelle s'incorpore¹¹¹⁶. Les deux principes de l'agir humain, la raison et la loi éternelle ont une relation hiérarchique, selon laquelle la raison (règle prochaine) est subordonnée à la loi éternelle (règle suprême) dont elle reçoit son pouvoir *non-infaillible* de gouverner l'acte humain¹¹¹⁷. Qu'est-ce qui se passe lorsqu'une erreur s'apparaît dans la règle prochaine, c'est une problématique élaborée dans les articles suivants dont nous allons traiter dans le cadre de notre chapitre consacré à la question de la conscience. Notre prochaine étape sera de regarder la relation entre l'intention et la moralité de la volonté.

3.4.2. L'intention et la bonté de la volonté

Nous avons vu que l'acte intérieur, la source de la moralité formelle est complexe par nature car elle tend à la fois vers la fin visée par l'agent, et à *ce qui est à cette fin*, vers ce qui y conduit, ce par quoi l'agent atteint cette fin. Que l'intention ait un rôle important dans la spécification de l'acte humain, c'est hors de conteste. Néanmoins, la valeur morale de l'intention et celle de « ce qui est à la fin », les « moyens », sont liées. Voyons d'abord ce que Thomas répond à la question de savoir si la moralité du vouloir des moyens dépend du vouloir de la fin. Il souligne la relation de l'intention et de la volonté : ou bien elle précède la volonté, ou bien elle est concomitante avec elle. Dans le premier cas elle la précède comme cause, lorsque par exemple

¹¹¹³ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 202.

¹¹¹⁴ Cf. *ST*, I-II.q.19.a.4.c. : « Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis, effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primae causae. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina. [...] Unde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere ».

¹¹¹⁵ *ST*, I-II.q.93.a.1.c

¹¹¹⁶ Cela veut dire, explique Labourdette, que ce n'est pas seulement la raison qui participe à la sagesse divine, mais les « obligations » naturelles aussi que la raison humaine reconnaît comme la loi naturelle, qui, à son tour, est réductible à la loi éternelle. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 203.

¹¹¹⁷ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 203.

on veut quelque chose en vue d'une fin : dans ce cas l'ordre à la fin est considéré comme la raison de la bonté de l'objet voulu. Par conséquence, puisque la bonté de la volonté dépend de la bonté de ce qu'on veut, il est nécessaire que cette bonté dépende de l'intention de la fin. Dans le deuxième cas, lorsque l'intention est concomitante du vouloir déjà existant : cela arrive par exemple lorsque quelqu'un veut quelque chose et le rapporte ensuite à Dieu. Dans ce cas la bonté de ce premier vouloir ne dépend pas de l'intention qui le suit, il n'en dépend qu'à condition que ce vouloir soit réitéré avec l'intention¹¹¹⁸.

Le texte s'explique presque par lui-même. Pour que l'acte, considéré en sa totalité, soit moralement bon, la fin, visée par l'intention de l'agent qui fait partie de l'objet voulu, doit être bonne. Cependant, si cette fin visée est bonne, mais les moyens sont moralement mauvais, l'acte total sera moralement mauvais. Cela vaut également pour les cas où l'agent se trompe concernant la bonté de son acte, ou des éléments de cet acte. Pour la bonté morale la bonne foi en la bonté de l'acte ne suffit pas : il est nécessaire que l'acte, ses étapes, ses éléments soient réellement bons¹¹¹⁹. C'est un aspect crucial dans la morale de saint Thomas : tandis que l'intention mauvaise rend l'acte entier moralement mauvais, une intention bonne ne rend pas bon un acte moralement mauvais. L'intention, dont Thomas reconnaît l'importance, ne peut pas prévaloir sur la vérité objective de l'acte moral. En effet, pour celui qui veut vraiment connaître l'espèce morale d'un acte, il lui faut d'abord chercher cette moralité objective¹¹²⁰.

Le défi face à la conception morale de notre époque moderne est la conception selon laquelle ce qui compte dans la moralité, c'est l'acte considéré à partir de l'intention de l'agent : l'intention mise au cadre de « bonne foi », qui ouvre la porte à un relativisme subjectif ou à un subjectivisme relatif. Ainsi conçu, l'essence de la moralité vient alors de l'intention, qui, si elle est bonne (et sans doute on en abuse souvent pour justifier son acte), elle assure cette bonne foi par laquelle l'agent accomplit son acte. C'est ainsi qu'en fait, l'acte concret, en sa réalité, tombe

¹¹¹⁸ *ST*, I-II.q.19.a.7.c.: « [...] intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem : uno modo, ut praecedens ; alio modo ut concomitans. Praecedat quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicuius finis. Et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quaedam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult ieiunare propter Deum : habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde, cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati praexistenti : puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum. Et tunc primae voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione »

¹¹¹⁹ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 247–248. Cette condition pour la bonté morale ne vaut pas pour les systèmes de la morale de la conscience, selon lesquels la bonne foi en l'acte bon est suffisante, même si, en réalité, l'acte ou un de ses éléments, n'est pas bon. Si un acte mauvais est accompli dans une intention bonne, ce fait excuse et n'enlève pas la bonté de l'acte considéré en sa totalité. Dans cette conception la moralité de l'acte découle de l'intention (bonne). Cette approche morale, dit Labourdette, rend très importante la « rectification de l'intention ».

¹¹²⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 248.

hors de considération : il devient un aspect matériel qui, sans la lumière de l'intention, n'a pas de valeur morale. Cette conception fait oublier l'objectivité du vouloir des moyens, et par conséquent l'acte concret accompli pour lui-même. C'est ainsi que la primauté a été transmise à l'intention. Ce phénomène de la morale moderne se lie directement à la disparition de la notion de prudence, dont la tâche primordiale consisterait exactement dans la considération des moyens. En effet, la prudence a été peu à peu remplacée par la conscience, qui a aussi sa propre importance, mais justement en la chargeant de la fonction de la prudence, qui a elle-même perdu son propre travail, le jugement¹¹²¹.

Nous allons parler bientôt de la prudence et de la conscience, mais pour le moment il nous faut avancer sur la question de spécification morale de l'acte extérieur de l'unique acte volontaire.

3.5. *La chaîne de causalité dans l'acte extérieur*

Nous avons vu jusqu'ici l'interprétation des principes, les sources de la moralité qui s'enracinent dans l'acte intérieur de la volonté. La question 20, consacrée à l'acte extérieur, traite de la spécification morale de l'acte impéré. Dans les trois premiers articles de cette question Thomas analyse le « lieu » propre de la moralité et la relation de l'acte intérieur de la volonté et de l'acte extérieur dans l'ordre de la spécification morale. Après cette analyse il examine de plus près si la moralité de l'acte extérieur ajoute quelque chose à la moralité de l'acte intérieur, et enfin il répond à la question de savoir si un seul et même acte extérieur peut avoir plusieurs espèces morales.

Dans l'article 1 de la question 20 Thomas établit les principes dont il se sert pour l'analyse de la spécification morale de l'acte extérieur¹¹²². Celui-ci peut être bon ou mauvais de

¹¹²¹ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 249–250. En ce qui concerne la question de savoir si la volonté humaine doit toujours se conformer à la volonté divine nous n'entrerons pas dans les détails, Labourdette souligne ce qui suit : l'homme ne connaît la volonté de Dieu que par l'intermédiaire qui nous l'exprime. La raison humaine est capable de connaître la loi naturelle, et par la révélation l'homme connaît même sa vocation surnaturelle. Si l'homme suit ce qui lui a été révélé, il suit la volonté de Dieu. Thomas conçoit donc la notion de loi non pas comme une volonté pure et simple, mais comme l'expression de la sagesse divine, de la loi éternelle et de la loi naturelle que l'homme traduit en lois positives. C'est la raison pour laquelle il est insuffisant de dire que le principe de la moralité est la conformité de la volonté humaine à la volonté divine, qui, chez Thomas, est fortement lié à l'idée de la sagesse divine, évitant ainsi de considérer la volonté ordonnatrice divine d'une manière trop humaine. C'est un point crucial dans la distinction entre la morale de l'Aquinat et celle de Duns Scot, dit Labourdette, car Scot développa une idée volontariste de la morale, dont la conséquence se fait sentir dans la conception scotiste du droit naturel : il y est fortement limité, sinon effacé. Cf. *Ibid.*, 252.

¹¹²² *ST*, I–II.q.20.a.1.c. : « [...] Aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo, secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas : sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo [...] ex ordine ad finem [...]. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali quam habet actus exterior ex ordine ad finem,

deux manières : selon son genre et les circonstances considérées en elles-mêmes, et selon l'ordre à la fin. En effet, la fin est l'objet propre de la volonté, d'où il suit que la raison du bien et du mal que l'acte extérieur reçoit de son ordre à la fin se trouve d'abord dans l'acte de la volonté, et en dérive sur l'acte extérieur. Cependant, la qualité morale que l'acte extérieur a par lui-même, en raison de la matière et des circonstances, ne vient pas de la volonté mais bien plutôt de la raison. Par conséquent, l'acte extérieur, en tant que saisi et ordonné par la raison, précède la bonté de l'acte de la volonté. En revanche, considéré selon l'exécution, il suit la bonté de la volonté qui est son principe.

Le texte présente donc deux distinctions : l'une est celle entre la fin et l'objet. Ce que nous voyons ici est que l'objet des actes (dans les exemples fournis par Thomas) est déjà moralement qualifiant : l'acte est bon ou mauvais objectivement. Dans ces cas la qualité morale de l'acte est *objective*. L'autre distinction, que Labourdette explique en s'appuyant sur le commentaire de Cajetan, est plus subtile¹¹²³. Tout d'abord, cette distinction souligne que la bonté ou la malice de l'acte extérieur qu'il reçoit de la matière et des circonstances dues, vient non pas de la volonté, mais plutôt de la raison (*non derivatur a voluntate, sed magis a ratione*). Cet aspect a une importance primordiale que Labourdette met en relief par une réflexion épistémologique : les choses physiques et naturelles sont saisies par l'esprit humain d'une manière immatérielle. Leur nature objective ne change pas dans l'esprit, pourtant elles y existent d'une autre façon que dans leur être ontologique. Dans le cas de l'acte humain cela veut dire qu'avant d'être réalisé, l'acte est déjà présent dans l'esprit de l'agent ; effectivement c'est une condition *sine qua non* de la réalisation de l'acte humain. La raison saisit non seulement la fin et les moyens, mais aussi le mode de réalisation de la fin visée, c'est-à-dire la nature ou la construction concrète de l'acte, la nature de l'objet par lequel l'agent vise à atteindre la fin¹¹²⁴. L'agent moral connaît donc la nature de son acte extérieur qui est l'objet de l'acte intérieur de la volonté, en tant qu'il lui est proposé par la raison¹¹²⁵, y compris non seulement la nature « physique » de son acte, mais aussi les circonstances. Cet ensemble d'aspects constitue *la moralité objective de l'acte extérieur*¹¹²⁶. C'est à travers cette objectivité que le

per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se, propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis : sed si consideretur secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius ».

¹¹²³ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 254–256. Cf. STOO, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.20.a.1.*, p. 153–154.

¹¹²⁴ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 255.

¹¹²⁵ Comme saint Thomas le dit, l'acte extérieur est l'objet de la volonté « in quantum proponitur voluntati a ratione quoddam bonum apprehensum et ordinatum per rationem ». Cf : ST, I-II.q.20.a.1.ad1.

¹¹²⁶ Cf : LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 255.

bien présenté par la raison à la volonté *exerce* une *causalité finale* sur la motion de la volonté, qui à son tour, *exerce* sa causalité efficiente¹¹²⁷. L'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur sont donc liés. Étant donné qu'il s'agit ici de deux actes ayant chacun son objet propre, chacun a sa propre moralité. Pour que l'acte soit réalisé, il faut d'abord que la bonté (réelle ou apparente), le motif de l'agir, soit connue : c'est ici que s'exerce la causalité finale : cette bonté se constitue alors *in intentione*, ou, comme le dit Cajetan¹¹²⁸, *in esse obiectivo*. Ici, souligne Labourdette, la bonté réelle et celle qui est connue par l'esprit sont identiques, mais la bonté connue existe dans l'esprit du connaissant selon un autre mode, néanmoins, aussi objectif que dans son mode d'être naturel. Cette existence objective dans l'esprit de l'agent est la condition pour que la causalité finale se déclenche en vue de l'agir sur la volonté dont cette bonté qui, lui présentée par la raison, est l'objet proprement dit.

La relation de l'acte de la volonté et l'acte extérieur est donc double : en tant que le bien à réaliser est présenté à la volonté par la raison, ce bien n'existe qu'*in intentione*, et en tant que tel, il *exerce* sur la volonté une causalité finale (et objective) ; par contre, en tant que ce bien est encore à réaliser, il dépend de la volonté, qui *exerce* une causalité efficiente sur la réalisation de ce bien, de cet acte moral¹¹²⁹.

Quant à la spécification morale de l'acte considéré en sa totalité, pour la déterminer, il faut d'abord voir, si la moralité se trouve d'abord dans l'acte intérieur ou dans l'acte extérieur. Labourdette montre l'existence de deux moralités : et dans l'acte intérieur de la volonté et dans l'acte extérieur. L'acte intérieur a sa propre moralité qu'il tient de la fin de l'agent¹¹³⁰. Comme il n'y a pas agir humain sans connaissance de la fin, il va de soi que la moralité qui vient de la

¹¹²⁷ Il s'agit d'une dépendance mutuelle de la causalité finale et efficiente. En tant que le bien (un acte comme moyen en vue de la fin) est représenté par la raison à la volonté, la causalité objective et finale s'exercent sur la volonté, mais la réalisation de ce bien (acte) et par conséquent le déploiement de la causalité finale dépend de la causalité efficiente de la volonté.

¹¹²⁸ « Scito secundo, quod aliud est loqui de actibus absolute; aliud, ut sunt obiecta; aliud, ut sunt in rerum natura; aliud, ut sunt in executione. Quae enim conveniunt alicui absolute, conveniunt in rerum natura, nisi conveniant non repugnanter, ut alibi (*ST*, I.q.7.a.3. Comm. X.) dictum est. Quae autem conveniunt ut obiecta sunt, et quae ut in executione sunt, habitudines important ad ea quorum sunt obiecta, et a quibus fiunt, etc. Praelibata autem volui haec esse, ut intelligas primo, quod actus exterior, verbi gratia, uti re sua, absolute est formaliter bonus moraliter : ac per hoc, positus in rerum natura est etiam formaliter bonus moraliter; et positus in esse obiectivo voluntatis nostrae est bonus etiam obiective; et positus in executione est effectus bonus. Secundo quod, quia idem est loqui de conditionibus secundum se rei absolute, et in rerum natura, non distinguas inter bonitatem moralem actus exterioris secundum se, et ut in rerum natura, sed pro eodem computes. Ac per hoc, cum dicitur quod bonitas ex materia et circumstantiis prius convenit actui extra secundum se quam voluntati, intelligas quod prius convenit huiusmodi bonitas actui exteriori in rerum natura, quam voluntati ». *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.20.a.1. (III.)*, p. 154.

¹¹²⁹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 255.

¹¹³⁰ Curieusement, Labourdette utilise l'expression : « finis operantis ». Mais nous soulignons que bien que ce mot technique (avec celui de « finis operis ») se trouve plus souvent chez lui que chez saint Thomas, Labourdette ne bâtit pas sa théorie morale sur ces expressions. Il nous semble plutôt qu'il les mentionne pour clarifier sa propre conception, et peut-être parce que ces expressions se trouvaient d'une manière abondante dans les manuels, et pour ceux qui sont plutôt familiarisés avec ceux-ci, cette explication peut être éclairante.

fin se trouve déjà antérieurement dans la raison de l'agent sous le mode de *moralité objective*, mais c'est de l'acte intérieur de la volonté, cause efficiente de l'acte, que vient la *moralité formelle*, qui sera un caractère fondamental de l'acte intérieur.

En ce qui concerne l'acte extérieur, les deux moralités, *l'objective* et la *formelle* se réalisent de la façon suivante : en tant que l'acte est dans la raison, donc selon sa moralité objective, il précède la moralité de l'acte de la volonté. En effet, cette *moralité objective*, en tant que connue par la raison, est propre à l'acte extérieur : cette moralité est due à sa nature connue par la raison, règle morale¹¹³¹. Le sujet de cette moralité objective est bel et bien l'acte extérieur. Cependant, pour que la moralité objective de l'acte extérieur soit incluse dans la moralité formelle, il faut qu'il soit volontaire. En effet, en tant que *moralité formelle* existante dans la chose, elle dépend de l'acte intérieur de la volonté comme de sa cause efficiente, réalisatrice, et il faut qu'il soit impéré par elle. L'existence pure de l'acte extérieur ne suffit donc pas pour qu'il soit moral, il lui faut aussi avoir une relation de causalité efficiente de la part de la volonté, dont l'acte extérieur est de ce point de vue non seulement son objet voulu, mais également son effet¹¹³². Après avoir vu ces relations de causalité, la question se pose automatiquement : l'acte extérieur a-t-il une moralité propre, ou bien la reçoit-il de l'acte intérieur ?

Labourdette distingue donc une moralité objective et une moralité formelle. La moralité objective de l'acte ne dépend pas de la volonté, car elle la précède : c'est la raison qui présente à la volonté l'acte extérieur comme un objet possible¹¹³³. Mais cet acte, dont la moralité objective est présente déjà dans la raison, et maintenant proposé à la volonté, ne se fait en moralité formelle que si la volonté l'assume, si elle impère cet acte extérieur¹¹³⁴.

Dans l'acte unique volontaire concrètement réalisé on peut donc considérer deux types de moralité formelle. L'une dépend de l'acte intérieur de la volonté. L'autre découle de l'objet et des circonstances. Cette moralité formelle, sous mode de moralité objective se trouve d'abord dans la raison, qui connaît et mesure la nature propre de l'acte extérieur. C'est cette moralité

¹¹³¹ *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.20.a.1.*, p. 154. : « (V.) Scito quarto quod, si quaeras rationem quare bonitas actus exterioris ex materia et circumstantiis prius convenit ipsi quam voluntati, in littera tangitur duplex ratio. Prima est, quia convenit ipsi per se; et consequenter voluntati per ipsum. Non enim ideo tollere aliena est malus actus moraliter, quia velle hoc est malum : sed e converso, quia hoc est malum moraliter, ideo voluntas eius est mala. Secunda est, quia haec bonitas pendet a ratione, et non a voluntate. Sed quomodo hoc verum sit, in sequenti tractabitur articulo. Et quod reliquum est, scilicet quomodo bonitas actus propria exterioris in executione, sit a voluntate, in tertio articulo tractabitur ».

¹¹³² LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 256.

¹¹³³ Dans l'agir humain la connaissance préalable et au moins rudimentaire est nécessaire, pourtant ce n'est pas elle qui mesure l'amour, la réponse de la volonté. La connaissance est indispensable dans la construction de contact entre l'objet et la volonté. Ainsi entendu, le rôle de la connaissance consiste dans la présentation de l'objet à l'appétit. Cf. LABOURDETTE, *Cours de théologie morale*, Tome 1, p. 241.

¹¹³⁴ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 257.

que la raison propose à la volonté, qui, assumant cette moralité objective et impérant l'acte proposé, lui donne sa moralité formelle. Cajetan explique cela de la manière suivante : dans le processus d'exécution de l'acte extérieur la bonté vient de la volonté, mais uniquement dans la mesure où cette bonté vient de la fin ; mais le reste (*reliqua*) de la bonté de l'acte extérieur (telle qu'il est dans la raison comme moralité [bonté] objective), descend par la volonté jusque dans l'acte extérieur exécuté¹¹³⁵.

Concernant la moralité de l'acte entier, on ne peut le qualifier comme moralement bon que si l'acte intérieur et l'acte extérieur sont bons et selon leur moralité objective, et selon leur moralité formelle¹¹³⁶. Labourdette ne reconnaît pas une moralité « mélangée », c'est-à-dire qu'un acte objectivement mauvais (en sa nature telle qu'il existe dans la connaissance de l'agent) accompli en vue d'une fin bonne soit considéré en sa totalité comme moralement bon ; l'inverse non plus n'est pas acceptable : qu'un acte bon, en sa nature propre et connu comme tel par l'agent, soit accomplis en vue d'une fin moralement mauvaise. Le dicton métaphysique est toujours valide : « *bonum ex integra causa* »¹¹³⁷.

3.5.1. Moralité identique ou distincte ?

Nous avons vu que dans l'unique acte volontaire l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur se comportent comme forme et matière, d'où vient leur unité et leur caractère moral propre, et c'est ainsi qu'on en distingue l'élément formel et l'élément matériel de l'acte.

En ce qui concerne l'extension de la moralité¹¹³⁸, elle s'étend à la mesure que l'effet a été prévu par l'agent ou qu'il aurait dû la prévoir. Si le résultat de l'acte volontaire a été prévu,

¹¹³⁵ Cf. *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.20.a.2.* p. 157. « (IX.) [...] non eodem modo tota bonitas actus exterioris in executione, comparatur ad voluntatem : quia sola illa quae ex fine est, a voluntate pendet ; reliqua enim a seipso per voluntatem descendit in seipsum in executione. Et sic omnia consonant ».

¹¹³⁶ C'est ce que saint Thomas exprime dans l'article 2 de la question 20 déjà cité lorsqu'il dit : « [...] in actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, una secundum debitam materiam et circumstantias ; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione, et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur. Est autem considerandum quod, sicut supra dictum est, ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus, ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex obiecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas voluntatis quae est ex intentione finis, sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu voluto, consequens est actum exteriorem esse malum ».

¹¹³⁷ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 258.

¹¹³⁸ À propos de la quantité de l'espèce morale des actes Labourdette souligne les aspects suivants : quant à l'acte intérieur, étant volontaire, rien ne peut empêcher sa réalisation sinon lui-même. En revanche, l'acte extérieur, bien qu'il soit voulu, peut être empêché, même si dans l'esprit de l'agent il a été déjà « exécuté », par conséquent le consentement est déjà « contracté ». De ce point de vue donc, au sens moral, il n'y a pas de différence entre un acte bon ou mauvais réalisé *in intentione* et un acte amené jusqu'à sa réalisation totale, *in executione*, ainsi leur

alors l'agent y a donné son consentement. Si l'effet n'était pas prévu, il y a deux aspects à considérer. Si l'effet en question (venant d'un acte posé ou d'une omission) est lié d'une manière nécessaire (c'est-à-dire qu'on peut raisonnablement compter sur), alors l'effet n'est pas séparable de l'acte, il fait partie de l'objet moral, il est donc volontaire. Si l'agent accepte un tel objet, il accepte aussi ses effets naturels, et l'agent moral est obligé de les prévoir¹¹³⁹. Le consentement de l'agent, que ce soit explicitement ou implicitement, concerne non seulement la fin, mais aussi la nature propre de l'objet et ses effets naturels. Au contraire, si l'effet n'était pas prévu, c'est-à-dire si entre l'acte et l'effet il n'y a pas un lien ordinaire, l'effet est hors du domaine volontaire ou moral¹¹⁴⁰.

Labourdette précise encore cette question en distinguant le vouloir direct et indirect de cet effet prévu¹¹⁴¹. S'il est voulu directement, il est *in intentione*. Si l'effet est prévu, et si l'agent l'éviterait s'il le pouvait, alors il s'agit d'un volontaire indirect : l'effet est permis comme inévitable, pourtant il ne tombe pas sous l'intention, il est *praeter intentionem*. Par rapport à cet aspect s'impose encore une sous-distinction : si cet effet « permis » est bon, on n'a affaire qu'à un cas quasi imaginaire, car, selon Labourdette, il est presque impossible qu'en voulant un acte on ne veuille pas son effet bon¹¹⁴². Si cet effet prévu est mauvais, il y a deux possibilités : il peut être imputable en tant que prévu et pas empêché ; mais il se peut que sous certaines conditions l'agent permette ou tolère cet effet mauvais, sans le vouloir ni comme fin, ni comme moyen. La condition en est que cet effet mauvais soit « compensé par une cause proportionnellement grave à son importance et à la certitude de son éventualité », et à condition

mérite ou leur démérite est imputable. Pourtant, si l'acte extérieur est effectivement réalisé, alors cela a une certaine conséquence sur l'acte intérieur. Si l'acte extérieur est exécuté avec succès, l'acte intérieur est, pour ainsi dire, renouvelé, car, ou bien il est prolongé jusqu'à la réalisation extérieure, ou bien il est intensifié dans l'exécution. Mais cet aspect de quantification de l'acte intérieur n'est qu'accidentel. Cependant, du point de vue de l'exécution effective de l'acte extérieur, l'achèvement de l'acte fournit à l'acte entier non pas une espèce nouvelle, mais purement et simplement la consommation du contrat au sein de l'acte intérieur de la volonté. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 262. Cf. STOO, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.20.a.3.* et ad a.6., p. 158–159, et p. 163.

¹¹³⁹ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 265. Cette affirmation a une importance de premier plan dans la discussion contemporaine sur l'objet moral.

¹¹⁴⁰ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 265. Cf. la réponse de saint Thomas à la question de savoir si la conséquence de l'acte ajoute une bonté ou une malice à l'acte extérieur. « Respondeo dicendum quod eventus sequens aut est praecogitatus, aut non. Si est praecogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam. Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus : manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura boni sequi ; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus : non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se ». Cf. ST, I-II, q.20.a.5.c.

¹¹⁴¹ Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 265–266.

¹¹⁴² À notre avis un tel cas peut être bien réel. Lorsque quelqu'un veut un acte moralement bon ou mauvais, mais il ne veut pas ou ne souhaite pas son effet bon à une personne concrète par exemple.

que l'acte qui le produit ne soit pas en soi moralement mauvais, mais bon ou objectivement indifférent »¹¹⁴³.

Pour conclure ses commentaires sur l'agir humain, Labourdette souligne le but de saint Thomas qui voulait ainsi sauvegarder à la fois la primauté de l'acte intérieur de la volonté et l'importance de l'objet moral déterminé par la raison. Évidemment, l'aspect de l'objet moral en sa nature propre et concrète fait défaut dans les morales de la conscience qui privilégient plutôt la bonne foi que l'objectivité morale étroitement liée à la règle de la raison¹¹⁴⁴. Outre ces aspects, comme Labourdette le montre, dans les théories fondées sur la conscience, l'intention est fortement distinguée du vouloir, et ainsi on risque de donner à l'intention la possibilité d'une rectification (fausse) par pure réinterprétation de l'acte. Il est donc très important de ne pas perdre de vue son rapport à la raison qui le détermine et le mesure. Labourdette refuse avec saint Thomas la morale volontariste qui s'appuie sur l'intention de l'agent sans prendre en considération « la moralité objective et la vérité de l'action ». Mais il refuse également la « morale ritualiste » qui ne considère que l'acte extérieur en sa forme physique ou matériel.

Résumé

Labourdette distingue la bonté (ou la malice) transcendante (ou comme Thomas l'appelle : générique) et la bonté (ou la malice) spécifique des actes humains. Cette qualité dite spécifique constitue une qualification intrinsèque et essentielle pour l'acte. En effet, l'acte reçoit son espèce morale de son objet et elle se réalise selon que l'objet est conforme ou contraire à la raison droite. Dans la conception de Labourdette l'objet moral est en relation étroite à la raison, néanmoins, cela n'est pas une pure relation de raison, et il refuse toute interprétation nominaliste concernant l'agir moral. Cela signifie également que l'acte humain englobe non seulement l'intention de l'agent, la fin visée, la relation de l'objet à la raison, mais aussi la structure naturelle de l'acte. La conformité ou l'opposition de l'objet à la raison droite est influencée ou même inclinée par les dispositions affectives de l'agent. L'affectivité, dont nous parlerons encore, a un rôle déterminant dans l'acte moral.

L'acte humain est spécifié par son objet ce que l'acte atteint par sa relation à la raison ; c'est dans cette relation que l'objet morale « est formé » par l'agent. L'objet n'est pas moral

¹¹⁴³ LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 266.

¹¹⁴⁴ Labourdette s'exprime en théologien : L'intention en soi ne suffit pas aux yeux de Dieu ; il ne suffit pas de rectifier (en parole seulement, par pure annonce) son intention subjective.

grâce à l'acte, dit Labourdette, mais au contraire, l'acte est moral grâce à son objet dans lequel la relation réelle à la raison est constitutive.

En ce qui concerne la spécification de l'acte humain, Labourdette, suivant l'analyse de saint Thomas, distingue l'acte intérieur de la volonté et l'acte extérieur. Quant à l'acte élicite de la volonté, la source de sa moralité est directement son objet, la fin *par excellence* de l'acte ; c'est à partir d'elle que l'acte intérieur de la volonté reçoit sa différence spécifique. L'acte extérieur reçoit son être moral de l'acte intérieur de la volonté, de « la source originelle de toute moralité formelle ». Labourdette dans son étude, outre les textes de l'Aquinat, s'appuie largement sur les commentaires de Cajetan qui offre une explication subtile du mode de la spécification morale des actes humains. Quant à la spécification de l'acte extérieur, l'acte impéré (à laquelle la matière et les circonstances également contribuent), on peut souligner qu'il reçoit une moralité en tant que saisi et ordonné par la raison.

Labourdette parle de deux « types » de moralité : de la moralité *formelle*, qui vient de l'acte intérieur de la volonté ; de la moralité *objective* qui vient de l'objet connu par la raison. Le rôle de la raison dans la spécification de l'acte morale est déterminant car la qualité morale de l'acte extérieur ne vient pas de la volonté mais bien plutôt de la raison. En effet, la raison saisit non seulement la fin et les moyens, mais aussi le mode de réalisation de la fin visée, la nature de l'objet. Cet ensemble des aspects constitue *la moralité objective de l'acte extérieur*. Probablement c'est dans cette approche, bien qu'expliquée différemment, que la conception de Labourdette et de S. A. Long sur la spécification de l'acte humain est la plus proche.

4. La « morale de la prudence » du P. Labourdette

4.1. *Prudence et conscience : une introduction*

Aujourd'hui la notion de prudence signifie non pas une perfection de la personne, mais plutôt une habileté. Tout d'abord, la notion de « vertu » est considérée à l'heure actuelle plutôt comme l'obstacle par excellence à la liberté ; par le mot « prudent » on caractérise l'homme adroit, malin ou cauteleux, tandis que les deux mots, vertu et prudence, semblent incompatibles. Ainsi l'expression « vertu de prudence » ne dit rien du tout. Néanmoins, en réalité, la vertu et la prudence s'appartiennent inséparablement : la prudence est la vertu du choix, et choisir, c'est réaliser la liberté humaine¹¹⁴⁵. Cependant, la notion de conscience est aujourd'hui largement

¹¹⁴⁵ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 18.

utilisée. Cela ne signifie pas qu'elle soit bien connue, elle est plutôt méconnue et entourée par des notions auxiliaires, comme celle de l'obligation, de la liberté et de la norme. Ces expressions, chacune à sa manière, servent à résoudre les difficultés qui dérivent d'une perspective moderne selon laquelle le centre de la vie morale serait la conscience.

Nous avons vu que, chez saint Thomas, le centre de la vie morale n'est pas la conscience mais la béatitude, fin ultime de la vie humaine. Or, ce qui convient d'abord à la béatitude, ce n'est pas la conscience mais la vertu de prudence. Pourquoi ? Nous nous y sommes déjà référés, mais il est utile de le souligner encore une fois : la conscience, dont l'acte propre est le jugement, n'est pas apte à l'unification des facultés de l'âme humaine et à la sagesse pratique dont dispose la vertu de prudence¹¹⁴⁶. La prudence et la conscience, qu'on confond souvent non pas sans des conséquences ruineuses¹¹⁴⁷, se distinguent l'une de l'autre selon leur nature. La conscience n'est pas un habitus, mais un acte, elle consiste dans le fait d'ordonner une connaissance à quelque chose¹¹⁴⁸.

Par contre, la vertu cardinale de prudence est un habitus bon, une vertu intellectuelle et morale dont l'acte principal est le précepte. La sagesse, la science et l'intelligence, dit Thomas, concernent les réalités nécessaires, la prudence concerne les réalités contingentes et particulières, plus exactement les actions permanentes, qui demeurent dans l'agent¹¹⁴⁹. C'est ici que se manifeste, bien que non exclusivement, le paradoxe de la vertu de prudence. Or, la prudence laisse sa trace dans la personne humaine plus intimement et plus fortement que les

¹¹⁴⁶ L'inverse est aussi vrai. La prudence ne peut pas remplacer la conscience, et elles ne s'identifient pas non plus. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 20.

¹¹⁴⁷ LABOURDETTE, « Document de réflexion sur la Théologie morale fondamentale », p. 2.

¹¹⁴⁸ *ST*, I.q.79.a.13.c. « Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, et etiam accusare vel remordere sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse, secundum illud Eccle. VII, *scit conscientia tua te crebro maledixisse aliis*, et secundum hoc, conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quod per nostram conscientiam iudicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum, et secundum hoc, dicitur conscientia instigare vel ligare. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam iudicamus quod aliquid quod est factum, sit bene factum vel non bene factum, et secundum hoc, conscientia dicitur excusare vel accusare, seu remordere. Patet autem quod omnia haec consequuntur actualem applicationem scientiae ad ea quae agimus. Unde proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus, in Glossa Ezech. I, synderesim conscientiam nominat; et Basilius naturale iudicatum; et Damascenus dicit quod est lex intellectus nostri. Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur ». Cf. encore : *De veritate*, q.17. ; *ST*, I-II.q.19.a.5.

¹¹⁴⁹ C'est déjà Aristote qui introduisit une distinction entre les vertus intellectuelles. Cette distinction est fondée sur le différent type de connaissance de ces vertus. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V,15-VI,6 (1138b35-1140b30).

autres vertus intellectuelles : elle rend bon non seulement l'acte, mais elle « bonifie »¹¹⁵⁰ même l'agent, en assurant sa rectification. En effet, la prudence suppose non seulement la raison droite, mais également la rectitude de l'appétit. C'est pour cela que non seulement la prudence est une vertu qui possède la *ratio* des vertus morales et la *ratio* des vertus intellectuelles¹¹⁵¹, mais elle est aussi une vertu « simpliciter »¹¹⁵².

La vertu de prudence est une vertu intellectuelle et morale, mais en même temps elle se distingue de ces deux types de vertus. Quant aux vertus morales, la prudence s'en distingue selon la raison formelle, fondement de la distinction des puissances de l'âme : la faculté de l'intellect, sujet de la prudence, et la faculté appétitive, sujet des vertus morales. Dans ce sens la prudence est une vertu spéciale¹¹⁵³. Cette distinction implique également que la prudence ne fournit pas les fins aux vertus morales car celles-ci ont leur propre nature et leur propre fin qui existent au titre de principes dans la raison pratique. En effet, les vertus morales tendent à la fin sous la conduite de la raison¹¹⁵⁴. Saint Thomas précise cette idée lorsqu'il dit que cette fin consiste avant tout dans la conformité à la raison droite¹¹⁵⁵. Nous avons vu que la raison est la

¹¹⁵⁰ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 26.

¹¹⁵¹ ST, II-II.q.47.a.4. : « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de virtutibus in communi ageretur, *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*. Bonum autem potest dici dupliciter, uno modo, materialiter, pro eo quod est bonum; alio modo, formaliter, secundum rationem boni. Bonum autem, in quantum huiusmodi, est obiectum appetitivae virtutis. Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis, tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est ad id quod est bonum non sub ratione boni, plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur ».

¹¹⁵² LABOURDETTE, *La prudence*, p. 26.

¹¹⁵³ ST, II-II.q.47.a.5.c. : « Sic igitur dicendum est quod cum prudentia sit in ratione [...], diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem obiectorum. Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria ; ars autem et prudentia circa contingentia [...]; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt, ut supra dictum est (I-II.q.57.a.4.). Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentialium distinctivam : scilicet intellectivi, in quo est prudentia ; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam ». Cajetan précise ce raisonnement comme il suit : « hic ponitur differentia inter prudentiam et moralem virtutem ex parte rationis formalis, quia scilicet agibile est obiectum prudentiae sub ratione veri, moralis autem virtutis sub ratione boni : in praecedenti autem articulo dictum est quod prudentia respicit bonum sub ratione boni. Quomodo stant haec simul ? Ad hoc dicitur quod prudentia habet utrumque : et quod respicit verum ut verum, et propterea ponitur inter intellectuales virtutes ; et respicit verum ut bonum, et propterea connumeratur virtutibus moralibus, et ponitur prima virtus cardinalis. [...] sed prudentia secundum cognitionem respicit verum, secundum praeceptum seu applicationem respicit bonum », *STOO*, t.8., *Secunda secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ad q.47.a.5. p. 353.

¹¹⁵⁴ Cf. DEMAN, *La prudence*, p. 268.

¹¹⁵⁵ Cf. ST, II-II.q.47.a.6. « [...] finis virtutum moralium est bonum humanum [...]. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praesistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus ; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia : ita in ratione practica praesistant quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis [...] : et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia,

règle de l'acte humain, et en tant que telle, elle est une certaine mesure qui balance entre le trop et le trop peu. Cette juste mesure, cette conformité à la raison droite est la fin de la vertu morale. Mais de trouver en quoi consiste, où se réalise exactement le juste milieu, c'est la tâche propre de la vertu de prudence¹¹⁵⁶. Cependant, bien que la prudence soit une vertu spéciale et se distingue des autres vertus, elle nécessite et suppose la présence de vertus morales ainsi que celle des certaines vertus intellectuelles¹¹⁵⁷.

4.2. La béatitude : le principe du discours prudentiel

Saint Thomas consacre deux traités à la vertu de prudence. Il en parle d'abord en général concernant les habitus dans les questions 57-61 de la *Prima Secundae*. C'est dans ce traité que la prudence reçoit une première analyse et elle est présentée comme vertu intellectuelle, distincte des vertus morales, mais avec lesquelles elle constitue le quartette des vertus cardinales. Ce traité constitue non seulement la source de l'enseignement de l'Aquinat sur la prudence¹¹⁵⁸, mais c'est ici, surtout dans les questions 57-58, que Thomas prépare le nid à

applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem ».

¹¹⁵⁶ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 41–42. Labourdette cite Cajetan qui explique non seulement l'expression « medium » des vertus morales, mais il répond aussi à la question de comment interpréter les mots de l'Aquinat selon lesquels la prudence (contrairement à son enseignement précédent) donne la fin aux vertus morales. Voici ce que Cajetan dit : « In articulo septimo eiusdem quadragesimaeseptime quaestionis adverte quatuor. [...] Secundo, quod medium moralis virtutis dupliciter interpretari possumus : primo, formaliter, pro ipsa medii ratione ; secundo, materialiter, pro re denominata media. Si sumatur primo modo, sic est bonitas rationis ; si secundo modo, sic est res bona bonitate rationis. Et primo modo est finis moralis virtutis : secundo autem est id quod est ad finem. Unde moralis virtus eligit operationem seu passionem talem, tantam, etc., ut bonam secundum rationem. Materia enim est propter formam : et id quod est ad finem ut materiale est finis ; ipse autem finis formale est ». Cf. *STOO*, t. 8. *Secunda secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani ad q.47.a.7.*, p. 355.

¹¹⁵⁷ Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI,13 (1144b30), *ST*, I–II.q.58.a.5. « Respondeo dicendum quod aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt : sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium ; non autem solum in universalibus, sed etiam in particularibus, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalibus agibilium, homo recta se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum ; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particularibus per aliquam passionem [...]. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalibus, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae ; ita ad hoc quod recte habeat circa principia particularibus agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem : virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethicorum. Et ideo ad recta rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem ».

¹¹⁵⁸ PINTO DE OLIVEIRA, « La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette », p. 275.

incorporer les dons du Saint Esprit dans la vie morale¹¹⁵⁹. Le deuxième traité où il parle de la vertu de prudence se trouve dans les questions 47-51 de la *Secunda Secundae*.

La prudence est une vertu intellectuelle : elle se trouve dans la partie cognitive de l'âme humaine¹¹⁶⁰ : elle appartient à la raison pratique, qui, comme nous l'avons vu, s'occupe des opérables¹¹⁶¹. Elle est dite règle droite de l'agir (*recta ratio agibilium*). Dans cette question saint Thomas explique la différence entre *facere* et *agere* : le *facere* signifie un acte extérieur, transitif, tandis que l'*agere* signifie un acte qui demeure dans l'agent, il est permanent. Il s'agit ici d'une distinction formelle où la prudence, ayant pour œuvre les actes immanents, s'oppose non seulement à « faire », aux actes transitifs, mais à tout acte dont la finalité n'est pas la personne humaine¹¹⁶². La prudence concerne les actes permanents et elle présuppose que l'agent est bien disposé par rapport aux fins. Autrement dit, la prudence nécessite un appétit droit, rectifié¹¹⁶³. En effet, bien vivre c'est bien agir, et le bien agir présuppose l'élection droite¹¹⁶⁴. Or, explique saint Thomas, la vérité pratique, la vérité de l'intellect pratique, qui n'a

¹¹⁵⁹ Cf. LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, p. 93. Comme Labourdette le souligne, la doctrine de la question 57 est sous-entendue au cours du traité de la prudence.

¹¹⁶⁰ *ST*, II-II.q.47.a.1.c. « Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi porro videns, perspicax enim est, et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquatur quod prudentia proprie sit in ratione ».

¹¹⁶¹ Cf. *ST*, II-II.q.47.a.2.c.: « Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., *prudens est bene posse consilium*. Consilium autem est de his quae sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem. Ratio autem eorum quae sunt agenda propter finem est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica ».

¹¹⁶² Cf. LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, p. 135.

¹¹⁶³ *ST*, I-II.q.57.a.4.c. « Respondeo dicendum quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis, aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum. [...]. Prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam praesupponens rectitudinem appetitus. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quae comparatur. Perfectio autem et rectitudo rationis in speculativis, dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et praesupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. Et ideo ad prudentiam, quae est recta ratio agibilium, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines, quod quidem est per appetitum rectum. Et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus ».

¹¹⁶⁴ Comme nous l'avons déjà montré, l'élection concerne *ea quae sunt ad finem*. Pour qu'une élection soit bonne, il est nécessaire que la fin soit également bonne et que les moyens y soient proportionnés. C'est ici que la prudence joue un rôle propre et déterminant, car c'est à elle de trouver les moyens. Néanmoins, il ne faut pas confondre le rôle spécifique de la prudence avec le rôle du libre arbitre : celui-ci concerne l'acte de l'élection, tandis que la prudence concerne les moyens à choisir, mais sous forme de commandement : la prudence applique le résultat de la délibération et du jugement pratique, tandis que ses actes secondaires sont le conseil et le jugement. Quant à l'application, il faut souligner la nature double de la prudence. En effet, dans l'agir moral l'homme doit regarder à la fois les principes universaux et les réalités contingentes. Dans ce processus complexe la prudence, et bien sûr,

de place que dans les réalités contingentes, dépend de la conformité avec l'appétit rectifié, et la vertu qui peut assurer cette vérité est la vertu de prudence¹¹⁶⁵.

Labourdette explique cette « inclusion de l'appétit » dans la prudence en s'appuyant sur les commentaires de l'Aquinat sur *l'Éthique à Nicomaque* et sur les commentaires de Cajetan sur la *Prima Secundae*¹¹⁶⁶. L'une des raisons que la prudence nécessite l'appétit droit consiste dans les suivantes : l'acte propre de la prudence est de prescrire, et puisqu'il est le plus proche de la fin de la raison pratique, c'est son acte principal, mais il est précédé par le conseil et par le jugement. Le conseil réalise une certaine recherche, tandis que le jugement concerne ce que l'agent a trouvé ; c'est une fonction de l'intellect spéculatif. L'acte de prescrire, l'acte principal de la prudence, appartient à la raison pratique, c'est à l'intérieur d'elle que la prudence reçoit son propre rang¹¹⁶⁷, et il consiste dans l'application à la réalisation de ce que la délibération et le jugement ont trouvé et jugé¹¹⁶⁸. C'est par le précepte que la prudence se situe au milieu des vertus morales ; en effet, leur acte propre – comme l'acte principal de la prudence, le précepte – concerne l'élection¹¹⁶⁹. Cela ne veut pas dire que l'acte de la prudence est l'élection. La prudence intervient à l'élection en lui donnant sa juste mesure ; c'est la spécialité du précepte.

Cependant, la prudence porte non seulement sur la tâche de prescrire, mais son précepte sert de principe intellectuel de l'usage, qui, à son tour, suppose également la rectitude de la volonté¹¹⁷⁰. En effet, la connaturalité qui se reflète dans les dispositions affectives de l'agent

la conscience sont déterminantes. Néanmoins, contrairement à la conscience, dont l'acte propre est l'application d'un jugement à un acte concret, la prudence, comme nous allons le voir tout à l'heure, grâce à sa nature particulière, est capable de regarder aussi bien les principes universaux que les choses singuliers.

¹¹⁶⁵ *ST*, I-II.q.57.a.5.ad : « Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt : sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia inferiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici : circa factibilia quidem, ars ; circa agibilia vero prudentia ».

¹¹⁶⁶ Les sources du P. Labourdette : *Super Ethic*, 1.1.1.6.1.5. ; *STOO*, t.6., *Prima secundae, cum commentariis Thomae de Vio Caietani* ad q.58.a.5., p. 376–379.

¹¹⁶⁷ Cf. DEMAN, *La prudence*, p. 268.

¹¹⁶⁸ *ST*, II-II.q.47.a.8.c. : « [...] prudentia est recta ratio agibilium, ut supra dictum est. Une oportet quod ille sit praecipuus actus prudentiae qui est praecipuus actus rationis agibilium. Cuius quidem sunt tres actus. Quorum primus est consiliari, quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quaerere, ut supra habitum est. Secundus actus est iudicare de inventis, et hic sistit speculativa ratio. Sed practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actum consistit in applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae ». Labourdette souligne que les dispositions affectives, par leur « attitude », influencent le consentement. Le conseil est conclu par le jugement de ce qui est à faire. Si le jugement est faux, il peut être encore corrigé, car ce n'est pas encore la dernière étape de l'acte, et l'acte de prudence, le commandement est encore à réaliser. Cependant, si le jugement est correct, et l'agent s'arrête ici, c'est-à-dire il n'accomplit pas l'acte de commander par la prudence, cette « omission » sera un péché. C'est assez typique chez certaines personnes « qui restent foncièrement hésitants ». Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 47.

¹¹⁶⁹ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 48.

¹¹⁷⁰ Cf. LABOURDETTE, *Habitus et virtus*, p. 184–185. Le « bien commander » est la raison d'être de la prudence, sans laquelle il n'y a pas d'agir humain, et on ne peut parler que d'une préparation à la prudence, non pas de la prudence proprement dite. En effet, dit Labourdette, c'est un fait d'expérience, que si la volonté est sous l'influence des affections déséquilibrées, si l'agent est déséquilibré, le précepte ne sera pas ferme ni équilibré ; l'incapacité de

porte sur l'estimation intellectuelle du jugement pratique d'une telle manière que la volonté soit capable d'affecter ce jugement¹¹⁷¹. Il arrive que les passions soient trop fortes (*vehementes*) et poussent l'homme à agir conformément à leur influence, d'une manière qu'au cours de l'élection, il opte non pas pour sa vraie fin, qui est le principe de la prudence dans l'acte, mais pour ce que les passions lui offrent¹¹⁷². Il n'est point indifférent si la puissance appétitive est réglée ou dérégulée.

La vérité pratique de l'acte humain ne se réalise donc pas sans la disposition affective, sans la volonté rectifiée de l'agent. Celle-ci est nécessaire à l'infaillibilité de la vertu de prudence. La conception « labourdettienne » exclut non seulement l'intellectualisation mais aussi une certaine sentimentalisation de la prudence et de la vie morale. D'une part, Thomas, et à sa suite Labourdette, distingue la prudence non seulement de la vertu de science et de la conscience, mais il souligne aussi la différence entre jugement de prudence et jugement de conscience. En effet, comme il le montre, confondre la prudence avec la conscience est ramenable à la confusion de leurs actes ; ceux-ci prennent une place différente dans le discours pratique dans lequel le jugement de conscience est mesuré par sa conformité aux normes objectives. Le jugement de prudence est mesurant et rend l'acte conforme à l'appétit rectifié¹¹⁷³.

Ensuite, Labourdette sauve la prudence d'être considérée exclusivement comme vertu morale, c'est-à-dire d'être vue comme si elle ne nécessitait plus la contribution de l'intellect. Une telle conception ouvre la porte non seulement à la sentimentalisation de la vertu de prudence, mais aussi à la relativisation de la vérité morale. C'est la raison pour laquelle il est important de distinguer la prudence de la vertu morale : la vertu morale, vertu de la rectitude, perfectionne la volonté pour son propre « fin », c'est-à-dire en vue de l'élection et de l'usage bon. Dire que la vertu morale perfectionne la volonté signifie non seulement de la capaciter à

commander et d'agir est souvent ramenable à certaines dispositions affectives. Labourdette offre un parcours long sur « les problèmes de la vie volontaire », y compris quelques déficiences psychologiques. Cf. LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 124–164.

¹¹⁷¹ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 36.

¹¹⁷² N'importe quel mal qui corrompt les principes, corrompt le jugement droit de la fin, dit l'Aquinate. Cf. *Super*, 1.6.1.4.n.12–13. « Sed delectatio et tristitia corrumpit et pervertit existimationes quae sunt circa iudicia operabilium. Qualiter fiat talis corruptio, ostendit consequenter. Manifestum est enim quod principia operabilium sunt fines, cuius gratia fiunt operabilia, qui ita se habent in operabilibus sicut principia in demonstrabilibus, ut habetur in secundo physicorum. Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod sequitur delectationem et fugit tristitiam: et ita corrupto iudicio rationis non apparet homini verus finis qui est principium prudentiae circa operabilia existentis, nec appetit ipsum, neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile. Quaelibet enim *malitia*, idest habitus vitiosus, corrumpit principium, in quantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia ».

¹¹⁷³ LABOURDETTE, « Document de réflexion sur la Théologie morale fondamentale », p. 3.

bien agir, mais aussi de la rectifier effectivement¹¹⁷⁴. En revanche, si la prudence était exclusivement une vertu intellectuelle, elle se fermerait dans la pure connaissance sans atteindre la réalité morale qui est toujours concrète.

La vertu de prudence, bien qu'elle dépende des vertus morales, les surpasse et pénètre « l'acte humain d'intelligence en assurant même de la vérité objective, autant qu'il est possible dans le monde des réalités contingentes »¹¹⁷⁵. C'est ici que se trouve la force d'impact de la prudence. Elle demeure, bien sûr, une certaine connaissance : elle connaît les principes de la raison ainsi que les règles universelles qu'elle applique à une situation, à un acte concret. Mais la prudence connaît non seulement les principes universaux, mais aussi les réalités contingentes, et c'est ici que se trouve sa tâche : régler les contingents¹¹⁷⁶. La difficulté vient du fait qu'ici la prudence ne possède pas une connaissance indéfectible qu'elle tient par rapport aux universelles. C'est pour cela, afin qu'elle puisse atteindre une connaissance indéfectible y compris dans le domaine des réalités contingentes, qu'il est nécessaire qu'elle se caractérise non seulement comme une vertu intellectuelle, mais aussi comme vertu morale. Cela n'est possible que dans l'élection, l'étape de l'acte humain où l'intellect et la volonté s'enchevêtrent le plus étroitement. Ici, dans l'élection, la prudence peut atteindre une vérité pratique infaillible. Nous avons vu que la vérité spéculative consiste dans la conformité de l'intellect à la chose connue. La vérité pratique consiste dans la conformité de l'opérable à l'intellect mesurant qui la conduit vers la fin de l'appétit rectifiée, qui, à son tour, peut influencer le jugement d'élection¹¹⁷⁷.

L'activité de la vertu de prudence naît de la délibération, du jugement, et s'achève dans le précepte, mais à sa racine se trouve, bien sûr, la saisie des principes spéculatif et pratiques, entre eux l'œuvre de la syndérèse et le jugement de la conscience, et tout cela est tissé par la connaturalité affective. Néanmoins, la prudence, à son tour, est présente, non pas comme un

¹¹⁷⁴ LABOURDETTE, *Cours de la théologie morale*, Tome 1. Morale Fondamentale, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2010, p. 308–309.

¹¹⁷⁵ LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, p. 191.

¹¹⁷⁶ *ST*, II–II.q.47.a.3.c. « [...] ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalialia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes ». Labourdette souligne que dans l'acte prudentiel les sens participent également à leur manière. Les sens externes sont comme les instruments, mais les sens internes reçoivent une fonction plus élevée. Bien sûr, ils ne deviennent pas le sujet de la prudence, mais il se réalise en eux une certaine extension de cet habitus bon, et se déploie « un certain sens du singulier » sans lequel la prudence ne s'achève pas. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 25.

¹¹⁷⁷ Les mots du P. Deman sont pertinents ici : « [...] il ne suffit pas à la raison pratique d'énoncer la vérité [...], encore faut-il qu'à cette vérité corresponde dans l'appétit un mouvement vers le même objet. Faute d'un tel accord, il n'y a pas élection, ou il y a élection mauvaise ». Cf. DEMAN, *La prudence*, p. 461.

acte concret, mais comme habitus bon, elle est présente partout, où elle peut, où la disposition morale de l'agent lui permet de présider la vie humaine¹¹⁷⁸. La vertu de prudence est nécessaire pour bien agir. Autrement dit, elle est ordonnée à la vérité pratique de l'agir humain qui consiste dans la conformité de l'acte moral au principe de la vie humaine, à la béatitude, fin ultime de l'homme. C'est ici que s'explique la thèse selon laquelle la prudence n'est pas exclusivement une vertu intellectuelle *ou* une vertu morale, mais elle est une vertu intellectuelle *et* morale en même temps. Elle ne peut être privée ni de l'une ni de l'autre qualification sans perdre sa nature propre et particulière. La fin ultime de l'homme est le principe du discours prudentiel¹¹⁷⁹, qui est la béatitude.

4.2.1. Principes d'espèce et parties intégrantes de la prudence

Le principe de la vertu de prudence est la béatitude. Néanmoins, il nous reste encore quelques aspects à préciser. Dans l'article 11 de la question 47, saint Thomas rappelle que le principe de spécification des habitus est leur objet. En effet, la raison formelle de « quae sunt ad finem » sont atteints à partir de la fin. Il est donc nécessaire que les habitus se diversifient selon leur relation à des fins diverses, qui peuvent être le bien de la personne ou de telle ou telle communauté. Étant donné que la personne humaine vit en société, quoique petite ou isolée soit-elle, cette société a nécessairement une fin dernière qui consiste dans le bien commun de ce groupe. Il s'agit d'une fin relativement dernière (*secundum quid*), c'est-à-dire, elle est subordonnée à la fin dernière de l'homme, à la fin absolument (*simpliciter*) dernière¹¹⁸⁰. La fin dernière *secundum quid* donne la juste mesure aux vertus de l'homme et elle prend une place centrale par rapport à elles. Régler, mesurer et gouverner les vertus de la personne humaine appartient à la vertu de prudence, mais cette fois-ci il s'agit de la vertu « d'une prudence spéciale » car ici le principe n'est pas directement la fin dernière de l'homme, la béatitude, mais la fin dernière de *cette* société, son bien commun. Cela ne veut pas dire que dans ce contexte la béatitude comme fin dernière *simpliciter* perdrait sa prééminence. En effet, l'homme doit

¹¹⁷⁸ La vie morale se développe par et dans l'expérience. Labourdette dans ces cours de morale donne toujours du temps pour expliquer et montrer comment telle ou telle vertu préside et se fait voir dans la vie quotidienne.

¹¹⁷⁹ LABOURDETTE, Cours de théologie morale, T.1., p. 366.

¹¹⁸⁰ Cf. *ST*, II-II.q.47.a.11.c. : « [...] species habituum diversificantur secundum diversitatem obiecti quae attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium quae sunt ad finem attenditur ex parte finis ; [...]. Et ideo necesse est quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae, et bonum civitatis et regni. Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium : ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium ; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae : et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis vel regni ».

toujours ordonner ses actes à Dieu, par conséquent, bien que la prudence personnelle de l'agent comme membre de telle ou telle société soit subordonnée à la prudence politique, la prudence personnelle de l'agent morale et individuelle doit être supérieure et dominante par rapport à la prudence politique ou sociale. En effet, la fin dernière *simpliciter* de l'homme dépasse les fins les plus élevées des sociétés temporelles¹¹⁸¹.

Saint Thomas, dans son étude sur la prudence distingue, à l'intérieur des vertus, y compris la vertu de prudence, « trois parties »¹¹⁸². Les éléments *intégrants*, qui en soi ne forment pas de vertus, sont nécessaires à la perfection de telle ou telle vertu ; les parties *subjectives* constituent les diverses espèces de la vertu, comme la prudence royale, politique, domestique ou même la prudence militaire¹¹⁸³ ; les parties *potentielles* d'une vertu sont les vertus annexes, ordonnées à des actes secondaires. Ces vertus, bien qu'elles soient de vraies vertus et réalisent l'essence de la prudence, la *recta ratio agibilium*, elles ne possèdent pas la puissance totale de leur vertu principale dont elles se distinguent « plus que spécifiquement en leur raison formelle »¹¹⁸⁴. Les vertus annexes de la prudence, comme nous allons les voir tout à l'heure, sont l'*eubulia*, le *synésis* et le *gnomé*.

Cependant, la vertu de prudence nécessite d'autres qualités, comme la mémoire, l'intelligence, la docilité, la sagacité et la raison. Celles-ci sont requises afin d'avoir la connaissance nécessaire pour bien agir. La mémoire, à partir de laquelle se forme l'expérience, est la qualité à laquelle la prudence puise pour son jugement prudentiel ; l'intelligence ou l'intuition, d'où part le processus entier de la prudence, est la droite estimation des principes initiaux concernés ; la docilité donne l'ouverture aux connaissances et aux expériences des autres personnes ; la sagacité est la disposition par rapport à la découverte du moyen convenable ; la raison est la capacité de bien raisonner ou cours de la délibération. Comme le P. Deman le dit, étant donné que la vertu de prudence est par nature « raisonneuse », la raison lui est manifestement nécessaire. Cependant, la prudence a d'autres qualités, également nécessaires du point de vue de son acte principal, du prescrire. Ces qualités sont la prévoyance, la circonspection et la précaution. La prévoyance consiste à ordonner tout ce qui concerne les moyens en vue de la fin visée ; la circonspection, comme son nom le désigne, considère les

¹¹⁸¹ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 53–55. Voir encore ce que saint Thomas souligne dans la Prima secundae : « [...] homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua : et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum : et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus ».

¹¹⁸² ST, II–II.q.48.

¹¹⁸³ ST, II–II.q.50.aa.1–4.

¹¹⁸⁴ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 60–75.

circonstances à savoir si elles conviennent à agir de telle ou telle manière ; la précaution assure que le bien soit accompli sans que le mal s’y mêle¹¹⁸⁵.

4.2.2. *Imperium et praeceptum*

Dans la question 17 de la *Prima Secundae*, saint Thomas parle de l’étape de l’acte humain nommé *imperium*. Au cours de l’histoire des commentaires de l’Aquinat, la plupart des théologiens, sauf Cajetan, ont traité ces deux expressions, *imperium* et *praeceptum*, comme synonymes¹¹⁸⁶. Néanmoins, saint Thomas les distingue. Ce n’est pas par hasard qu’il appelle l’acte de la prudence « *praeceptum* » et non pas « *imperium* ». L’impérium est une étape postérieure à l’élection, et en confondant les deux concepts, les commentateurs donnèrent l’impression comme si la prudence n’avait lieu d’intervenir que par son acte de jugement. C’est-à-dire qu’on la traite comme si elle n’interviendra qu’après avoir accompli sa propre raison d’être, l’élection, à laquelle elle devrait donner la mesure formelle ; mais un tel raisonnement est un non-sens. De plus, comme l’Aquinat le souligne, l’acte principale de la prudence, le « *praecipere* » consiste dans le fait qu’on applique le résultat du conseil et du jugement à la réalisation, mais tous deux précèdent l’élection. Il n’y aurait donc aucun sens de dire que le précepte intervient dans l’acte lorsque ces étapes sont déjà, pour ainsi dire, conclues¹¹⁸⁷.

4.2.3. Les vertus annexes de la prudence

Dans notre chapitre sur l’intellect pratique et l’intellect spéculatif nous avons vu que la fin de ces deux est différente : celle de l’intellect pratique est l’opération, tandis que celle de l’intellect spéculatif est la vérité absolue, la contemplation¹¹⁸⁸. Dans son étude générale sur les vertus, par rapport à la vertu de prudence, Thomas souligne que les choses contingentes subissent des variations diverses selon les personnes, les situations, etc., mais leurs images dans l’intellect ne reflètent pas toujours la réalité. En effet, l’intellect ne se conforme pas aux choses contingentes d’une manière infaillible, et ainsi, puisque la vertu constitue une perfection, les habitus spéculatifs ne forment des vertus intellectuelles qu’à l’égard des choses nécessaires (*circa*

¹¹⁸⁵ Cf. *ST*, II-II, q.49, aa.1–8. La prévoyance, la circonspection et la précaution assurent la droiture du conseil et du jugement ; sans elles ceux-ci risquent d’être compromis. Cf. DEMAN, *La prudence*, p. 300.

¹¹⁸⁶ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 49.

¹¹⁸⁷ Il est vrai, précise Labourdette dans son raisonnement, que le précepte de la prudence réalise aussi un certain acte de commandement, à la manière des premiers principes de la raison pratique, saisies par la syndérèse. En effet, le précepte est aussi une « intimation intellectuelle ». Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 51.

¹¹⁸⁸ Cf. *De veritate*, q.3.a.3.c. « [...] sicut dicitur in III de anima, intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in II Metaphysica ».

necessaria)¹¹⁸⁹. Cependant, le bien de l'intellect pratique (*verum*) consiste dans sa conformité à la volonté droite. La volonté, à son tour, ne se conforme pas aux choses nécessaires (qui ne sont pas au pouvoir de l'homme), mais aux choses contingentes, qui peuvent être des actes transitifs ou permanents. C'est ainsi que l'intellect pratique peut avoir pour vertu aussi bien l'art dans les actes « extérieurs », que la prudence dans les actes permanents, qui, selon les mots de l'Aquinat, demeurent dans l'agent¹¹⁹⁰. Néanmoins, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont inséparables même, pour ainsi dire, dans la vie de la vertu de prudence. En effet, saint Thomas lie trois vertus annexes à la prudence, selon que par rapport à l'agir humain on peut distinguer trois actes de la raison : délibérer, juger et commander. La délibération et le jugement sont les actes de l'intellect spéculatif, tandis que le commandement, le précepte est l'acte de l'intellect pratique. Cette clause n'est pas sans poids, car dans l'agir humain l'acte principal est celui de commander, tandis que les autres actes lui sont ordonnés. Autrement dit, à l'acte de commander, ou pour parler plus précisément de « bien prescrire » (*praecipere*) s'ajoutent comme vertus annexes l'*eubulia*, qui assure le bon conseil, nécessaire à la délibération droite, et la *synesis* et la *gnomé*¹¹⁹¹.

La vertu d'*eubulia* joue un rôle déterminant dans l'acte humain. En effet, la délibération, explique saint Thomas, implique une recherche rationnelle par rapport à l'action morale. L'*eubulia* est la vertu de la bonne délibération, ou plus précisément, la capacité, la puissance de bien délibérer¹¹⁹². La *synesis* désigne un jugement droit par rapport non pas aux réalités

¹¹⁸⁹ ST, I-II.q.57.a.5.ad3. : « [...] verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethica (1139a26). Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis ; ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt : sed solum in contingentibus quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia inferiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici : circa factibilia quidem, ars ; circa agibilia vero prudentia ».

¹¹⁹⁰ Par rapport à la distinction entre l'art et la prudence, le P. Deman, en expliquant l'éthique d'Aristote, note qu'ils se distinguent non seulement selon que l'un demeure « extérieur », l'autre « intérieur » à l'agent, mais aussi du fait qu'à prudence appartient un ordre qui comporte une force d'obligation sur l'agent, et elle est liée aux vertus morales, tandis que l'art « prospère bien dans l'indépendance ». Cf. DEMAN, *La prudence*, p. 418–419.

¹¹⁹¹ ST, I-II.q.57.a.6.c. « [...] in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior, quae ad principaliorum actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus iudicare, tertius est praecipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi qui sunt inquirere et iudicare, nam consilium inquisitio quaedam est. Sed tertius actus proprius est practici intellectus, in quantum est operativus, non enim ratio habet praecipere ea quae per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quod in his quae per hominem fiunt, principalis actus est praecipere, ad quem alii ordinantur. Et ideo virtuti quae est bene praeeptiva, scilicet prudentiae, tanquam principaliori, adiunguntur tanquam secundariae, eubulia, quae est bene consiliativa, et synesis et gnome, quae sunt partes iudicativae; de quarum distinctione dicitur ».

¹¹⁹² ST, II-II.q.51.a.1.c. « Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q.47.a.4.), de ratione virtutis humanae est quod faciat actum hominis bonum. Inter ceteros autem actus hominis proprium est ei consiliari, quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana; nam vita speculativa est supra hominem, ut dicitur in X Ethic. Eubulia autem importat bonitatem consilii, dicitur enim ab eu, quod est

spéculatives, mais aux réalités pratiques, qui constituent également l'objet de la prudence. La diversité des vertus correspond aux diversités des actes dont la différence vient de la différence des causes, comme dans le cas de la bonté du conseil et de la bonté du jugement. Or, il arrive que malgré le bon conseil, l'agent se trompe dans son jugement, et à l'inverse. Ainsi, outre l'*eubulia*, la vertu de conseil, l'agent a besoin de la vertu du jugement droit, et c'est la vertu de *synesis*¹¹⁹³. La *gnomé* concerne les cas où l'agent doit juger sans observer les lois ou les règles communes de l'acte humain. La vertu de *gnomé* nécessite de la part de l'agent une certaine perspicacité dans l'acte de jugement¹¹⁹⁴.

C'est grâce à ses vertus annexes que la prudence concerne aussi bien les réalités contingentes que les réalités universelles. En effet, la prudence est une vertu intellectuelle pratique, qui en soi, regarde les choses contingentes. Cependant, deux de ses vertus conjointes, l'*eubulia* et la *synesis* sont également des vertus intellectuelles, mais aussi spéculatives.

4.2.3. Les vertus premières de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique

Malgré la nature spéculative des questions 57–58 de la *Prima Secundae*, leur contenu est plus accessible. Avant d'y entrer, il est juste de souligner les aspects introductifs du P. Labourdette, car l'essence de ce traité se trouve non pas dans le raisonnement systématique mais dans le but de ces vertus « spéculatives » et « pratiques ». Que ces habitus de l'intellect soient des vraies vertus, c'est hors de question, car ils sont des principes des opérations parfaites : ils conduisent à la béatitude. Plus précisément, la béatitude n'est pas seulement leurs objets, mais en tant que vertus, elle est leur acte aussi. Les vertus de l'intellect spéculatif visent la contemplation dont

bonum, et boule, quod est consilium, quasi bona consiliatio, vel potius bene consiliativa. Unde manifestum est quod eubulia est virtus humana ».

¹¹⁹³ *ST*, II–II.q.51.a.3.c.: « Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. [...] Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis. Et ideo oportet praeter eubuliam esse aliam virtutem quae est bene iudicativa. Et haec dicitur synesis ». Voir aussi : DEMAN, *La prudence*, p. 469–470.

¹¹⁹⁴ *ST*, II–II.q.51.a.4.c.: « Respondeo dicendum quod habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat quam scientia, et ideo ab ea distinguitur. Et ita etiam oportet esse in activis. Manifestum est autem quod illa quae sunt praeter ordinem inferioris principii sive causae reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, [...]. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum praeter communes regulas agendorum, puta cum impugnatori patriae non est depositum reddendum, vel aliquid aliud huiusmodi. Et ideo oportet de huiusmodi iudicare secundum aliqua altiora principia quam sint regulae communes, secundum quas iudicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus iudicativa, quae vocatur gnome, quae importat quandam perspicacitatem iudicii ».

la perfection se réalisera dans la contemplation de la vérité, dans la vision béatifique¹¹⁹⁵. En ce qui concerne les vertus de l'intellect pratique, elles concernent la vie active, et comme telles, elles sont subordonnées aux vertus de l'intellect spéculatif et à la vie contemplative¹¹⁹⁶. Équipés de cette idée vitale, nous pouvons maintenant passer à une analyse plus spéculative.

Pour obtenir leur perfection, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ont également besoin des vertus. Labourdette, comme saint Thomas, affirme la place première de l'intellect spéculatif : bien que la raison humaine soit par nature discursive, elle suppose « une première saisie », qui sera le point de départ et la lumière accompagnante de la démarche rationnelle. Cette première étape est la saisie des premiers principes spéculatifs : *intellectus principiorum*, c'est la tâche propre de la vertu d'intelligence¹¹⁹⁷. Les *principia* dont il s'agit sont, pour l'intellect spéculatif, des vérités immédiatement saisies, à la fois évidentes et indémonstrables¹¹⁹⁸. C'est une vertu « intuitive », immédiate, qui ne nécessite pas de discours. Labourdette appelle la vertu d'intelligence une vertu assertive ; elle est unique, sans qu'elle se diversifie ou se spécifie selon les « objets » connus¹¹⁹⁹. Les deux autres vertus intellectuelles qui perfectionnent l'intellect spéculatif sont la science et la sagesse¹²⁰⁰. Par la vertu de science l'intellect saisit les vérités en elles-mêmes non-évidentes et atteintes par la connaissance de leur cause d'être¹²⁰¹. La connaissance perfectionnée par cette vertu, à l'encontre de la vertu

¹¹⁹⁵ Cf. *ST*, I-II.q.57.a.1.ad2. : « Ad secundum dicendum quod virtus est aliquorum dupliciter. Uno modo, sicut obiectorum. Et sic huiusmodi virtutes speculativae non sunt eorum per quae homo fit beatus; nisi forte secundum quod ly per dicit causam efficientem vel obiectum completae beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile. Alio modo dicitur virtus esse aliquorum sicut actuum. Et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus. Tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est. Tum etiam quia sunt quaedam inchoatio perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est ».

¹¹⁹⁶ LABOURDETTE, *Habitus et virtus*, p. 99–100.

¹¹⁹⁷ *ST*, I-II.q.57.a.2.c.: « [...] virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum, hoc enim est bonum opus eius. Verum autem est dupliciter considerabile, uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum ».

¹¹⁹⁸ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 147.

¹¹⁹⁹ Cf. LABOURDETTE, *Habitus et virtus*, p. 104–105.

¹²⁰⁰ *ST*, I-II.q.57.a.2.c. « Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter, uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae. Et quia ea quae sunt posterius nota quoad nos, sunt priora et magis nota secundum naturam, ut dicitur in I Physic.; ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa huiusmodi est sapientia, quae considerat altissimas causas, ut dicitur in I Metaphys. Unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una ».

¹²⁰¹ L'acte de la science – au sens strict – est de connaître la cause grâce à laquelle la chose existe. C'est la définition du savoir au sens absolu. Or, savoir une chose n'est d'autre que la connaître parfaitement, c'est-à-dire saisir parfaitement sa vérité. En effet, la vérité de la chose connue et les principes de son être sont les mêmes. « Circa quod considerandum est quod scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum, hoc autem est perfecte apprehendere veritatem ipsius: eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex II metaphysicae [...]. Quia ergo scientia est perfecta cognitio, ideo dicit: cum causam arbitramur cognoscere; quia vero est actualis cognitio per

d'intelligence, est médiate et nécessite le discours¹²⁰². La vertu de sagesse, malgré d'être, similairement à la science, médiate et discursive par nature, est pourtant particulière¹²⁰³. C'est par la vertu de sagesse que la raison humaine atteint la Cause Première et les vérités qui y appartiennent ; elle est comme le couronnement de la connaissance humaine¹²⁰⁴. Cette vertu n'est pas seulement *une*, mais unifiante.

Ces trois vertus se rangent dans une certaine hiérarchie. La science dépend de la vertu d'intelligence, car elle reçoit sa lumière de la saisie des premiers principes, tandis que la sagesse, comme leur fin, se tient au-dessus d'elles¹²⁰⁵.

Les vertus de l'intellect pratique se manifestent selon les domaines où leur sujet fonctionne : dans le faire et dans l'agir. Dans le domaine du « faire » la vertu propre de l'intellect pratique est l'art, tandis que dans le domaine de l'agir il se parfait par la vertu de prudence, vertu tout à fait primordiale dans la théologie morale¹²⁰⁶.

Quant à *l'intellectus principiorum*, il nous faut encore noter ce que Labourdette, à la suite de saint Thomas, souligne. C'est par une certaine extension, dit-il, que l'intellect spéculatif devient intellect pratique. Bien sûr, l'intellect est capable de la pure connaissance sans qu'il se prolonge dans une activité intellectuelle pratique. Cependant, l'intellect pratique ne peut réaliser et diriger un acte humain, un objet opérable, que s'il se fonde sur la connaissance spéculative. Néanmoins, au cours de ce processus intellectif « le caractère pratique domine progressivement » jusqu'à ce qu'il n'atteigne sa propre fin : mettre dans l'existence son objet

quam scimus simpliciter, addit: et quoniam illius est causa; quia vero est certa cognitio, subdit: et non est contingere aliter se habere ». Cf. *Sup. Post. Analyt.*, I.4.n.2. En bref, la science est une connaissance certaine par les causes. Labourdette interprète cette définition de la manière suivante : « la science est une connaissance intellectuelle : elle est un degré évolué de notre connaissance ». Pour clarifier cette idée, il cite Y. Simon : « la science est constituée par la seconde existence des choses dans l'esprit, et lorsqu'elles s'y réitérent sous des conditions de perfections essentielle, elles y constituent la science ». Cf. LABOURDETTE, « La notion de science », Cours inédit, Toulouse, APDT, dossier 170, s.a., p. 1 ; YVES SIMON, « La science moderne de la nature et la philosophie », *Revue néo-scholastique de philosophie*, n°39, 1936, p. 64–77, [p. 72.].

¹²⁰² LABOURDETTE, *Habitus et vertus*, p. 106–107.

¹²⁰³ Cf : *ST*, I–II.q.57.a.2.ad1. « Ad primum ergo dicendum quod sapientia est quaedam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstrat. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus iudicat; et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia ».

¹²⁰⁴ Comme Labourdette l'ajoute, il y a plus de joie de connaître même de loin et obscurément la Cause Première (qui révèle son Nom par grâce) que dans le pouvoir d'analyser les réalités créées. « Connaissance pratique et savoir moral », p. 148.

¹²⁰⁵ Cf. *ST*, I–II.q.57.a.2.ad2. : « [...] si quis recte consideret, istae tres virtutes non ex aequo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo, scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum diiudicans, et de principiis earundem ».

¹²⁰⁶ Labourdette le souligne également que l'intellect spéculatif peut se contenter de la vertu de saisie des premiers principes (*intellectus principiorum*) pour être apte à se mouvoir en intellect pratique, donc il n'a pas foncièrement besoin de la vertu de science ou de sagesse. Mais évidemment, au niveau moral, ses conséquences se feront sentir. Cf. « Connaissance pratique et savoir moral », p. 149–150.

préalablement *opérable*, désormais *opéré*¹²⁰⁷. Ce processus commence par la saisie des premiers principes, qui constituent en même temps le point de différenciation formelle, intrinsèque à la connaissance spéculative et à la connaissance pratique.

Nous avons mentionné que l'intellect spéculatif peut se contenter d'une seule vertu, de celle de la saisie des premiers principes spéculatifs. Mais l'intellect pratique, lui aussi a la vertu de saisir les premiers principes pratiques : la syndérèse¹²⁰⁸, qui se distingue clairement et foncièrement de la conscience ; la syndérèse est l'habitus naturel des principes d'opérables¹²⁰⁹. La syndérèse, à l'encontre des principes spéculatifs qui se manifestent sur le plan de la saisie des vérités immédiates, se situe au niveau pratique (sans être pourtant indépendante des connaissances spéculatives) et c'est elle qui fournit les premiers jugements immédiats qui, à leur tour, sont à la racine de la vérité pratique. Grâce à la syndérèse, la connaissance est foncièrement orientée à l'action, elle est donc déjà pratique, possédant en soi sa finalité intrinsèque : diriger et réaliser l'agir.

C'est un point décisif par lequel elle se distingue de la connaissance spéculative sans s'en détacher, car elle, la connaissance pratique, a aussi ce caractère de vérité qui consiste dans la conformité à la réalité connue, mais elle se conforme également aux inclinations naturelles de la faculté appétitive. Néanmoins, la saisie des premiers principes d'opérables n'est pas encore une connaissance pratique pure¹²¹⁰. Il faut encore déterminer l'acte concret qui ne se réalise que d'une manière discursive ; la pure connaissance intuitive et générale ne suffit pas : il faut la traduire en concret au cours duquel l'intellect spéculatif, par la fonction d'explication de sa vertu de science, reçoit son propre rôle. C'est aussi le moment où la réflexion morale, qui peut-être aussi bien infra-scientifique, devient une démarche scientifique, surtout du point de vue épistémologique¹²¹¹. Cette science, dit Labourdette, se polarise entre son caractère normatif et pratique, dû d'une part à la finalité intrinsèque de l'intellect pratique qui cherche le concret, d'autre part au caractère propre de l'intellect spéculatif dont la finalité intrinsèque est le pur connaître jusqu'à la Cause Première. C'est dans cette démarche discursive que la vertu de prudence se manifeste.

¹²⁰⁷ Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 149.

¹²⁰⁸ La syndérèse est dite vertu au sens de capacité.

¹²⁰⁹ Thomas ajoute que les premiers principes des opérables sont à la fois les principes universels du droit naturel. Cf. *De veritate*, q.16.a.1.c. Il souligne aussi clairement la différence entre la syndérèse et la conscience et leur propre rôle dans l'agir moral. Cf. *Ibid*, q.16–17.

¹²¹⁰ Selon Labourdette, la connaissance pratique, dans ce stade primitif n'est pas une connaissance parfaitement pratique. La saisie des premiers principes des opérables se réalise encore dans la saisie des principes spéculatifs. Cela n'enlève rien de sa nature essentiellement pratique, mais la réalisation de sa nature est en train de naître. Cf. LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 150.

¹²¹¹ LABOURDETTE, « Connaissance pratique et savoir moral », p. 151.

4.3. La prudence, la charité et les dons du Saint Esprit

La prudence est une notion analogique au sens que saint Thomas l'applique également à la vertu de prudence acquise et infuse. Néanmoins, une précision est nécessaire ici. Toutes deux (formes de prudence) sont liées à la grâce, mais pas de la même manière. La prudence acquise, comme son nom le suggère, a besoin de temps et d'expérience, et elle n'atteint sa perfection que par la grâce. En effet, la grâce en soi n'assure pas encore la présence de la prudence. Cependant, la prudence infuse dépend de la grâce et de la charité, elles sont la condition *sine qua non* de sa présence.

Les dons du Saint Esprit sont certaines dispositions de l'âme¹²¹². Ils donnent une souplesse à l'âme grâce à laquelle elle est apte à recevoir les inspirations de l'Esprit Saint, et à mettre en acte les vertus d'une manière plus élevée en vue de la fin ultime de l'homme. Les dons, qui ont un rapport étroit entre eux-mêmes, se distinguent des vertus théologiques et présupposent la vertu de charité.

La charité, vertu théologique infuse, la forme des autres vertus¹²¹³, dont l'objet direct est Dieu, dispose la volonté à aimer Dieu pour lui-même et le prochain comme soi-même. L'acte principal de la charité est la dilection¹²¹⁴. Nous avons vu que les vertus morales se connectent¹²¹⁵, et parmi elles la prudence prend une place première. C'est également la prudence qui détermine le jugement, le jugement d'élection, et il ne faut pas oublier que le jugement prudentiel nécessite la rectitude de la volonté. C'est ici que la charité reçoit un rôle indispensable car c'est elle qui rectifie la volonté à l'égard de la fin dernière, de la béatitude. En effet, la prudence ne peut rectifier la volonté que si une vertu de la volonté, notamment la

¹²¹² ST, II–II.52.a.1.c. : « Respondeo dicendum quod dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est (I–II.q.68.a.1.), sunt quaedam dispositiones quibus anima redditur bene mobilis a Spiritu Sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum eius quod movetur, [...]. Est autem proprium rationali creaturae quod per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum, quae quidem inquisitio consilium dicitur. Et ideo Spiritus Sanctus per modum consilii creaturam rationalem movet. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus Sancti ».

¹²¹³ ST, II–II.q.23.a.8.

¹²¹⁴ ST, II–II.q.27.

¹²¹⁵ Cf. ST, I–II.q.65.a.1.

charité, intervient, et, pour ainsi dire, prévient de la prudence, car celle-ci dépend d'elle¹²¹⁶. C'est la vertu de charité qui assure son orientation à la fin ultime¹²¹⁷.

Dans les paragraphes suivants nous tentons d'expliquer – à la suite de l'Aquinate et de Labourdette – l'interaction de la prudence, de la charité et du conseil, dont le moment central est le jugement d'élection et le libre arbitre.

Avant de préciser le rôle du don de conseil, il est nécessaire de souligner quelques aspects d'un autre don du Saint Esprit. La vertu théologique de charité a pour effet le don de sagesse qui assure que l'homme juge droitement selon les raisons divines¹²¹⁸. Cela peut se réaliser de deux manières : par l'usage parfait de la raison humaine et par une certaine connaturalité avec les réalités jugées. Bien sûr, concernant les choses divines, l'homme juge droitement grâce à la vertu de sagesse. Cependant, « juger » les choses divines en vertu d'une certaine connaturalité, un tel jugement revient à l'un des dons du Saint Esprit, à la sagesse. Le don de sagesse a pour cause la charité, vertu infuse de la volonté, mais son essence est dans l'intellect dont l'acte est de juger droitement. Néanmoins, la volonté ne peut pas être ordonnée droitement à un bien sans la connaissance préalable de la vérité de cette réalité. C'est ainsi que, bien que la volonté soit disposée au bien parfait par la vertu de charité et aidée par le don de sagesse, c'est par le don de l'intelligence que l'intellect connaît une vérité surnaturelle¹²¹⁹.

¹²¹⁶ Cf. *ST*, I–II.q.65.a.2. : « Ad rectam autem rationem prudentiae multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per caritatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales : sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est *contradictoria non simul esse vera*. Unde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate ; nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentiae esse non possunt ».

¹²¹⁷ Cf. *ST*, I–II.q.65.a.4.c. : « caritas perficit voluntatem : omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit, ut Augustinus dicit, in XIV *De civ. Dei* ». Et in ad1. Thomas l'ajoute que « [...] virtutes morales dependent a prudentia : prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis ».

¹²¹⁸ De ce point de vue le don de sagesse, pour ainsi dire, appartient avant tout à la vertu de foi, et saint Thomas le rattache à la charité, parce que c'est d'elle que le don de sagesse reçoit sa plénitude, et il sert à l'union de Dieu avec sa créature rationnelle pour ouvrir l'homme aux mystères divines. La charité est dite le sommet des vertus, ainsi le don de sagesse réalise le sommet des dons, dit Labourdette. En effet, c'est dans la charité que la vie théologique atteint sa plénitude. De même c'est dans le don de sagesse que l'inspiration divine atteint sa perfection dans la créature rationnelle. Par et dans l'union de ces deux sommets naîtra « la plus haute des béatitudes », la béatitude des pacifiques. Le traité de don de sagesse couronne non seulement le traité de charité, mais le traité entier des vertus théologiques. La vertu de charité (avec l'espérance) est une vertu théologique de l'appétit. Le fait qu'à une vertu d'appétit Thomas rattache un don plutôt « intellectuel » manifeste parfaitement que dans la conception de saint Thomas la vie théologique de l'intellect et la vie théologique de l'amour font une parfaite union. Cf. LABOURDETTE, *La charité*, p. 399–400.

¹²¹⁹ *ST*, II–II.q.8.a.4.c. : « [...] in omnibus habentibus gratiam necesse est esse rectitudinem voluntatis [...]. Voluntas autem non potest recte ordinari in bonum nisi praeeistente aliqua cognitione veritatis : quia obiectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in III *De anima* (433a21). Sicut autem per donum caritatis Spiritus Sanctus ordinat voluntatem hominis ut directe moveatur in bonum quoddam supernaturale, ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam ».

Il faut d'abord donc que l'objet soit connu, et cela relève de l'intellect. Ensuite, il faut que l'homme ait un jugement droit sur l'objet, à savoir s'il doit le viser ou non ; ce jugement revient au don de sagesse. Cependant, saint Thomas précise que s'il s'agit des réalités créées, ce jugement revient au don de science. En revanche, s'il s'agit de l'application aux actes singuliers, ce jugement relève du don de conseil¹²²⁰.

4.3.1. Le don de conseil

Il est curieux de voir qu'après les vertus annexes de la prudence saint Thomas parle du don de conseil qui est l'un des dons du Saint Esprit et il correspond entièrement non seulement à la vertu de prudence, mais à la vie prudentielle aussi¹²²¹. Le don de conseil intervient là où l'acte humain est le plus exposé à l'erreur : à la délibération. Bien sûr, le jugement est aidé par l'*eubulia*, mais elle concerne, pour ainsi dire, le niveau humain de l'agir personnel, tandis que le don de conseil intervient d'en haut. En effet, la prudence, comme nous l'avons vu, implique la rectitude de la raison dont la perfection élevée vient de la motion du Saint Esprit¹²²². La perfection plus élevée de la raison suggère la distinction entre le don du conseil et l'*eubulia*. Or, l'*eubulia* (ou la prudence) dirige l'homme dans les réalités que la raison humaine est capable de comprendre. Cependant, l'homme n'est pas capable de comprendre d'une manière exhaustive les événements contingents dans leur singularité. C'est pour cela que, dans sa quête du conseil, l'homme a besoin d'être aidé par Dieu. Cette aide lui est donnée dans le don du conseil¹²²³, un don intellectuel pratique dans l'ordre moral qui concerne les moyens visés et

¹²²⁰ *ST*, II-II.q.8.a.6.c. : « Hoc igitur, iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae ; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae ; quantum vero ad applicationem singularia opera, pertinet ad donum consilii ».

¹²²¹ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 83.

¹²²² *ST*, II-II.q.52.a.2.c. : « Respondeo dicendum quod principium motivum inferius praecipue adiuvatur et perficitur per hoc quod movetur a superiori motivo principio: sicut corpus in hoc quod movetur a spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanae comparatur ad rationem divinam sicut principium motivum inferius ad superius: ratio enim aeterna est suprema regula omnis humanae rectitudinis. Et ideo prudentia, quae importat rectitudinem rationis, maxime perficitur et iuvatur secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto. Quod pertinet ad donum consilii, ut dictum est (a.1.ad1.). Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adiuvans et perficiens ». La perfection plus élevée de la raison suggère la distinction entre le don du conseil et l'*eubulia*.

¹²²³ Cf. *ST*, II-II.q.52.a.1.ad1. : « Ad primum ergo dicendum quod prudentia vel eubulia, sive sit acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest ; unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians vel sibi vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, [...] indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto ». Par rapport à cet article Labourdette souligne que bien que le don du conseil aide l'homme dans la délibération cela ne signifie pas que le conseil procède par manière de délibération. Ce que l'Aquinat veut dire ici c'est que le don du conseil est nécessaire en raison de la nature délibérative de l'agir humain. Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 81.

appliqués en vue de la fin. Il regarde les actes singuliers et les dirige par une lumière proportionnée aux vertus, y compris la prudence, ses vertus annexes et leurs actes propres.

Le lieu précis de la rencontre entre la vertu de prudence (avec les dons de conseil et d'intelligence) et la vertu de charité (avec le don de sagesse) est le jugement d'élection, où toutes deux concernent le jugement du libre arbitre sur « le moyen » en vue de la fin. Les dons du Saint Esprit, la prudence, la charité, bien que non sans autres vertus, ont pour but d'incliner les facultés de l'homme, et en fin de compte, l'homme lui-même à choisir les moyens adéquats et compatibles à la fin ultime de la personne humaine. Ce mouvement, aidé par la grâce, par les vertus et pas les dons infuses, ne peut pas se réaliser sans l'affectivité théologique de l'agent. Cette affectivité théologique consiste dans la connaturalité de l'homme aux réalités divines, c'est ce que les dons du Saint Esprit « usent » en vue d'un jugement (et de la vie) prudentiel¹²²⁴. En effet, comme l'Aquinat le souligne dans son étude sur la béatitude :

« La rectitude de la volonté est requise pour la béatitude et à titre d'antécédent et par concomitance. À titre d'antécédent, car ce qui rend droite la volonté c'est son juste rapport à la fin ultime. Or, la fin, à l'égard de ce qui est ordonné à elle, joue le même rôle que la forme à l'égard de la matière. [...]. Cette rectitude est également requise par concomitance ; car, comme nous l'avons dit, la suprême béatitude consiste dans la vision de l'essence divine, qui est l'essence même du bien. Et ainsi la volonté de celui qui voit Dieu par essence aime nécessairement par référence à Dieu tout ce qu'elle aime. Ains la volonté de celui qui ne voit pas l'essence divine aime nécessairement tout ce qu'elle aime sous la raison générale de bien, qu'elle connaît. Or, c'est cela même qui rend une volonté droite. Il est donc évident que la béatitude ne peut exister sans la droiture de la volonté »¹²²⁵.

La connaturalité de l'agent avec une réalité créée montre ce que l'agent aime et ce qui constitue pour lui une fin à poursuivre¹²²⁶. Il n'est pas autrement avec les réalités divines. L'affectivité théologique révèle la connaturalité de l'homme avec les choses divines qui constituent ainsi une fin à poursuivre. Cette connaturalité ne peut se réaliser que par la vertu théologique de la charité. Le don du conseil pénètre donc jusqu'à la délibération, au jugement et au précepte, les actes les

¹²²⁴ LABOURDETTE, *La prudence*, p. 82.

¹²²⁵ *ST*, I-II.q.4.a.4.c.: « Respondeo dicendum quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum. Finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam [...]. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat, sub communi ratione boni quam novit. Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate ». Texte français : *Somme théologique*, I-II, Cerf, 1984 ; Introduction et notes par Jean-Louis Bruguès.

¹²²⁶ Cf. *ST*, I-II.q.23.a.4.c. : « In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum [...] » ; et I-II.q.26.a.1.c. « In unoquoque autem horum appetituum, amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit [...] ».

plus exposés à l'erreur au cours de l'agir humain¹²²⁷. Le lieu d'intervention du conseil montre également qu'il ne concerne que les moyens de l'acte pour qu'il soit conforme à la loi éternelle.

Conclusion

L'encyclique *Veritatis Splendor* souligne que la moralité de l'acte humain dépend avant tout de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée. C'est pour ce but, pour déterminer l'objet moralement spécifiant de l'acte, qu'il faut d'abord se situer dans la perspective de la personne qui agit. Pourquoi ? Parce que l'objet moral, *un comportement librement choisi*, en tant que conforme ou contraire à l'ordre de la raison, est la cause de la bonté ou de la malice de la volonté¹²²⁸. Contrairement à ce qu'on pourrait conclure rapidement après la lecture de *Veritatis Splendor*, se situer dans la perspective de la personne qui agit ne signifie pas uniquement considérer ses intentions et ses fins. Se situer dans une telle perspective, c'est le voir d'une manière synthétique et objective.

Karl Rahner, dans son article que nous avons traité au début de notre travail, se demande : « combien de théologiens ont pu – pendant leurs études théologiques – entendre quelque chose de 'vraiment exact' sur l'interrelation de la loi, la foi, la grâce et la liberté de l'homme » ?¹²²⁹. Cette question, à première vue un peu rhétorique, est quand même importante et sous-entend que la réponse soit : « aucun ». Néanmoins, il suffit de parcourir les cours édités et inédits du P. Labourdette pour voir qu'il y avait et qu'il y a toujours beaucoup d'étudiants qui avaient reçu et reçoivent encore la possibilité d'avoir un enseignement « vraiment exact », c'est-à-dire, à notre avis, synthétique, précis, objectif et réaliste, sur les thèmes mentionnés par Rahner. En effet, les cours du P. Labourdette, ses commentaires sur saint Thomas offrent une interprétation profonde, détaillée et synthétique sur l'agir humain. Cette synthèse non seulement englobe la nature créée de la personne humaine, ses facultés, sa liberté, sa fin ultime, mais elle est aussi fondée sur une théologie morale animée par la théologie biblique et dogmatique, en soulignant ainsi « l'aspect dynamique qui est celui de la réponse que l'homme doit faire à l'appel divin en progressant dans l'amour au sein d'une communauté de salut. Ainsi la théologie

¹²²⁷ Cf. LABOURDETTE, *La prudence*, p. 83.

¹²²⁸ *Veritatis Splendor* 78. « La moralité de l'acte humain dépend avant tout et fondamentalement de l'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée, comme le montre d'ailleurs la pénétrante analyse, toujours valable, de saint Thomas (ST, I-II.q.18.a.6.). Pour pouvoir saisir l'objet qui spécifie moralement un acte, il convient donc de se situer dans la perspective de la personne qui agit. En effet, l'objet de l'acte du vouloir est un comportement librement choisi. En tant que conforme à l'ordre de la raison, il est cause de la bonté de la volonté, il nous perfectionne moralement et nous dispose à reconnaître notre fin ultime dans le bien parfait, l'amour originel ».

¹²²⁹ RAHNER, « On the Question of a Formal Existential Ethics », p. 220.

morale acquerra cette dimension spirituelle interne qu'exige le plein développement de l'*imago Dei* qui se trouve dans l'homme, et le progrès spirituel que l'ascétique et la mystique chrétiennes décrivent »¹²³⁰. L'enseignement de Labourdette répond aux exigences de l'encyclique *Veritatis Splendor*, avec lesquelles il est en parfaite harmonie.

Nous venons de mentionner que les commentaires des œuvres de Thomas offertes par Labourdette sont des œuvres synthétiques. Cette approche théologique n'est pas trop courante. Si l'on regarde les approches des théologiens étudiés dans notre travail, on peut les classer – entre autres – selon une certaine méthode soit analytique, soit synthétique. De notre part nous rangerions par exemple les théologiens « proportionnalistes », et même les représentants de la NNLT parmi les savants analytiques, tandis que S. Jensen, S. A. Long, et surtout le P. Labourdette appartiendraient aux savants synthétiques. Les penseurs ici appelés « analytiques » examinent l'agir humain dans un contexte plutôt social, pastoral et philosophique, alors que les principes théologiques, ainsi que la perspective synthétique de la théologie, reçoivent dans ces études un accent secondaire, parfois marginal. Les auteurs dits ici « synthétiques », bien sûr, eux aussi, s'appuient sur les méthodes analytiques, et ils ne négligent pas non plus les aspects pastoraux ou sociaux. Dans leurs méthodes la philosophie est également présente, mais les fondements de leurs recherches sont avant tout théologiques et les principes théologiques sont déterminants dans le résultat de leurs réflexions. L'exemple premier d'un style théologique est saint Thomas lui-même. Sa méthode est souvent analytique, mais son attitude théologique est fondamentalement synthétique. Son approche n'omet jamais la perspective théologique¹²³¹.

En ce qui concerne le réalisme de la morale de Labourdette, il faut souligner encore une fois que ce réalisme se manifeste avant tout non seulement dans la reconnaissance de l'importance de la notion (et de la réalité) de la nature humaine, mais aussi par le fait que la spécification de l'acte humain se forme à partir de la relation de l'objet à la raison. En effet, l'objet moral se constitue dans et par cette relation. Cette conception n'est pas une idée exclusive de Labourdette car elle se trouve, bien qu'expliquée d'une manière différente, également par exemple chez J. Ramirez, chez Th. O'Brien ou chez S. A. Long. Or, ce que Labourdette formule ainsi : « l'objet n'est pas moral grâce à l'acte, mais bien inversement, c'est l'acte qui est moral grâce à son objet »¹²³², O'Brien l'explique un peu plus subtilement. Comme il dit, les réalités créées ne deviennent d'objets matériels ou formels objectifs qu'en tant que l'homme les saisit et par ses actes tend vers elles. Cette tendance des puissances de l'homme

¹²³⁰ *Veritatis Splendor* 111.

¹²³¹ Nous risquons d'ajouter que la méthode ici appelée « synthétique » arrive plus vraisemblablement à une affirmation compatible à l'enseignement de l'Église.

¹²³² LABOURDETTE, *Les actes humains*, p. 181.

est l'arrière-fond de « l'objectivisation » des réalités vers lesquelles l'homme tend¹²³³. Néanmoins, le formel objectif de l'acte est dû au fait que c'est exactement la réalité, l'être de l'objet formel qui constitue ou rend possible l'exercice de cet acte. Autrement dit, l'actualité de cet acte immanent uni à l'objet dépend de cet objet formel saisi par la raison. O'Brien souligne que dans la spécification de l'acte la connaissance du formel objectif est indispensable car sans elle on ne peut pas parler de l'acte moral proprement dit. Dans la conception de O'Brien la notion d'objet moral, la relation de la raison à l'objet, y compris sa nature, est pertinente et déterminante dans la spécification morale de l'acte humain¹²³⁴.

Dans la théorie de S. A. Long l'aspect le plus formel de l'objet est la raison de son appétibilité, et cet aspect englobe non seulement la relation de l'objet à la fin, mais l'acte et sa nature intégrale aussi. La raison d'appétibilité est le fondement et l'aspect le plus formel de la relation de l'acte intérieur de la volonté à l'objet. L'aspect matériel de l'objet se constitue par l'acte y compris sa nature intégrale et ses effets propres. L'expression « la nature intégrale de l'acte » est importante car, d'une part, elle se manifeste dans l'extérieur, d'autre part, elle manifeste ce que l'acte *est* en relation à la raison. La nature intégrale de l'objet est une réalité connue au moins rudimentairement par l'agent car c'est ainsi qu'il voit s'il peut atteindre la fin visée par tel ou tel objet. Autrement dit, lorsque l'agent choisit un acte, il choisit délibérément non seulement un acte, mais aussi la propre nature et les effets naturels de cet acte¹²³⁵.

En ce qui concerne la théorie de Long, nous pouvons encore souligner l'expression d'« appétibilité de l'objet ». Long ne parle pas des dispositions affectives de l'agent, néanmoins, l'appétibilité suggère l'adage ancien : « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei ». Un objet ne devient appétible que si les dispositions affectives de l'agent sont conditionnées à tel ou tel objet. Comme Labourdette le dit, c'est toujours beaucoup moins parce que nous pensons que par ce que nous sommes affectivement que nous nous donnons nos fins et que nous nous faisons notre « *idée* » du bonheur »¹²³⁶.

La conception de Labourdette sur l'agir moral englobe toutes les facultés de l'agent, y compris son intention, l'objet moral, la fin visée, mais dans la spécification de l'acte moral l'affectivité de la personne qui agit est plus déterminante que n'importe laquelle de ses facultés.

¹²³³ Nous pouvons ajouter les précisions de Labourdette, qui, par rapport à la question sur la foi, souligne que l'objet implique une relation à une puissance à laquelle l'objet est offert. Néanmoins, une chose peut devenir objet sous différents aspects. D'où la nécessité d'expliquer non seulement ce qui devient, en cette chose, un objet, mais également ce qui, de la part de la puissance concernée, fait que ce soit tel ou tel aspect qui s'objective. Cf. LABOURDETTE, *La foi*, p. 42–43.

¹²³⁴ O'BRIEN, « Objects and Virtues », p. 182–183.

¹²³⁵ LONG, *The Teleological Grammar of the Moral Act*, p. 150–151.

¹²³⁶ LABOURDETTE, *La fin dernière de la vie humaine*, [1990], p. 22.

Bien sûr, non pas comme si c'étaient les affections, les passions de l'agent qui spécifiaient moralement l'acte, mais, si nous l'avons bien compris la position de Labourdette, la disposition affective de la personne *peut* influencer ses choix sans qu'il s'en rende vraiment compte. Par rapport à la moralité nous pouvons souligner encore une fois la prise de position de Labourdette concernant la spécification des actes moraux. La moralité, dit-il, « la spécification du vouloir comme humain », et de ce point de vue la moralité est une propriété essentielle de l'acte humain¹²³⁷. Pour une telle position l'essence doit être reconnue comme une réalité saisissable, non au sens nominaliste, mais, pour ainsi dire, au sens « essentialiste ». Pour répondre à nos questions posées au début de notre travail, nous pouvons dire que, dans la théologie du P. Labourdette, l'objet moral est donc une réalité inhérente à l'acte humain et il forme de l'intérieure la personne qui agit.

Labourdette n'est ni intentionnaliste, ni proportionnaliste, ni un théoriste de la « new natural law », mais un théologien synthétiste et réaliste. Synthétiste, car il considère vraiment la personne qui agit et il met en considération l'homme entier, y compris sa disposition affective. Réaliste, car il considère l'objet moral en sa relation à la raison de celui qui agit, mais en même temps en sa relation à la Logos créatrice, à la loi éternelle. On ne pourrait pas placer cette question morale dans un milieu plus réel et réaliste que dans la perspective de l'agent et de son Créateur.

Par rapport au réalisme et à la pertinence de la théologie du P. Labourdette, il faut encore souligner les fondements métaphysiques forts et solides de son enseignement. C'est également un phénomène rare aujourd'hui. Cette rareté ne signifie pas que la métaphysique soit superflue, dépassée ou vieillie, mais elle est due plutôt d'une part à la paresse intellectuelle déjà mentionnée, d'autre part à une certaine peur (intellectuelle) face aux exigences théologiques de nos jours. Néanmoins, sans les fondements métaphysiques, la théologie morale ne pourrait pas garder sa propre tâche car elle perdrait ses pieds rationnels sur lesquels elle se tient et par lesquels elle explique les aspects et les implications « moraux » de la Révélation.

Dans ce réalisme la notion de la nature et sa réalité, y compris la finalité intérieure de tout être créé, prend une place primordiale : la nature manifeste le plan du Créateur et la fonction, l'inclination intérieure des êtres créés. Tout cela constitue déjà en soi une loi, la loi naturelle. *Veritatis Splendor* avertit ses lecteurs du danger de l'expulsion de la notion de nature de la théologie morale¹²³⁸. En effet, cette notion, comme nous l'avons déjà souligné, fait partie intégrante non seulement de la théologie dogmatique, mais aussi de la théologie morale. La

¹²³⁷ LABOURDETTE, *Vices et péchés*, p. 47.

¹²³⁸ *Veritatis Splendor* 44.

suppression de la notion de nature semble être un phénomène déjà devenu général ; cela n'est pas une propriété de la « morale de situation », mais on peut le voir dans la *New Natural Law Theory* et aussi à peu près globalement connu partout parmi les théologiens. Avec la perte de la notion de nature c'est le réalisme, l'approche réaliste ou l'objectivité de la vie humaine qui est en danger.

On pourrait se poser la question, à savoir, comment est-il possible qu'un si grand théologien comme le P. Labourdette n'ait pas eu d'échos dans la théologie morale contemporaine, et comment il est possible que les représentants de « l'éthique de situation » aient couvert tant de domaines avec leurs idées. La réponse n'est pas facile, car la situation contemporaine de la théologie est inséparable de celle de nos sociétés. Cependant, il est probable que le rôle diminué de la métaphysique soit un facteur important dans la théologie d'aujourd'hui. Ainsi entendu, les exigences diminuées de la formation théologique et philosophique des théologiens peuvent contribuer à la situation actuelle. La question de Rahner est donc toujours pertinente. Ce phénomène peut s'expliquer, entre autres, également par une certaine apathie intellectuelle, mais il y a sans doute des raisons plus profondes aussi. D'autre part, dans les situations pastorales contemporaines, les pasteurs, les prêtres, les théologiens envisagent des problèmes presque indissolubles et sans réponse, surtout dans le domaine de la bioéthique. Cette situation peut les pousser vers des solutions moins compatibles avec les exigences de l'enseignement de l'Église. Autrement dit, les situations pastorales priment sur les « principes » théologiques.

Nous pouvons encore ajouter quelques mots concernant la méthode du P. Labourdette. Étant donné que ses cours sont presque entièrement des commentaires des textes de saint Thomas, on peut avoir l'impression qu'ils suivent trop étroitement l'enseignement de l'Aquinat. Néanmoins, il reste deux aspects à souligner. Dans ses cours on trouve régulièrement des « annotations » : soit il offre une introduction explicative aux textes analysés, soit il situe le texte concerné dans une perspective plus large, par exemple sur l'axe historique (lorsqu'il présente l'histoire d'un débat théologique), ou il souligne les implications contemporaines en expliquant les aspects et les implications « modernes » de telle ou telle question. Cette première impression est nuancée encore par les introductions et les annotations riches et circonspectes qu'on trouve avant ou après les grands thèmes de ces cours.

Néanmoins, la richesse et la profondeur véritable, la hauteur théologique de Labourdette ne se manifestent que si on lit non seulement ses cours, mais aussi ses différentes œuvres écrites : articles, notes, bulletins, chroniques morales, « fermes propos », révisions – tant de travaux

intellectuels où la plénitude de ce penseur théologiquement et culturellement bien formé et informée se révèle vraiment.

Cependant, il convient de souligner quelques aspects de l'enseignement de Labourdette avec lesquels nous ne sommes pas tout à fait d'accord. Chacun de ces points concerne la formalisation de l'acte moral. Labourdette, dans son analyse de l'agir humain rend presque symétriques les « étapes » de l'intellect et celles de la volonté comme si elles se suivaient chronologiquement, les unes après les autres. Par contre, chez saint Thomas l'unité de l'acte humain est un fait fondamental. L'analyse de Labourdette semble un peu factice concernant l'unique acte volontaire. Bien sûr, pour une analyse détaillée et pertinente, une certaine séparation logique est nécessaire, mais cela se reflète même dans l'affirmation où Labourdette distingue le jugement de l'élection, et ainsi, dans son analyse, l'acte humain semble perdre sa « structure » naturelle. Mais on peut éviter cette impression mal-interprétable, si l'on retient que l'on attribue l'acte humain plutôt à l'intellect lorsque on le considère sous l'aspect de la spécification, et plutôt à la volonté lorsque on le considère selon l'exercice. Cependant, une telle précision n'est nécessaire que pour aider à éviter de voir dans la conception de Labourdette une séparation réelle entre les « étapes » de l'acte humain.

Pour conclure notre travail, nous voudrions souligner encore une fois la nature riche de la théologie morale de Labourdette. Son « enseignement » n'est pas une morale rigide qui suit strictement la loi, mais il regarde par une vue d'ensemble l'homme comme Dieu. En lisant la « morale » de Labourdette on comprend que la théologie morale atteint sa véritable nature et richesse seulement si elle est en même temps une théologie spirituelle. Cette condition se réalise bien chez le P. Labourdette.

Enfin, un autre aspect que nous voudrions mentionner concerne plutôt son mode de faire des commentaires. Nous avons déjà mentionné que P. Labourdette s'appuie souvent sur d'autres auteurs, comme Jean de Saint Thomas et Cajetan. Tous deux sont des théologiens thomistes. Mais si nous voudrions déterminer quel type de thomisme est représenté par le P. Labourdette, nous pouvons dire sans réserve que si le thomisme est considéré comme un « genre théologique », le thomisme de Labourdette est sans doute un thomisme d'espèce cajetanienne.

Bibliographie

ŒUVRES DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Dans la liste de Saint Thomas d'Aquin nous suivons l'ordre chronologique de rédaction. Nous nous appuyons sur l'œuvre du P. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre* (2015).

Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis, t. II., III., IV., ed. P. Mandonnet, Paris, 1929-1947.

Quaestiones disputatae de veritate, t. 22., vol. I., QQ.1–7; Roma-Paris, 1970 ; vol. II., QQ.8–20, Roma-Paris, 1972 ; vol. III., fasc.1., QQ.21–29., Roma, 1973.

Summa contra Gentiles, Editio Leonina, t. 13., Cum commentariis Fratris Francisci de Sylvestris Ferrariensis, Roma, 1918.

Quaestiones disputatae de malo, t. 23. Editio Leonina, Vrin, Roma-Paris, 1982.

Quaestiones disputatae de virtutibus, in Marietti, *Quaestiones disputatae*, t. 2., ¹⁰1965.

Summa theologiae, I–III., Editio Leonina, t. 4–11., (Cum commentariis de Card. Caietani Thomae de Vio), 1888–1906. (Les traductions françaises que nous avons utilisées : *Somme théologique*, t. 2, Cerf, Paris, 1984).

Sententia libri Ethicorum, Editio Leonina, t.47. (vol.1–2); Roma, 1969.

Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis, Taurini, Roma, 1965.

Expositio libri Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum, (Editio Altera Retracta), Roma-Paris, Vrin, 1989.

DOCUMENTS ECCLÉSIAUX

Optatam totius, « Décret sur la formation des prêtres », in *Concile œcuménique Vatican II, Constitutions, déclarations, messages, textes français et latin, tables bibliques et analytique et index des sources*, Ed. du Centurion, Paris, 1967.

Veritatis splendor, *Lettre encyclique du souverain pontife Jean-Paul II à Tous les évêques de l'Église catholique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, le 6 août 1993.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, Vol. 27, *Commentarii in Secundum Librum Sententiarum*, Parisiis, Ludovicum Vives, MDCCCXCIV.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot, Vrin, Paris, 2007.
- *Métaphysique*, Introduction, traduction, notes, bibliographie et index par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008.
- *La physique*, Traduction de A. Stevens, Introduction de L. Couloubaritsis, Vrin, Paris, 2008.
- *Les seconds analytiques*, Les textes et les références que nous avons utilisés sont extraits du site Docteur Angélique, (<http://docteurangelique.free.fr/>) Traduction par sœur Pascale Nau.
- AUBERT, Jean-Marie, « La pédagogie divine par la loi », in Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Tome 2, Cerf, Paris, 2003.
- AURELIUS AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim*, Opera omnia, PL 32; Le texte que nous avons utilisé est extrait du site : « Sant'Agostino, Augustinus Hipponensis » (<http://www.augustinus.it/index.htm>); « S. Aurelii Augustini Opera Omnia, Editio latina » ; *Confessionum libri tredecim*
- BELMANS, Théo G., *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Studi Tomistici 8, Vatican City, Libreria Editrice Vaticana, 1980.
- BIGGAR, Nigel and BLACK, Rufus, *The Revival of Natural Law*, Routledge, New York, 2016.
- BONAVENTURA (S.), *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Tomus II, *In Secundum Librum Sententiarum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), MDCCCLXXXV.
- BONINO, Thomas-Serge, Op, « Le thomisme du Père Labourdette », *Revue Thomiste*, 1992, p. 88–122.
- BOYLE, Joseph, « Free Choice, Incomparably Valuable Options and Incommensurable Categories of Good » *The American Journal of Jurisprudence* 47, 2002, 123–141.
- « Free Choice, Incommensurable Goods and the Self-Refutation of Determinism », *The American Journal of Jurisprudence* 50 (205), p. 139–163.
- BOYLE, Joseph M., GRISEZ, Germain, and TOLLEFSEN, Olaf, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1976.
- BRUGUÈS, Jean-Louis, op, « Introduction au traité de « La Béatitude », in Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, Première section de la deuxième partie, La Béatitude*, Cerf, 1984.
- BUDZISZEWSKI, Jay, « Why the Natural Law Suggests a Divine Source », in FRANCIS J. BECKWITH, ROBERT P. GEORGE AND SUSAN MCWILLIAMS, *A Second Look at First Things*, South Bend, St. Augustin Press, 2013, p. 169–189.

- *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*, Cambridge University Press, 2014.
- CAIETANUS, Thomas de Vio, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, Cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Predicatorum, t. 4., Commentaria Caietani in I^m*, Roma, S.C. de Propaganda Fide, MDCCCXCI.
- t.6. *Commentaria Caietani in I-II^m a quaestione I ad quaestionem LXX*, Roma, MDCCCXCI,
- t.7. *Commentaria Caietani in I-II^m a quaestione LXXI ad quaestionem CXIV*, Roma, MDCCCXCII.
- t.8. *Commentaria Caietani in II-II^m a quaestione I ad quaestionem LVI*, Roma, MDCCCXCV.
- CESSARIO, Romanus, op, « Human Action and the Foundations of the Natural Law », *Nova et Vetera* 8, 2010, p. 185-189.
- *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University Press, Washington D.C., 2013.
- DEMAN, Thomas, *Renseignements techniques*, in : Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, La prudence, II–II.q.47–56., Troisième édition mise à jour par Jean-Pierre Torrell, o.p., Éditions de la Revue Thomiste, Cerf, Paris, 2006.
- DE MONLÉON, Jacques, « Note sur la division de la connaissance pratique », *Revue de philosophie*, XXXIX, t.8., 1939, p. 189–198.
- DEWAN, Lawrence, op, « St. Thomas, Rhonheimer, and the Object of the Human Act » *Nova et Vetera* 6, (En), 2008, p. 63–112.
- DOLAN, S. Edmund, f.s.c., « Resolution and Composition in Speculative and Practical Discourse », *Laval théologique et philosophique*, 6.1., 1950, p. 9–62.
- DONNEAUD, Henri, op, « La surnaturalité du motif de la foi théologique chez le P. Labourdette », *RT*, 1992, p. 197–238.
- ELDERS, Leo J., *The Ethics of Saint Thomas Aquinas. Happiness, Natural Law, and The Virtues*, The Catholic University of America Press, 2019.
- JANSSENS, Louis, « Ontic Evil and Moral Evil », in KACZOR (ED.), *Proportionalism, For and Against*, Marquette University Press, Milwaukee, 2000, p. 100–147. L'article original est apparu in *Louvain Studies*, 4.2., 1972, p. 115–156.
- FARRELL, Walter, op, *The Natural Law, According to Aquinas and Suárez, Edited and with an Introduction by Cajetan Cuddy, O.P.*, Thomist Tradition Series, Cluny Media, 2019.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Cambridge, Clarendon Press, 1980.
- *Aquinas : Moral, Legal, and Political Theory, Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford University Press, 1998.
- FINNIS, GRISEZ, BOYLE, « 'Direct' and 'Indirect' : A Reply to Critics of Our Action Theory », *The Thomist* 65, 2001, p. 1–44,

- FLANNERY, Kevin L., sj, « Vital Conflicts and the Catholic Magisterial Tradition », *NCBQ*, 2011, Winter, p. 696–702.
- « Thomas Aquinas and the New Natural Law Theory on the Object of the Human Act », *NCBQ*, 2013, Spring, p. 79–104.
- FUCHS, Josef, sj, « Morale théologique et morale de situation », *Nouvelle Revue Théologique*, décembre, 1954, p. 1073–1085
- « The Absoluteness of Moral Terms », *Gregorianum* 52, 1971, 415–458.
- « Moral Aspects of Human Progress », in *Theology Meets Progress : Human Implications of Development*, by Josef Shih, Gregorian University Press, Studia Socialia, Rome, 1971, p. 145–169.
- *Christian Ethics in a Secular Arena*, Washington D.C. ; Georgetown University Press, 1984.
- « The Phenomenon of Conscience : Subject-Orientation and Object-Orientation », in *Conscience : An Interdisciplinary View, Salzburg Colloquium on Ethics in the Sciences and Humanities*, Ed. by Gerhard Zecha and Paul Weingartner, Institute for Theoretical Science, Salzburg International Research Centre, and Department of Philosophy, University of Salzburg, Austria, D. Reidel Publishing Company, Dodrecht /Boston& Lancaster /Tokyo, 1987, p. 27–46.
- « The Absolute in Morality and the Christian Conscience », *Gregorianum*, Vol. 71., 1990, pp. 697–711.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, op, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris, Desclée, 1932.
- *La Synthèse thomiste*, Éditions Nuntiavit, ¹1946, ²2016.
- *Dieu, accessible à tous, Vue d'ensemble sur les preuves de l'existence de Dieu*, Quentin Moreau, 2018.
- GEORGE, Robert P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, 1999.
- GILBY, Thomas, op, « Morals and Religion », in *Summa Theologiae*, vol. 18., *Principles of Morality* (Ia2ae, 18–21), Latin text, English translation, Introduction, Notes, Appendices & Glossary by Thomas Gilby, OP, Blackfriars, Cambridge, s.a.
- GILSON, Étienne, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.
- GRAHAM, Mark, *Josef Fuchs on Natural Law*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2002.
- GREGG, Samuel, « Health, Health Care, and Rights: A New Natural Law Theory Perspective », (2012); in *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, Issue 2, Symposium On Health Care: Health, Ethics and the Law, Article 13, January 2014. p. 463–479.
- GRISEZ, German G., « The First Principles of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2. », *Natural Law Forum*, 1965, 1., p. 168–201.
- *The Way of the Lord Jesus, Volume I: Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

- GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, and FINNIS, John, « Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends », *American Journal of Jurisprudence* 32, 1987, p. 99–151.
- GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, *Life and Death with Liberty and Justice, A Contribution to the Euthanasia Debate*, University of Notre Dame Press, London, 1979.
- GUEVIN, Benedict, « Vital Conflicts and Virtue Ethics », *NCBQ*, 2010, Autumn, p. 471–480.
- HITTINGER, Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 2008 (¹1987).
- « The Pope and The Theorists », *Crisis* 11, 1993.
- « *Veritatis Splendor* and the Theology of Natural Law », in *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology. Studies by Ten Outstanding Scholars*, Ed. J. A. DiNoia O.P. and Romanus Cessario O.P., Scepter Publishers, 1999, p. 97–127.
- *The First Grace, Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2003,
- HOFFMANN, Tobias, « The Perspective of the Acting Person: Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy », by Martin Rhonheimer; (recension) *The Thomist* 73, 4. 2009, p. 661–666.
- « Moral Action as Human Action : End and Object in Aquinas in Comparison With Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus », *The Thomist* 67, 2003, 73–94.
- JOANNIS A SANCTO THOMAS, *Cursus theologici In Primam Secundae D. Thomae, Pars Prima, In Quaestione Prima ad Vigessimam Primam usque inclusive*, Coloniae Agrippinae, Sub Signo Gryph, MDCCXI.
- *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. 2., *Philosophia Naturalis*, (Pars Prima et Pars Secunda, Quaest. I-VII), Paris, Ludovicus Vives, MDCCCLXXXIII.
- JENSEN, Steven J., *Good and Evil Actions, A Journey through Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2010.
- JEAN PAUL II., *Veritatis Splendor, Lettre Encyclique [...] sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Église*, le 6 août 1993.
- KACZOR, Christopher, *Proportionalism and the Natural Law Tradition*, The Catholic University of America, Washington D.C., 2010.
- KANT, Emmanuel, *Le fondement de la métaphysique des mœurs*, Nathan, 2007.
- MCKIRAHAN, Richard D. Jr., « Aristotle's Subordinate Sciences », *The British Journal for the History of Science*, Nov. 1978, Vol.11.No.3. p. 197–220.
- KISELSTEIN, G. « La causalité accidentelle en théologie morale », in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, III. 1926, p. 493–502.
- KNAUER, Peter sj., « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *Nouvelle Revue Théologique* 87, 1965.
- LABOURDETTE, Michel, op, « La théologie, intelligence de la foi », *RT*, 1946, p. 5–44.

- « La théologie et ses sources », *RT*, 1946, p. 353–406.
- « Analogie de la vérité et l'unité de la Science Théologique » (en collaboration avec Marie-Joseph NICOLAS, *Revue Thomiste*, 1946, p. 417–466.
- « Fermes Propos », *RT*, 1947, 5–19.
- « Connaissance pratique et savoir moral », *RT*, 1948, p. 142–179.
- « Théologie morale », *RT*, 1950, p. 192–230.
- « Théologie morale », *RT*, 1952, p. 443–461.
- « Exposé du R. P. Labourdette, o.p. », in « Morale de situation », *Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques*, Secrétariat de l'Épiscopat, Note 32/55, 20 Octobre 1955.
- « Le retour aux sources », *Note d'information doctrinale réservée à NN. SS. Les Évêques*, Secrétariat de l'épiscopat, note 39/56, le 14 Novembre 1956.
- « Chroniques de théologie morale », *RT*, 1956, p. 535-537.
- *La fin dernière de la vie humaine*, Cours de théologie morale, Cours dactylographié, Toulouse, 1961 décembre.
- « Document de réflexion sur la Théologie morale fondamentale », *Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei*, le 1^{er} Juin, 1976, Prot. N., 168/75.
- *La fin dernière de la vie humaine (La béatitude)*, *Commentaire sur : ST, I-II.q.1–5*. [Forme inédite], Toulouse, 1990.
- *Cours de théologie morale*, Tome 1. Morale Fondamental, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2010.
- *L'espérance*, « Grands cours » de théologie morale, 9, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris, 2012.
- *La foi*, Cours de théologie morale, Parole et silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2015.
- *Les actes humains*, Cours de théologie morale, Parole et silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2016.
- *La charité*, Grand cours de théologie morale, 10., Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris, 2016.
- *La prudence*, « Grand cours de théologie morale », Tome 11, Parole et Silence, Collection Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2016.
- *Habitus et vertus*, « Grand cours » de théologie morale, 3, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, Paris, 2017.
- *Vices et péchés*, « Grand cours » de théologie morale, 4., Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2017.
- *La loi*, « Grand cours » de théologie morale, 12, Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Paris, 2019.

Cours inédits (dactylographes ou manuscrits originaux)

- « La cause efficiente », in *Métaphysique*, Cours inédit, APDT, section IV., s.a.
- « La notion de cause », Cours inédit, APDT, section IV., s.a.
- « La notion de science », Cours inédit, Toulouse, APDT, dossier 170, s.a.
- « *La théologie d'intelligence* », Cours inédit, Toulouse, APDT, s.a.

- LONG, Steven A., « Natural Law, the Moral Object, and the Humanae Vitae », in : *Ressourcement Thomism, Sacred Doctrine, the Sacraments & the Moral Life*, Ed. by Hütter, R. & Levering, M., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2000, p. 285–311.
- « Response to Jensen on the Moral Object », *Nova et Vetera*, English, 2005, p. 101-108.
- « Speculative Foundations of Moral Theology and the Causality of Grace », *Studies in Christian Ethics*, 24/1, 2010, p. 397–414.
- « Fundamental Errors of the New Natural Law Theory », *The National Catholic Bioethics Quarterly*, Spring 2013, p. 105–130.
- *The Teleological Grammar of the Moral Act*, Sapientia Press of Ave Maria University, 2007, ²2015, USA.
- MARGELIDON, Philippe– Marie, op. et FLOUCAT, Yves, « Premiers principes », in *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomiste*, Bibliothèque de la Revue Thomiste, Parole et Silence, 2011.
- MARITAIN, Jacques, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Desclée, Paris, 1932.
- *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris, 1934.
- *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris, 1951.
- MARSHNER, William H., « Aquinas on the Evaluation of Human Action », *The Thomist* 59, 1995, p. 347–370.
- MCCORMICK, Richard a. sj., *Notes on Moral Theology*, « Current Theology, 1975, Notes on Moral Theology: April-September 1974 ».
- « Ambiguity in Moral Choice », in *Doing Evil to Achieve Good, Moral Choice in Conflict Situations*, (Ed. Richard A. McCormick, SJ, and Paul Ramsey), Loyola University Press, Chicago, Illinois, 1978, p. 7–50.
- « Current Theology: 1971, Notes on Moral Theology: April-September 1971 », in *Notes on Moral Theology 1965 through 1980*, Kennedy Institutes of Ethics, Georgetown University and Woodstock Theological Center, University Press of America, 1981, p. 291–347.
- « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1981 », *Theological Studies*, 1982, p. 69–124.
- « Current Theology, Notes on Moral Theology : 1982 », *Theological Studies*, 1982, p. 71–122.
- « Current Theology, Notes on Moral Theology 1984 » *Theological Studies* 46, 1985, p. 50–64.
- « Some Early Reactions to *Veritatis Splendor* » p. *Theological Studies* 55, 1994, p. 481–506.
- MCINERNEY, Ralph, *Ethica Thomistica, The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1997.
- MONGILLO, A. Dalmazio, « La fin dernière de la personne humaine », *Revue thomiste*, 1992, p. 123–140.

- MULLADY, Brian Th. op., *The Meaning of the Term « Moral in st. Thomas Aquinas*, Studisti Tomistici 27, Pontificia Academia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, 1986.
- MURPHY, William F., Jr, « Aquinas on the Object and Evaluation of the Moral Act : Rhonheimer's Approach and Some Recent Interlocutors », *Josephinum Journal of Theology*, 2008, 2. (Vol.15.), Columbus, School of Theology of the Pontifical College Josephinum, p. 205–242.
- NOBLE, Henri-Dominique, op, « La connaissance affective », *RSPT*, 1913, p. 637–662.
- O'BRIEN, Thomas, C. op, « Objects and Virtues », in *St Thomas Aquinas, Summa Theologiae*, Vol 31., « Faith », 2a–2ae.q1–7., Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices & Glossaries, Blackfriars in conjunction with Eyre & Spottiswoode, London and McGraw-Hill Book Company, New York, 1964, p. 178–185.
- ODERBERG, David, « The Metaphysical Foundations of Natural Law », in H. Zaborowski (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society*, Washington, DC., Catholic University of America Press, 2010.
- « Teleology : Inorganic and Organic », in *Contemporary Perspectives on Natural Law, Natural Law as a Limiting Concept*, Ed. Ana Marta González, 2008, p. 259–279.
- O'LEARY, David M., *A Study of Josef Fuchs' Writings on Human Nature and Morality*, University Press of America, 2005.
- PAKALUK, Michael, « Is the New Natural Law Thomistic ? », *National Catholic Bioethics Quarterly*, 13.1., Spring 2013, p. 57–67.
- PERRIER, Emmanuel, op, *L'attrait divine, La doctrine de l'opération et le gouvernement des créatures chez Thomas d'Aquin*, (Préface par Gilles Emery, op), Parole et Silence, Bibliothèque de la Revue Thomiste, 2019.
- PICHETTE, Henri, « Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique », *Laval théologique et philosophique*, 1945, Vol. 1.1., p. 52–70.
- PAPE PIE XII, *Discours du Pape Pie XII aux participants aux Congrès de la Fédération Mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques*, Salle des Bénédictins, Vendredi 18 avril, 1952, p. 2. [Pie XII \(vatican.va\)](http://www.vatican.va) (06.02.2021.)
- PILSNER, Joseph, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- PINCKAERS, Servais-Th, op, « Le rôle de la fin dans l'action morale selon Saint Thomas », in : *RSPT*, 45, 1961, p. 393–421.
- *Le renouveau de la morale. Études pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*, Préface par M. D. Chenu, Tournai, Casterman, 1964.

- *Ce qu'on ne peut jamais faire, La question des actes intrinsèquement mauvais, Histoire et discussion*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse – Éditions du Cerf Paris, 1995, Paris.
- « Notes explicatives », in *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Les actes humains, I-II.q.18–21, Revue des Jeunes, I-II.q.18–21.*, Cerf, ²1992, (¹1966)
- *Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son, contenu, son histoire*, Academic Press Fribourg, Cerf, 2007.
- PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat, « La prudence, concept clé de la morale du P. Labourdette », *RT*, 1992, p. 267–292.
- PORTER, Jean, *Nature and Reason, A Thomistic Theory of the Natural Law*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK., 2005.
- PUTALLAZ, François-Xavier, *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique, L'âme humaine*, Ia.q.75–83. Traduction et notes par F-X. Putallaz, Cerf, 2018.
- RAHNER, Karl, sj, « On the Question of a Formal Existential Ethics », in *Theological Investigations*, vol. II. trad. par K. H. Kruger (Baltimore, Helicon Press, 1963), « Über die Frage einer formalen Existentialethik », in *Schriften zur theologie, Band II, Benziger Verlag Einsiedeln*, Zürich-Köln, 1958., p. 227–246.
- RAMIREZ, Jacobus M., OP, *De actibus humanis, In I–II Summae theologiae Divi Thomae expositio (QQ.VI–XXI)*, vol.4., Edición de las Obras Completas de Santiago Ramirez, O.P., ed. Victorino Rodriguez, O.P., Madrid, Instituto de Filosofia, Luis Vives, 1972.
- RHONHEIMER, Martin, « Intentional actions and the Meaning of Moral Object: A Reply to Richard McCormick », *The Thomist* 59, 1995, p. 279–311.
- *The Perspective of the Acting Person, Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*; WILLIAM F. MURPHY JR. (ED), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2008.
- *The Perspective of Morality, Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*, CUA Press, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.
- « The Moral Object of Human Act and the Role of Reason According to Aquinas : A Restatement and Defense of My View », *Josephinum Journal of Theology*, Vol 18, 2011, 2. p. 454–506.
- « Vital Conflicts, Direct Killing, and Justice. A Response to Rev. Benedict Guevin and Other Critics », *NCBQ*, 2011, Autumn, p. 509–530.
- ROMITI, Joseph, *De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus Sanctae Thomae Aquinatis*, Milan, 1949. (Excerpta ex dissertatione ad lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregoriana. - Include bibliografia, indice dei luoghi dalle opere di san Tommaso).
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Librairie Gallimard, 1943.
- SHERWIN Michael, op, *By Knowledge and By Love, Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, 2011.

- SIMON, Yves, « La science moderne de la nature et la philosophie », *Revue néo-scholastique de philosophie*, n°39, 1936, p. 64–77.
- SOMME, Luc-Thomas, op, « The Infallibility, Impeccability and Indestructibility of Synderesis », *Studies in Christian Ethics* 19,3, 2006, p. 403–416.
- TOLLEFSEN, Christopher, « The New Natural Law Theory », *Lyceum*, 2008, Fall, Vol. 10., No.1., p. 1–18.
- TORRELL, Jean-Pierre, op, « Le savoir théologique chez Saint Thomas », *Revue Thomiste*, 1996, p. 335–396.
 — *Initiation à Saint Thomas d'Aquin, Sa personne et son œuvre*, Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Les Éditions du Cerf, Paris, 2015.
- VACEK, Edward V., sj, « Proportionalism : One View of the Debate », in KACZOR, *Proportionalism : For and Against*, p. 406–435.
- VAN RIET, Georges, « La théorie thomiste de l'abstraction », *Revue Philosophique de Louvain*, 1952, 27, p. 353–393.
- VEATCH, Henry, « Natural Law : Dead or Alive ? », *Literature of Liberty : A Review of Contemporary Liberal Thought*, vol.1. no. 4 October-December, 1978, p. 7–31.
- WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford Theological Monographs, Clarendon Press, Oxford University Press, New York, 1994.

Déclaration sur l'honneur

Déclaration sur l'honneur

Par ma signature, j'atteste avoir rédigé personnellement ce travail écrit et n'avoir utilisé que les sources et moyens autorisés, et mentionné comme telles les citations et paraphrases.

J'ai pris connaissance que le comportement scientifique délictueux selon les directives de l'Université de Fribourg* est sanctionné.

Prénom: KÄRMEN

Nom: SZABO

Nr. SIUS: 09-205-733

Lieu et date:

BUDAPEST, 31 03 2022

Signature: Karmen Szabo

* Directives de l'Université de Fribourg du 13 mai 2008 concernant la procédure de prononcé des sanctions disciplinaires selon l'art. 101 des Statuts du 31 mars 2000 de l'Université de Fribourg dans les cas de violation des règles de l'intégrité scientifique lors de la rédaction de travaux pendant la durée de la formation :
http://www.unifr.ch/rectorat/reglements/pdf/1_1_15.pdf

Art. 2: «Il y a comportement scientifique délictueux lorsqu'une violation des règles de l'intégrité scientifique est constatée, notamment quand, dans un travail écrit, l'auteur-e fait siens les travaux et les connaissances d'une autre personne (plagiat), lorsqu'un travail écrit rédigé par une tierce personne autre que l'auteur-e est déposé (ghostwriting) ou lorsque de fausses indications sont faites intentionnellement ou par négligence grave.»

Cette déclaration doit être jointe à tout travail écrit accessible publiquement (Master, Licence, Doctorat, Habilitation). Sans cette déclaration le travail ne sera pas admis.

Table des matières

Remerciements	3
Sigles et abréviations	4
Introduction	2
1. La question de moralité des actes humains vers la fin du XX^e siècle	5
L'éthique formelle existentielle de Karl Rahner	7
Quelques réflexions sur « l'éthique formelle existentielle »	10
1.1. Les pionniers du proportionnalisme	12
1.1.1. Le rôle du principe du double effet selon Peter Knauer	14
1.1.2. La loi naturelle chez Josef Fuchs.....	17
1.1.3. La notion de fin chez Louis Janssens	27
1.1.4. Richard A. McCormick et la raison proportionnée	33
1.2. « The New Natural Law Theory »	39
1.2.1. Le premier principe de moralité et de la raison pratique	42
1.2.2. Les biens fondamentaux et les modes de responsabilité	45
1.2.3. L'agir humain et l'intention dans la NNLT	49
Résumé : objet moral et intention dans la NNLT	52
1.3. La morale de « première personne » chez Martin Rhonheimer	55
1.3.1. La notion d'intention chez Rhonheimer.....	57
1.3.2. L'acte moral et son contenu intentionnel.....	58
1.3.3. L'objet moral : res, materia circa quam seu actus exterior ?	59
1.3.4. L'acte extérieur : l'objet de la volonté chez Rhonheimer	64
Résumé : une vue holistique sur l'acte humain	68
1.4. La notion d'objet moral et la spécification morale selon Pinckaers	71
1.4.1. Les commentaires de Pinckaers sur le traité des actes humains dans la Somme.....	73
1.4.2. La spécification de l'acte à partir de la fin.....	78
1.4.3. Acte intérieur de la volonté et acte extérieur	82
1.4.4. La spécification de l'acte élicite et de l'acte impéré	84
1.4.5. L'objectivité du jugement moral selon Pinckaers	88
Résumé.....	91
1.5. La théorie de la spécification des actes humains chez Pilsner, Long et Jensen	93
1.5.1. La spécification des actes humains selon Joseph Pilsner	93
1.5.2. Steven A. Long et la grammaire téléologique de l'acte humain	100
1.5.3. Steven J. Jensen : L'ordre téléologique de l'acte humain	104
Conclusion – la perte de la notion de nature	109

2. Labourdette et le <i>character teleologicus</i> des actes humains	113
2.1. L'objet moral : un comportement librement choisi	116
2.1.1. La théologie et la théologie morale selon le P. Labourdette	118
2.1.2. La théologie : « la foi en quête d'intelligence »	120
2.1.3. La théologie morale : « la théologie se faisant pratique »	123
2.1.4. Spéculativement pratique et pratiquement pratique : une explication maritainienne de la morale	128
2.1.5. La transition de connaissance spéculatif en connaissance pratique.....	131
2.2. La finalité : le cœur de la morale de saint Thomas	134
2.2.1. « Sans finalité de l'action toute causalité est impossible ».....	135
2.2.2. Intentions et affectivité.....	142
2.2.3. L'appétit et ses fins.....	144
2.3. La fin ultime de l'homme e(s)t la Béatitude	146
2.4. Le « Logos » : la racine de la liberté humaine et la notion de loi.....	154
2.4.1. La notion de loi chez saint Thomas d'Aquin	155
2.4.2. La racine théonomique de la loi naturelle : la loi éternelle.....	163
2.4.3. Le caractère participatif de la loi naturelle	165
2.4.4. La syndérèse, les premiers principes et la loi naturelle	167
2.4.5. Les propositions de la raison	173
2.4.6. Loi naturelle et le syllogisme pratique	178
Résumé	185
2.5. Raison pratique et raison spéculative : deux fonctions de la même puissance.....	186
2.5.1. Les modes de procéder de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique.....	195
2.5.2. Abstraction et séparation.....	197
2.5.3. Abstraction formelle et abstraction totale.....	201
Résumé	204
3. Les actes humains chez Labourdette	207
3.1. Spécification des actes moraux avant et chez Saint Thomas	207
3.1.1. La spécification des actes humains avant Saint Thomas – Aperçu	208
3.1.2. L'évolution de Saint Thomas sur la spécification des actes humains.....	209
3.1.3. Une approche de la notion d'objet : Labourdette et Th. S. O'Brien	217
3.1.4. Exercice et spécification	224
3.2. Les étapes de l'acte humain	228
Résumé	248
3.3. La moralité selon Labourdette	249
3.3.1. Le principe propre de l'acte humain	254

3.3.2. Relation de conformité et relation d'opposition.....	258
3.3.3. « Acte – humain – mauvais ».....	260
3.3.4. Causalité formelle objective.....	264
3.3.5. « Circumstantia et materia debita ».....	267
3.3.6. « Sentiments et choix ou l'indifférence dominatrice »	269
3.4. La spécification de l'acte intérieur de la volonté	270
3.4.1. La spécification ex obiecto de l'acte intérieur.....	274
3.4.2. L'intention et la bonté de la volonté	275
3.5. La chaîne de causalité dans l'acte extérieur.....	277
3.5.1. Moralité identique ou distincte ?.....	281
Résumé.....	283
4. La « morale de la prudence » du P. Labourdette	284
4.1. Prudence et conscience : une introduction.....	284
4.2. La béatitude : le principe du discours prudentiel.....	287
4.2.1. Principes d'espèce et parties intégrantes de la prudence	292
4.2.2. <i>Imperium</i> et <i>praeceptum</i>	294
4.2.3. Les vertus annexes de la prudence	294
4.2.3. Les vertus premières de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique	296
4.3. La prudence, la charité et les dons du Saint Esprit.....	300
Conclusion	304
Bibliographie.....	310
Déclaration sur l'honneur.....	320
Table des matières	321