

Laval théologique et philosophique



Quelques notes à propos des vertus morales (I)

Jasmin Boulay

Volume 16, numéro 1, 1960

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019985ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019985ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Boulay, J. (1960). Quelques notes à propos des vertus morales (I). *Laval théologique et philosophique*, 16(1), 20–52. <https://doi.org/10.7202/1019985ar>

Quelques notes à propos des vertus morales*

I. LES VERTUS MORALES POURVOIENT AU BIEN DE TOUT L'HOMME

A. *L'appétit élicite et le bien de l'homme*

Alors que Dieu est souverainement bon et parfait par sa seule nature, sans requérir aucun accident et aucun mouvement ; les créatures obtiennent leur plénitude et leur « bonum simplicitér » par l'adjonction d'accidents, « ens secundum quid ».¹ Et si sur le plan de l'être, qui se définit par opposition à la puissance, la substance est première, sur le plan de la bonté la substance cède le pas aux accidents : car « bonum habet rationem ultimi ».²

Nous pouvons dire que les accidents sont principes d'une bonté d'autant plus grande qu'ils sont plus éloignés de la substance : ainsi les facultés sont meilleures que la substance ; les habitus sont meilleurs que les facultés ; à leur tour, les opérations, étant plus près de la fin, de l'ultime, l'emportent en bonté sur les habitus eux-mêmes. De telle sorte que si, sur le plan de l'être, les accidents font figure d'ébauche ; dans la ligne de la bonté la substance est justement appelée inchoation : « substantia solet dici inchoatio cujuscumque rei ».³ Et c'est l'indigence des substances qui est la racine des facultés et le fondement éloigné des habitus surajoutés.⁴

Sans doute la substance nous octroie une certaine perfection : mais comme elle est un mode spécial d'être, elle entraîne nécessairement une limite, une contraction. De plus, étant une entité absolue (natura, vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur),⁵ laissée à elle seule, elle voue le sujet à une imperfection irrémédiable. Les facultés sont données à la substance pour remédier à cette contraction. Par les facultés, en effet, la substance s'ouvre sur l'univers extérieur à elle et, dans une certaine mesure, s'en assimile la perfection par la connaissance et l'amour.⁶

* Ces pages sont extraites d'une thèse présentée à la Faculté de théologie de l'Angelicum, au mois de mai de 1951.

1. *Ia*, q.6, a.2 ; *Ia*, q.5, a.1, ad 1 ; *De Ver.*, q.21, a.5 ; *De Ver.*, q.8, a.3, ad 12.

2. *Ia*, q.5, a.1, ad 1.

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

4. *Ia*, q.59, a.2 ; *Ia*, q.77, a.2.

5. *Ia*, q.59, a.2.

6. *De Ver.*, q.2, a.2.

Cette doctrine qui manifeste le rôle des puissances vis-à-vis des substances créées, ne justifie pas, pour autant, la nécessité de l'appétit élicite animal ou intellectuel comme faculté spéciale. Cette faculté paraît superflue.

Étant donné que chaque faculté se définit par une tendance à un bien propre, spécifique, on peut se demander quel est le bien spécial, objet propre de l'appétit élicite. Si l'on répond que le bien propre de l'appétit est un certain bien commun aux autres facultés, l'on pourrait rétorquer avec saint Thomas : « Commune non distinguitur contra proprium : sed potentia animae appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens ; ergo respectu hujus objecti quod est appetibile in communi non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quae appetitus dicitur. »¹

Il ne faut pas oublier, toutefois, que toutes les facultés sont ordonnées au bien de la substance : « differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem : sed e converso forma accidentalis est propter *completionem subjecti* ». ²

Or chacune des facultés tend de soi à son bien propre : la vue à la couleur, l'ouïe au son, l'intelligence au vrai, mais, « in obliquo » seulement au bien total du sujet.

Unaqueque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet inclinationem in aliquid. Unde unaquaque appetit objectum sibi conveniens appetitu naturali, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem ; quo appetitur aliquid non ea ratione, qua est conveniens ad actum ejus, vel illius potentiae ; utpote in visu ad videndum, et auditu ad audiendum ; sed quia est conveniens simpliciter animali. ³

Le caractère absolument déterminé et partiel de chaque faculté rend pour ainsi dire nécessaire une faculté spéciale directement attachée au bien de tout le sujet. L'attitude intéressée et égoïste des facultés crée, pour la substance, pour le sujet total un danger d'autant plus grand que ces puissances sont plus nombreuses.

Cajetan écrit que l'appétit élicite est exigé pour le salut du sujet total : « Propter salutem totius primo : quoniam licet visus naturaliter appetat visionem, auditus auditionem, tactus tactationem et caetera singulares suas perfectiones, opportuna tamen est potentia quae appetat ea quae primo toti conveniunt, et haec vocatur appetitivum. » ⁴

Il en va de même pour l'homme. Considérée dans sa ligne propre d'appétit naturel l'intelligence tend à s'identifier aux choses connues dans l'esse intentionnel. Mais cette actuation qui l'enrichit comme

1. Ia, q.60, a.1, objectio 3.

2. Ia, q.77, a.6, c.

3. Ia, q.80, a.1, ad 3 ; Ia, q.78, a.1, ad 3.

4. CAJETAN, *In de Anima*, éd. Coquelle « Angelicum », tom.II, p.116.

partie, très excellente du sujet humain, n'assure pas pour autant la bonté totale de l'homme. N'arrive-t-il pas que le même objet, principe de délectation en tant que détermination de l'intelligence, soit, considéré en lui-même, source de répugnance pour l'appétit rationnel qui pourvoit au bien du tout ?

Bien plus, il peut se présenter que la délectation causée par la pure cogitation d'une chose mauvaise, encore que perfection de l'intelligence qui se réjouit de toute connaissance, même celle du mal, soit à éviter comme un péché de curiosité : « Unde talis delectatio qualitercumque malorum cogitationem sequatur, penitus non est peccatum, sed delectatio laudabilis, ut cum quis delectatur in cogitatione veri ; vel si sit ibi aliqua immoderantia, continebitur sub peccato curiositatis. »¹

En certain cas, l'intelligence devra sacrifier un certain bien, et, qui plus est, encourir le mal de l'erreur, pour sauvegarder le bien supérieur du sujet total.²

La volonté comme appétit élicite, est tellement fonction du tout qu'un changement dans une partie quelconque du sujet humain entraîne chez elle une attitude différente. L'intelligence, au contraire, à titre d'appétit naturel pour le vrai, demeure inchangée dans son inclination, même si le sujet varie dans quelque-une de ses parties.

N'ayant cure du sujet total, la seule variation dont elle est susceptible est celle qui provient d'un changement d'habitus intellectuel. Quoiqu'il survienne dans le corps, dans l'appétit sensible ou intellectuel, l'intelligence reste toujours un appétit naturel du vrai.³

1. *De Ver.*, q.15, a.4, c.

2. *Ila Ilae*, q.60, a.4, c. et resp.

« Cogitatio enim cordis cognita, sicut et quodlibet singulare cognitum, perficit intellectum, ut perficere distinguitur contra inficere : solum enim falsum intellectum inficit. Non autem perficit, ut perficere distinguitur contra facere, et denotat quemdam excessum : quia non confortat intellectum : non enim ex hoc intellectus potentior redditur ad aliorum notitiam. » CAJETAN, *In Iam*, q.107, a.2, n.VI. Sans doute comparée au pur non connaître, l'erreur sur le singulier contingent est un certain mal pour l'intelligence spéculative ; mais un mal moindre que celui encouru par l'intelligence qui se trompe au sujet de son objet perfectif, à savoir la nature des choses.

3. « Inter appetitum animale et naturalem haec est differentia, quod naturalis est primo partis, animalis vero primo est totius ; appetitus enim oculi ad videndum est primo oculi, voluntas autem, irascibilis et concupiscibilis sunt primo totius : ideo appetitus naturalis non variatur nisi secundum dispositionem illius partis : qualitercumque enim homo sit dispositus, modo non redundet in oculum, eodem modo se habebit appetitus oculi ad videndum et non videndum. Appetitus autem animalis non solum secundum propriam dispositionem variatur, sed secundum totius, seu suppositi, dispositionem : nam non solum aliter se habet voluntas dispositione vel habitu in seipsa affecta, et non affecta ; sed etiam aliter se habet voluntas hominis affecti aliqua dispositione vel habitu.

« Et inde provenit quod homo tam secundum appetitivum sensitivum habituatus aliquo vitio, quam secundum corporalem complexionem inclinatus in aliquod delectabile contrarium rectae rationi, aliter se habet secundum voluntatem, quam sit non habituatus aut inclinatus. Quia enim qualis unusquisque est, talia ei consonant ; et naturale est vo-

Le fondement de cette doctrine se trouve dans la notion même de bien et de convenable : le bien est ce qui est appétible ; or deux conditions sont requises pour qu'une chose soit capable de mouvoir l'appétit : du côté de l'objet, une certaine intégrité, plénitude ; du côté du sujet, un proportionnement, une similitude, car « simile per se loquendo est amabile ».¹

De plus, *convenable* implique aussi un rapport entre la chose aimée et l'appétit : « conveniens secundum relationem dicitur : unde ex utroque extremorum dependet ».²

Or dans l'appétit naturel, l'un des extrêmes, le sujet perfectible, est la partie seule ; dans l'appétit animal ou intellectuel le sujet perfectible c'est le tout. C'est pourquoi dans ce dernier cas, tout changement survenant dans une partie quelconque fait varier la relation. Aussi quand saint Thomas énumère les causes de la mutabilité de la volonté il signale les « dispositiones substantiae ipsius volentis ».³

Une objection surgit : est-il si manifeste que l'intelligence se désintéresse du bien total du sujet ?

Car l'intelligence et les vertus intellectuelles sont premières dans l'ordre de spécification, et par suite, loin de pourvoir au seul bien de la raison dans la poursuite de la vérité spéculative, elles dénoncent en plus le bien propre de l'appétit intellectuel et sensible, voire de chacune des facultés.

En effet, l'intelligence, grâce à sa fonction pratique, prolonge son pouvoir de manifestation et de régulation dans la sphère de l'agir et du faire, propre à l'appétit.

Quamvis autem movere appetitum objective et imperative conveniat intellectui tam respectu moralium quam non moralium ; movere tamen appetitum regulative proprium est ei respectu moralium.

In ratione enim oportet esse legem regulativam appetitus ; et habet movere et imperare eo modo quo lex movet et imperat ; et propterea in littera uterque actus ei tribuitur.

Movet autem non quoad exercitium actus, ut patet : sed quoad specificationem, non qualemcumque, ut communiter facit, sed regulativam appetitus, quod solum in moralibus obtinet. Imperat quoque speciem appetitus et exercitii ejus et aliorum.⁴

luntati ferri in consonans ipsi volenti ; ideo etiam si voluntas ipsa secundum se non sit aliter disposita, quia tamen secundum suum suppositum est aliter disposita habitu vel plus quam habitu, naturali scilicet aegritudine, dicitur ex seipsa moveri in malum.

« Utrouque namque modo, scilicet ex propria dispositione et ex dispositione suppositi, recte dicitur ex seipsa voluntas moveri : quoniam voluntati non solum ipsamet, sed suppositum, intrinsecum in ratione moventis est, quamvis differenter ; quia primum convenit ei ut convenit cum appetitu naturali, secundum autem ut est appetitus animalis, praesertim intellectualis. » (CAJETAN, *In Iam IIae*, q.78, a.3, n.II.)

1. *Ia IIae*, q.27, a.3 ; *De Ver.*, q.22, a.1, ad 3.

2. *Ia IIae*, q.9, a.2, c.

3. *Ia*, q.19, a.7.

4. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.60, a.1, n.IV.

Bien plus, comme le remarquent les Salmanticenses, alors que la volonté ne peut communiquer à l'intelligence que la bonté, jamais la vérité ; la raison, grâce à sa spiritualité, contient non seulement les « rationes » du vrai, mais les « rationes » du bien honnête, volontaire et sensible, propres à l'appétit et aux vertus morales :

Intellectus enim cum sit potentia superior continens rationes et formas omnium quae cognoscit non modo continet rationem veri quae est propria suae lineae, sed etiam rationem boni honesti quae est de linea voluntatis, et rationem boni sensibilis quae est de linea commensurationis essentialis appetitus sensitivi hominis : et ideo cum hujusmodi potentias movet et perficit, non oportet quod extrahat illas a propriis earum lineis et objectis, sed quidquid eis, eorumque actibus imprimit, eo ipso non manet de linea intellectus sed fit de linea appetitus et boni moralis.¹

Sans doute l'intelligence, dans sa fonction pratique, est en quelque sorte orientée vers le bien du sujet total. Mais lorsque l'intelligence assume ce rôle directeur et régulateur de l'action, elle sort d'elle-même.

Déjà la syndérèse et la science morale comportent un certain ordre à l'existence et à l'appétit qui sont de soi extrinsèques à la ligne propre de l'intelligence : « simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam comitatur, sed ad excludendum admixtionem ejus quod est extra genus notitiae : sicut est existentia rerum . . . vel ordo voluntatis ad res scitatas . . . ».²

Et si la prudence (qui n'atteint pas seulement la « ratio boni » ou le « bonum rationis » de l'appétit « sub ratione veri » mais le « bonum sub ratione boni ») est entièrement vouée au bien du sujet total, ce n'est pas en tant que vertu intellectuelle, mais en tant que, agissant sous la mouvance de la fin et de l'intention efficace, elle est, pour ainsi dire, enracinée dans l'appétit élicite lui-même.³

Aussi, mis à part le cas tout à fait spécial de la prudence, il semble que les docteurs de Salamanque majorient un peu l'influence directrice de l'intelligence : ils laissent entendre, en effet, que la raison meut

1. SALMANTICENSES, *Curs. Theol.*, tom. VI, ed. Palma, 1877, disp. 2, dub. 1, n. 14.

2. De Ver., q. 3, a. 3, ad 8.

3. « 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. Et ne duas rationes formales uni habitui tribuas, quas uni potentiae non licet tribuere, memento quod non secundum idem haec verificantur, sed prudentia secundum cognitionem respicit verum, secundum praeceptum, seu applicationem respicit bonum. Et similiter prudentia secundum id quod habet ex intellectu, respicit verum, secundum id quod habet ex appetitu respicit bonum. Est enim perfectio intellectus ut subest appetitui recto : commune est autem subordinatis posse habere plures rationes. » CAJETAN, *In IIam IIae* q. 47, a. 5. Cette dépendance vis-à-vis de l'appétit explique aussi que la prudence acquise puisse, sans aucun inconvénient grave être infuse « per accidens » dans le Christ. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom. VIII, disp. 8, a. 3 ; disp. 2, a. 3.

les appétits inférieurs par présentation immédiate de la « ratio boni honesti sensibilis ». L'on ne peut, bien entendu, lui refuser la possibilité de concevoir le bien humain, et de régler les appétits inférieurs, du moins, d'une façon éloignée.

Il demeure toutefois que vis-à-vis de ces derniers, elle ne peut d'aucune manière, être une règle et une mesure immédiate : précisément à cause de sa nature spirituelle et abstractive, la « ratio boni honesti sensibilis » qu'elle dénonce, revêt un caractère universel et abstrait qui la rend inapte à être présentée telle quelle à l'appétit sensible : il faut passer par une faculté qui saisit le particulier : « Appetitus sensitivus potest a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari. »¹

La volonté, au contraire, agit d'une façon beaucoup plus immédiate. Aussi lorsque Cajetan explique l'intercausalité de l'intelligence et de la volonté, il attire l'attention du lecteur sur ce fait que la causalité de la volonté vis-à-vis des puissances inférieures, est plus directe et plus extensive : « quoad extensionem autem non est par ratio : quia voluntatis motio extendit se ad omnes animae vires subditas ; motio autem intellectus non extendit se directe nisi ad voluntatem. Et ratio diversitatis hujus est modus causandi diversus. Motio enim voluntatis, quia est per modum imperii, extensiva ex sua ratione est. Motio autem intellectus, quia est per modum praesentantis, ad id tantum directe se extendit, cui praesentat. »²

Rien d'étonnant à cela puisque l'intelligence, comme telle, est tournée vers son bien propre, le vrai universel, nécessaire, abstrait, inaccessible aux appétits inférieurs, insatisfaisant pour la volonté elle-même qui ne se porte vers l'universel que « permissive ».

Ces quelques brèves remarques manifestent « quasi in universali » la tournure particulariste de l'intelligence, comportement qui l'oppose nettement à la volonté entièrement occupée au bien total du sujet humain.

B. Comparaison entre la volonté et les vertus morales, et le sens du toucher.

Saint Thomas oppose souvent le sens du toucher aux autres sens externes et les attributs qu'il lui prête laissent entrevoir une

1. *Ia IIae*, q.30, a.3, ad 3 ; *De Ver.*, q.26, a.3, ad 13.

2. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.9, a.1, n.VI. C'est pourquoi saint Augustin va jusqu'à dire que la volonté c'est toute l'âme. « Cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animae dicimus, sed de tota anima ». Cité par SAINT THOMAS, *II Sent.*, dist.24, q.1, a.2, 2a objectio. Le docteur Angélique explique à ce sujet que la volonté en vertu de sa causalité universelle est d'une certaine manière toute l'âme. « Contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quae tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate : unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent. »

certaine analogie, du point de vue qui nous occupe, entre le toucher et la volonté qui est *quasi tactus animae*.¹

À l'occasion de ces rapprochements nous particulariserons davantage la doctrine de l'appétit élicite en l'appliquant aux vertus morales : nous verrons alors que ces dernières, comme la faculté où elles s'enracinent, sont très spécialement ordonnées à la perfection du tout.

1° *Le toucher pourvoit au bien du tout.* Il est comme la mesure de la plus ou moins grande perfection de la vie sensible, même de la vie intellectuelle. Alors que la vue et l'ouïe, par exemple, sont localisées dans un organe bien défini, le toucher est répandu dans tout le corps : « sic ergo manifestum est quod vegetativum, sensitivum, appetivum et motivum inveniuntur in una parte decisa : ex quo patet quod non distinguuntur loco in corpore animalis... Sed primus sensus qui est tactus, et necessarius animali, est in toto ».²

De plus le toucher est le sens de l'aliment par lequel la substance vivante elle-même est conservée, augmentée : c'est pourquoi saint Thomas écrit : « tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis ; ex quibus scilicet animal constat et nutritur. Alia vero sensibilia non conferunt ad hoc nisi per accidens »...³ et ailleurs : « est cognoscitivus eorum ex quibus componitur animal ».⁴

Sans doute la volonté n'est pas diffuse dans tout le vivant : faculté immatérielle, elle ne saurait être intrinsèquement dépendante du corporel. Cependant, la volonté meut directement toutes les facultés inférieures soumises à son contrôle et se trouve ainsi par son pouvoir, très immédiatement présente dans tous les actes impérés en fonction du bien de tout le sujet humain.

Les vertus intellectuelles, comme la vue, perfectionnent d'abord une partie et ce n'est que par extension, et encore très imparfaitement, qu'elles agissent en vue du tout. Ce caractère « précisif » de l'intelligence et des vertus intellectuelles apparaît de multiples façons.

Cette tournure particulariste et spécialisatrice a son fondement dans la nature de notre intelligence dont le mode propre est d'aller du composé au simple, du tout à la partie ; la volonté au contraire (et les vertus morales participent de ce mode), loin de désintégrer, de désarticuler, compose et construit.

L'objet propre de chacune des facultés nous révèle déjà à lui seul ces comportements opposés : l'intelligence atteint la quiddité, l'essence qui est principe de distinction, de diversité, de séparation ; la volonté poursuit le bien, l'*esse*, commun à toutes les essences.⁵

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

2. SAINT THOMAS, *In II de Anima*, lect.2, n.266.

3. *Ibid.*, lect.6, n.300.

4. *Ibid.*, lect. 5, n.290 ; *In De Sensu et Sensato*, n.22.

5. L'*esse* comme tel est un ; il n'est diversifié que par les essences. *I.C.G.*, cap.26.

La première se tient dans la ligne de la cause formelle ; la seconde dans la ligne de la cause finale : or celle-ci unifie le divers : car « bonum est sui diffusivum » ; celle-là divise, diversifie et oppose. En effet, si la fin est la raison d'appétibilité du moyen, la forme, l'espèce supérieure qui divise le genre n'est pas la raison d'intelligibilité de l'espèce inférieure.¹ C'est pourquoi les Idées divines sont multiples, mais la Providence est une.

Et comment expliquer autrement l'unicité de la charité et la multiplicité des parties potentielles de la vertu de religion ?

La charité est fondée sur le Bien divin communiqué et participé dans les créatures intellectuelles ; la religion au contraire, bien que vertu subjectée dans la volonté, est fondée sur l'excellence propre, de soi incommunicable.²

Ainsi à cause de son objet lui-même, l'intelligence et les vertus intellectuelles exigent l'ordre, la distinction : la perfection de la connaissance le requiert.

Aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitionis enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea quae secundum rem sunt conjuncta et componere quodammodo ea quae sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes et virtutes et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quae respicit rem secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit quod res prout in se apprehenditur, ametur.³

C'est pourquoi la prophétie, plus intellectuelle que la foi, exige une connaissance distincte.

Intellectus alio modo perficitur prophetia et fide : prophetia enim perficit intellectum secundum se ; unde oportet ut ea ad quae propheta est perfectus dono prophetiae, possit distincte inspicere ; sed fides perficit intellectum in ordine ad affectum ; actus enim fidei est intellectus imperati

1. Manifestement il s'agit ici de l'espèce prise formellement et adéquatement. En effet Dieu par son essence, et l'ange par ses espèces infuses peuvent saisir la multiplicité des natures diverses, dans et à travers une espèce unique contenant éminemment l'intelligibilité propre aux natures inférieures. Cf. *De Ver.*, q.8, a.10, ad 3.

2. « Radicalis autem et fundamentalis ratio istorum est quia bonum importat rationem causae finalis, ut dicitur prima parte, quest.5, a.4. Excellentia autem importat rationem causae formalis tantum, quia importat perfectionem qua aliquid excedit alterum : non excedit autem alterum nisi per id, quod habet formaliter in se. De ratione autem causae finalis est, ut propter finem ipsa finalizat media, reddendo illa appetibilia propter finem. Unde necesse est, quod formalis ratio diligendi finem communicetur mediis quasi secundario, ut propter ipsum reddantur diligibilia, sed excellentia qua aliquid excedit alterum fundat rationem reverentiae, et honoris in eo quo alterum excedit... Unde fit quod per se loquendo propter bonum alterius potest amari aliquid, sicut medium propter finem, non autem propter excellentiam alterius honorari, si loquamur de honore debito per se alicui. » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom.vii, disp.19, a.4, pp.673-74.

3. *Ia IIae*, q.27, a.2, ad 2.

a voluntate ; unde per fidem intellectus nihil habet nisi ut sit paratus ad assentiendum his quae Deus credi mandat. Et hinc est quod fides assimilatur auditui ; sed prophetia visioni.¹

Cajetan explique ainsi que l'intelligence, pour saisir la fin et les moyens, possède deux habitus, la syndérèse et la prudence ; alors que l'appétit atteint les deux par un seul habitus.²

Ce caractère spécialisateur de l'intelligence et des vertus intellectuelles explique le morcellement inévitable de la vie intellectuelle humaine qui de sa nature tend à un pluralisme très accentué. En effet, l'homme, dernière des substances intellectuelles, ne peut posséder une connaissance claire et distincte des natures, sans le recours nécessaire à des idées multiples et des habitus nombreux. À cause de cette faiblesse, les espèces universelles ordinairement employées par l'intelligence humaine, se tiennent plutôt dans la ligne de l'universel « in praedicando », universel confus et potentiel,³ que dans la ligne de l'universel « in significando » ou « in representando » qui est, chez les anges, une imitation, une participation de l'universel « in causando » des Idées divines.⁴

Il en va ainsi, *aliquomodo*, des vertus intellectuelles : la dialectique, la métaphysique elle-même, ne donnent pas à l'intelligence la connaissance distincte des natures,⁵ et partant ne peuvent satisfaire ses vœux de clarté et de distinction.

L'on comprend alors que dans la prudence, le jugement fondé sur les principes propres soit perfectionné par deux habitus, la synèse et la gnôme ; le conseil, assimilé en quelque sorte à la dialectique qui procède « ex communibus » n'exige qu'une vertu, l'eubulie : « iudicium de unaquaque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondum est per propria principia : quia his habitis, non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duae autem virtutes ad bene iudicandum ; quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis est una dialectica inquisitiva de omnibus ; scientiae

1. *De Ver.*, q.12, a.1, ad 4.

2. « Ex hoc quod cognitio perficitur secundum quod res sunt in anima, sequitur quod alia sit virtus qua anima iudicat aliqua secundum seipsa, et alia qua iudicat aliqua per resolutionem in alia ; aliter siquidem oportet esse dispositum circa haec et circa illa, ut patet ex diversitate luminis. Et propterea tam in intellectu practico quam speculativo alia est virtus respectu principiorum et alia respectu conclusionum. Ex hoc autem quod appetitio perficitur secundum quod anima tendit ad res, sequitur quod sicut in rebus per eandem naturam aliquid movetur ad medium et terminum, ut patet in gravibus et levibus ; ita appetitus per eandem virtutem tendat in finem ut terminum et id quod est ad finem ut medium. » CAJETAN, *In IIam IIæ*, q.47, a.6, n.IV.

3. *Ia*, q.89, a.1.

4. *Ia*, q.55, a.3, ad 2.

5. *I Sent.*, Prologue, q.1, a.2.

autem demonstrativae quae sunt judicativae, sunt diversae de diversis. » ¹

C'est pourquoi, chez le Christ, homme parfait, la science, loin d'imiter dans sa simplicité la connaissance universelle des anges,² comprend au contraire autant d'habitus que d'idées et autant d'espèces intelligibles que de natures dotées d'immatérialité diverse.³

Cette exigence d'ordre et de distinction qui définit les vertus intellectuelles, rend compte aussi du développement extensif qui leur est tout à fait propre. Alors, en effet, que les vertus morales possèdent un motif pleinement universel, qui, à cause de l'intégrité absolue requise pour le bien, couvre tout le champ de l'agir humain, l'intelligence doit particulariser, diviser sa lumière, pour atteindre chaque conclusion.⁴

La connexion des vertus morales et l'indépendance relative des vertus intellectuelles est peut-être le point qui révèle le plus adéquatement la tendance particulariste de l'intelligence et la tournure « totalitaire » des vertus morales et de la volonté.

Toutes les sciences dépendent de l'intelligence des principes mais les définitions propres à chaque discipline sont dépourvues de connexion entre elles : étant des propositions « per se notae », donc sans moyen terme, elles ne sauraient découler les unes des autres. Sans doute, il y a bien un « ordo congruus addiscendi »,⁵ mais cet ordre n'implique aucune connexion nécessaire ; il ne comporte aucune filiation. Cette hiérarchie s'établit plutôt en fonction du sujet que de l'objet intelligible : de sorte que les disciplines inférieures disposent l'intelligence aux disciplines supérieures, et finalement à la métaphysique.

Les vertus morales, à l'opposé, sont tout à fait interdépendantes, et dans leur acquisition et dans leur être : une connexion très intime les unit dans leur matière et dans leurs principes.

Que la matière soit connexe, ceci apparaît du fait que les opérations et les passions qu'elles rectifient sont elles-mêmes très fortement liées : « nam omnes passionēs a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem et etiam ad passionēs. » ⁶

Quant aux principes, l'intégrité requise pour le bien moral est si impérieuse que le motif de chaque vertu morale exige que le sujet soit apte à agir vertueusement dans toutes les circonstances et nonobstant

1. *Ia IIae*, q.57, a.6, ad 3.

2. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom.VIII, q.11, disp.14, a.2.

3. *IIa*, q.11, a.6, c., ad 3. Cf. commentaires de Cajetan et de Jean de saint Thomas.

4. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom.VI, q.54, disp.13, a.5.

5. In VI Ethic., lect.2, n.1211.

6. *Ia IIae*, q.65, a.1, ad 3. LUMBRERAS, O.P., *De Habitu et Virtutibus in Communi*, p.196 et sq.

toute inclination contraire de quelque provenance qu'elle soit. Ainsi le tempérant doit être prêt à affronter et à vaincre, non seulement la pétulance des passions du concupiscible ; il doit en plus surmonter les difficultés que peuvent lui susciter la crainte de la mort, le respect humain, etc. Il en va de même pour chaque vertu morale. Ainsi l'attachement ferme et vertueux au bien de la raison dans un secteur donné de l'agir humain, exige l'adhésion pleine et entière et l'intention efficace du bien de la raison dans tous les autres domaines. L'intention droite qui a raison de principe vis-à-vis de l'élection, ne peut se réaliser d'une façon partielle. C'est tout le sujet, avec toutes ses dispositions vertueuses qui est au principe de chaque acte vertueux : pas de spécialisation possible. Cette compénétration est si forte que saint Thomas va jusqu'à dire que la matière de la prudence, à savoir tout l'agir humain, est en même temps principe du discours prudentiel, de telle sorte que l'*opus* est à la fois cause matérielle et principe : « ea ad quae inclinantur virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia : non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiae, et non in alia ; nullo modo tamen potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii. »¹

C'est pourquoi il y a convertibilité dans les vertus morales entre les principes et les conclusions, de telle sorte que celui qui possède les premiers possède nécessairement toutes les conclusions :

in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum in corp. art. ; et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habet aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia haberet conclusiones, sicut est in proposito.²

Notons, en second lieu, que dans les sciences spéculatives, du principe à la conclusion il n'y a que connexion d'éminence ;³ dans les vertus morales, de la fin au moyen, il y a d'une certaine façon (dans l'ordre d'exécution au moins) connexion de dépendance ; c'est pourquoi le conseil, qui va de la fin au moyen, est assimilé au procédé résolutif qui va de l'effet à la cause.⁴ De plus, si la négation d'une conclusion vraie, correctement inférée, entraîne la destruction du principe où s'enracine cette conclusion, une conclusion fausse n'affecte en rien la vérité du principe.

1. *Ia IIae*, q.65, a.1, ad 4.

2. *Q. D. de Virt. Card.*, q. unica, a.2, ad 8 et ad 11.

3. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.12, a.8, n.VII ; *De Ver.*, q.2 ; a.3, ad 11 ; JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, Ed. Solemnes, tom.II, disp.15, a.3, n.14-25 ; disp.17, a.2, n.28, p.370 ; III, disp.31, a.1, n.21, pp.384-385.

4. *Ia IIae*, q.14, a.6.

Dans l'ordre moral, au contraire, la fin considérée, non pas abstraitement, mais dans sa fonction même de fin, est viciée par les moyens mauvais.¹

La racine de cette disparité se trouve dans la nature du vrai et du bien : le premier se définit *primo* en soi, en fonction des choses extérieures, s'il s'agit de la vérité formelle ; en référence à l'idée divine, s'il s'agit de la vérité transcendante ; le bien, au contraire, connote *in recto*, et *primo*, une certaine référence au sujet.

Sans doute, la vérité formelle, étant la conformité de l'intelligence aux choses, implique inévitablement une référence à l'intelligence qu'elle perfectionne : il faut noter toutefois que la vérité formelle d'une conclusion qui subjugue la raison, ne reçoit pas sa force et sa vigueur de l'intelligence ou du sujet humain, mais du lien intrinsèque qui relie la propriété à son sujet propre : il peut même arriver que l'adhésion de l'intelligence contrarie le sujet total : « *operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas ; ut cum alicui placet aliqua opinio sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrarium per intellectum* ».²

Le bien, à l'opposé, étant une relation de convenance inclut inéluctablement, une référence au sujet, à l'opérant. En effet, si, pour mouvoir, le principe, nécessaire ou probable, n'exige que d'être connu et manifesté à l'intelligence, la fin, pour attirer l'appétit, réclame, en plus, d'être appliquée à l'opérant : la similitude « *ex parte subjecti* » est une condition nécessaire pour que la fin puisse émouvoir l'appétit.³

1. Entre la fin et les moyens, considérés en soi, abstraction faite du sujet, il y a moins de connexion qu'entre les principes et les conclusions. *De Ver.*, q.22, a.6, ad 4 ; q.21, a.4, ad 5 ; q.24, a.1, ad 18. « *Dicitur vitiari illam intentionem ab electione, ut ab effectu secuto, qui est circumstantia quid, vel tamquam a circumstantia quibus auxiliis, quia accipit ad eleemosynam faciendam auxilium a furto. Et licet sit prior illa intentio actu electionis formaliter, non tamen virtualiter, quia continet illam et est influxiva in illam, non quidem ex sua natura et specificatione praecise accepta, sed prout exercita hic et nunc, ex quo exercitio corrumpitur ejus species, et in alia reponitur, quae prava est, scilicet injustitiae. Quod vero principia non vitentur a conclusionibus, ideo est quia principia non inferunt conclusionem falsam ex se, sed ex mala forma argumentandi : at vero intentio ex malo abusu operantis recipit malitiam et destruit bonitatem, eo quod bonitas moralis non solum est in objecto sicut veritas, sed in usu et applicatione subjecti, indeque potest etiam habere bonitatem et malitiam.* »

« *Et actus electionis postea secutus non vitiat intentionem, nisi prout continetur et derivatur ex illa et sic supponitur in sua radice vitiatus.* » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom.vi, disp.11, a.3, n.13. L'art, étant plus intellectuel que la prudence, l'on pourrait, semble-t-il, assimiler l'*artefactum* au syllogisme. *Ibid.*, tom.v, disp.9, a.4, n.28.

2. *De Ver.*, q.22, a.5, ad 3.

3. « *Finem ita se habere in voluntariis sicut principia in speculativis, quantum ad causalitatem, et influentiam, quia ex fine volito, movetur voluntas, sicut ex quodam principio ad volendum media ; non autem quantum ad modum influentiae et dependentiae unius ab alio. Et ratio disparitatis est quia in speculativis cognitio principiorum per connexionem sui cum veritate conclusionis operatur, movetque, ad conclusionis assensum : in voluntariis autem juxta voluntatis applicationem et dispositionem : eo quod bonum*

Cette référence au sujet total, incluse dans la raison même du bien, explique que les vertus morales, comme le toucher, rendent le sujet bon « simpliciter ».

Le toucher, en effet, est comme la mesure de la bonté plus ou moins grande de l'animal ; non seulement de la vie sensible, mais de la vigueur intellectuelle elle-même.

Duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum : manifestum est enim, quod organum tactus diffunditur per totum corpus, et quodlibet instrumentum cujuscumque sensus est etiam instrumentum tactus ; et illud, ex quo aliquid dicitur esse sensitivum, est sensus tactus. Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod simpliciter habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus. Ex hoc autem, quod aliquis habet meliorem auditum vel meliorem visum, non sequitur quod sit melius sensitivus, vel melioris sensitivae simpliciter, sed solum secundum quid.¹

Rapprochons de ce texte le passage suivant des *Éthiques* :

Unde patet, quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus ex hoc quod habet bonam voluntatem. Ex hoc autem quod habet bonum intellectum, non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid : puta bonus grammaticus, vel bonus musicus.²

La raison est la même : la volonté, comme le toucher, pourvoit au bien du tout : quand elle est droite c'est tout le sujet qui est bon : « Si oculus tunc fuerit simplex, corpus totum erit lucidum ». Saint Thomas commentant ce texte, manifeste bien qu'il s'agit de la lumière de l'intelligence pratique qui dépend de l'appétit, et l'intention droite : « Item per oculum significatur intentio. Unde qui vult operari, aliquid intendit : unde si intentio tua sit lucida, idest ad Deum directa, totum corpus, idest operationes tuae erunt lucidae. Et hoc intelligitur in simpliciter bonis. »³

L'on comprend, par cette doctrine, que la dévotion soit le principal acte de religion ; par la dévotion, en effet, la volonté se met entière-

non movet nisi ratione convenientiae ad subjectum et secundum quod subjectum diversimode dispositum, diversimode movetur, qualis enim uniusquisque est, talis finis videtur ei. Connexio ergo inter veritatem principiorum et conclusionum cum sit connexio veritatis, vel ejus quod sub apparentia veritatis movet, non dependet a subiectione subjecti vel ab aliquo accidentali, et extra ipsa principia ut moveat, sed ex ipsa dependentia et connexione rerum inter se, sic movet, sic probabiliter sive evidenter prout fuerit ipsa veritatis connexio ex parte rerum, seu principiorum inter se. » JEAN DE SAINT-THOMAS, tom. VI, disp. 1, art. 3, Ed. Vivès, nn. 44-45.

1. In *II de Anima*, lect. 19, n. 484.

2. In *III Ethic.*, lect. 6, n. 451. Q. D. de *Virt. in Communi*, q. unica, a. 7, ad 2.

3. In *Matthaeum*, cap. VI, éd. Marietti, p. 105, n. 5.

ment au service de Dieu : « *devotio nihil aliud esse videtur, quam voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum* ». ¹ Et par elle c'est tout l'homme qui s'offre : toutes ses puissances d'agir sont déjà engagées dans cette offrande. De telle sorte que l'on peut dire que la dévotion contient en germe tous les actes intérieurs et extérieurs ; elle rend l'homme religieux « *simpliciter* ».

De là aussi, par opposition, le caractère désastreux du péché mortel : étant une aversion de la volonté, il constitue comme un détournement, un reniement de tout l'être, du sujet entier. Les actes bons que le pécheur peut encore poser, n'engagent pas le sujet dans sa totalité.

Ceci explique que les conversions morales sont beaucoup plus pénibles que les conversions intellectuelles, car les premières comportent un déplacement, une reprise de tout l'être.

L'on entrevoit par là l'importance primordiale du premier acte de l'enfant qui accède à l'âge de raison : « *primum quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipso* ». ²

Il ne s'agit pas alors d'une adhésion partielle, mais par la volonté, d'une orientation foncière de tout l'être.

Une adhésion intellectuelle, n'intéresse que la raison : elle n'engage pas, ni ne bonifie tout le sujet. Ce fut l'erreur de Socrate de croire que les vertus intellectuelles pouvaient rectifier tout l'homme.

Aucune connaissance, aucune vertu intellectuelle d'ordre naturel, ne peut se substituer aux vertus morales, et rendre l'homme bon « *simpliciter* » ; seule la lumière de gloire, vertu intellectuelle infuse, éminemment pratique, pourrait, et encore d'une façon radicale seulement, rendre le sujet bon « *simpliciter* ». ³

Ces considérations font saillir le comportement opposé des vertus intellectuelles et morales : non seulement celles-là ne perfectionnent qu'une partie, l'intelligence, mais encore elles peuvent ne la perfectionner que partiellement. Si bien que la détermination dans cet ordre entraîne presque toujours la spécialisation et une sorte d'émiettement : l'homme doit choisir entre l'universel confus et la pluralité de connaissances distinctes.

Au contraire, les vertus morales en rectifiant l'appétit, préposé au bien du tout, bonifient tout l'homme ; et à cause de l'intégrité et de la plénitude requise par le bien, les vertus morales, par nature, sont réfractaires à toute spécialisation ; par elles, en effet, au moyen surtout de ses actes impérés, c'est tout le sujet qui se porte vers le bien total.

1. *IIa IIae*, q.82, a.1, c. et ad 1.

2. *Ia IIae*, q.89, a.6.

3. « *Visio formaliter opponitur errori, vel falsitati ; radicaliter vero etiam peccato, quatenus impossibilitat et tollit omne dictamen unde possit peccare voluntas, et de se habilitat, etiamsi exercitium hujus actus possit impediri a Deo.* » JEAN DE SAINT-THOMAS, *Curs. Theol.*, tom.v, disp.2, a.5, n.62.

Notons aussi que les vertus morales, dans leur mode d'agir, imitent, d'une certaine façon, la nature, l'« *agens per naturam* ».

En effet, la nature, comme telle, agit avec un certain ordre, sans toutefois percevoir l'ordre pour lui-même ; aussi ne poursuit-elle le multiple et les parties distinctes que dans le tout qui les contient : « *natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa ut distincta sunt* ». ¹

L'intelligence, au contraire, encore qu'elle puisse saisir les parties dans le tout, d'une façon confuse, a comme propriété de résoudre le tout confus dans les parties distinctes : « *potest etiam plura intendere ut distincta sunt, intendendo earum distinctionem et unumquodque secundum propriam rationem ; in quantum ex distinctione aliquorum ut distincta sunt, unus ordo resultat vel etiam absque ordine* ». ²

La volonté et les vertus morales, comme la nature, sont plus ordonnées qu'elles n'ordonnent activement et formellement : à cause de leur objet, le bien, elles n'envisagent pas la partie ou les parties abstraction faite du sujet et du tout ; mais plutôt, dans le tout et à travers lui.

2° *Le toucher et son « medium conjunctum »*. Le toucher atteint son objet « *per medium conjunctum, non per extraneum* ». ³ Ce n'est plus seulement une partie ou mieux un accident extérieur qui sert de truchement à la sensation du toucher : la substance même du vivant est comme au principe : « *nam caro est medium in sensu tactus* ». ⁴

Ce « *medium conjunctum* » du toucher n'est pas sans offrir quelque analogie avec le « *judicium per modum inclinationis* » caractéristique du vertueux. ⁵ Ce dernier, en effet, ne juge plus, comme le savant, à partir de principes objectifs qui le mesurent comme de l'extérieur : c'est tout l'homme, avec sa volonté et ses dispositions affectives, qui est la règle, la mesure de son agir, le « *medium conjunctum* ». De telle sorte que saint Thomas, à la suite d'Aristote, ne craint pas d'affirmer que le vertueux est la règle et la mesure des actes humains. ⁶

Alors, en effet, que dans l'ordre des disciplines purement spéculatives, le jugement définitif se prend par rapport aux choses et partant exige de rebrousser chemin, de résoudre toutes les conclusions dans les sens externes eux-mêmes, ⁷ la vérité des jugements de la prudence et de toutes nos élections se prend par conformité à l'appétit droit : ainsi la résolution se termine à l'intérieur même du sujet.

1. *I.C. G.*, cap.50.

2. SYLVESTRE DE FERRARE, *in idem*, n.III.

3. *In II de Anima*, lect.21, n.502.

4. *Ibid.*

5. *Ia*, q.1, a.6, ad 3.

6. *In III Ethic.*, lect.10, n.494.

7. *De Ver.*, q.12, a.3, ad 1 et 2.

Aussi dans cet ordre du vrai pratique l'axiome de Blondel : « veritas est adaequatio mentis et vitae » comporte une part de vérité ; de même l'aphorisme attribué à Platon : « il faut aller au vrai avec toute son âme ». À ce sujet, une erreur fréquente consiste à transgresser ce plan, et à prétendre que sans cette référence à l'appétit, et par lui, à tout le sujet humain, les démonstrations les plus valables sont frappées de stérilité et d'impuissance.

Cette intervention de l'appétit dans la vérité et la certitude pratiques donne au jugement « per modum inclinationis » un caractère indéniable de totalité.

Comme le toucher (opposé en ceci à la vue), la volonté et les vertus morales qui sont au principe de ce jugement, sont manifestement plus enracinées dans le sujet que les vertus intellectuelles et l'intelligence.

Il en est ainsi chaque fois que l'appétit rectifié ou non est au principe d'une adhésion quelconque de l'intelligence : qu'on songe à la foi surnaturelle. L'opinion elle-même, fondée de soi sur un argument probable, quand, par accident, elle est motivée par une préférence affective, revêt une stabilité subjective plus grande, en raison de l'engagement de tout le sujet. D'où la résistance obstinée, difficilement déracinable, de certains préjugés, voire même de certaines hypothèses nées inconsciemment d'une connivence inavouée de l'appétit. Il survient alors, qu'en pronant un point de vue, ce ne sont plus, exactement, les droits de la vérité qui sont revendiqués, mais bien plutôt l'appétit qui défend son bien ; de là le caractère quasi dramatique de certaines polémiques, qui sont, moins une confrontation d'idées qu'un affrontement d'appétits : l'enjeu étant moins la vérité que la survivance du sujet. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il arrive que l'évidence qui ravit l'assentiment de l'intelligence, attriste le sujet, comme le note si subtilement saint Thomas.¹

Ce caractère d'enracinement dans le sujet qui est propre aux vertus morales se rencontre aussi dans la prudence qui en dépend si intimement : saint Thomas explique ainsi le fait qu'elle soit moins sujette à l'oubli que la science.²

La prudence, en effet, à cause de sa dépendance des vertus morales, qui lui fournissent la fin, principe dans l'ordre pratique, est enracinée dans l'appétit élicite qui pourvoit au bien du tout. C'est pourquoi le vrai qu'elle dénonce est un bien, qui par opposition au vrai de la science, n'intéresse pas la seule faculté appréhensive, mais un bien qui concerne tout l'homme.

De plus la fin qui est au principe du discours prudentiel n'est pas la fin connue spéculativement, mais la fin possédée par l'appétit rectifié, efficacement attaché au bien humain intégral.

1. *De Ver.*, q.22, a.5, ad 3. L'appétit déréglé peut même entraîner la haine de la vérité. *Ia IIae*, q.29, a.5.

2. *IIa IIae*, q.47, a.16.

Quand saint Thomas enseigne que « ea quae magna aestimamus, magis memoriae infigimus »¹ et qu'il suggère, comme aide-mémoire d'envelopper nos souvenirs de sentiments et d'affections, n'est-ce pas parce que l'intervention de l'appétit élicite, qui dit référence au sujet total, est principe d'une stabilité subjective tout à fait caractéristique ?

3° *Le toucher, moins noble, mais plus nécessaire.* Le toucher, manifestement moins noble que la vue, est cependant plus nécessaire : « cum necesse est omne animal habere tactum, manifestum est quod solum per privationem hujus sensus, scilicet tactus, necesse est animalia mori. Hic enim sensus convertitur cum animali. »²

Ainsi en est-il, proportionnellement dans l'ordre des vertus. Bien que moins nobles que les vertus intellectuelles, les vertus morales sont plus indispensables car elles rendent l'homme bon « simpliciter » : « aliae virtutes intellectuales et prudentia, etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum ; non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quae respicit bonum, quod est objectum appetitus ».³

L'on pourrait dire que d'une certaine façon les vertus morales sont convertibles avec le sujet, du moins sur le plan de la bonté. Il s'ensuit que ces vertus sont plus essentielles à l'homme que les vertus intellectuelles.

Sans doute le mal de l'erreur qui contrarie l'intelligence spéculative dans la recherche de la vérité, est en soi un plus grand mal que le mal qui s'oppose directement au bien des vertus morales. Néanmoins l'erreur spéculative n'affectant qu'une partie de l'être, est moins profonde que le mal moral qui contamine tout le sujet.⁴

C'est pourquoi les vertus morales sont pour nous plus désirables que les vertus intellectuelles : la nature elle-même incline plus fortement vers le nécessaire, non pas vers le plus noble.⁵

Cette comparaison entre les vertus morales et le sens du toucher manifeste l'ordination des vertus morales au bien total de l'homme.

1. *Ia IIae*, q.47, a.2, ad 3.

2. *In III de Anima*, lect.18, n.869.

3. *Ia IIae*, q.61, a.1, ad 3.

4. « Et sic falsitas est pejus quid in se quam malitia moralis ut istis virtutibus moralibus praecise opponitur, quia tollit nobilior bonum in se : sed hujusmodi malitia moralis est pejus quid nobis, quia tollit nobis majora bona, quia magis necessaria et secundum quae dicimus boni simpliciter. » CAJETAN, *In IIam IIae*, q.161, a.5, n.VII.

5. « Constat quod visus est nobilior quam gustus etiam ut tactus quidam. Et facta combinatione juxta illam regulam, scilicet gustus cum caecitate, et visus cum insensibilitate gustus, constat quod est eligibilior gustus cum caecitate quam visus cum insensibilitate gustus, quia gustus est nobis magis necessarius : et tamen visus est secundum se nobilior gustu et tactu. Et sic est in proposito : quod eligibilior est bene moraliter agere cum falsitate in intellectu, quam veritas in intellectu cum malitia morali ; non quia melius in se, sed nobis. » *Ibid.*, n.VIII.

II. LES VERTUS MORALES ET LE MODE DE LA NATURE

A. La nature principe de mouvement

Le mot nature, on le sait, est susceptible de quatre acceptions :

Secundum Philos. in 5 Metaphysic. nomen naturae primo impositum est ad significandum generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cujuscumque motus. Et sic definitur natura in 2 Physic. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia iniuscujusque rei communiter essentia uniuscujusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur « natura ».¹

Le deuxième sens est celui du deuxième livre des *Physiques* : « natura est principium et causa motus et quietis ejus in quo est primo et per se et non secundum accidens ».

Si nous retenons cette signification du mot nature, à parler strictement, aucun accident ne peut être appelé nature, ni même la substance. « Nature » est ici réservé à la matière et à la forme. Mais « naturel » se dit et de la substance et de certains accidents — d'abord de la substance, puis d'un accident plus que d'un autre.

Cependant nous pouvons dire de certains accidents qu'ils qualifient le sujet « ad modum naturae » quand ils déterminent et accroissent son inclination au mouvement : tout comme l'on dit « ad modum substantiae » pour la substance et les formes accidentelles, prises abstraitement, en raison de l'indivisibilité, qui leur est commune.²

Au premier abord il semblerait que ce soit le lot de tous les habitus et de toutes les vertus : c'est le propre de toutes les vertus, en effet, d'engendrer dans le sujet une inclination stable et ferme vers un objet déterminé. Étant le fruit d'actes plus ou moins nombreux, ils créent, entre la faculté et son objet, un proportionnement, une affinité naturelle :

Cujus ratio est quia consuetudo vertitur in naturam ; unde et habitus ex consuetudine generatur, qui inclinat per modum naturae. Ex hoc autem quod aliquis habet talem naturam vel talem habitum, habet proportionem determinatam ad hoc vel illud. Requiritur autem ad quamlibet cognitionem determinata proportio cognoscentis ad cognoscibile.³

Est-ce à dire toutefois que la vertu intellectuelle puisse se prévaloir du « modus naturae » aussi proprement que la vertu morale ? Si

1. Ia, q.29, a.1, ad 4.

2. Ia IIae, q.52, a.1 ; De Virt. in communi, q.unica, a.11.

3. In II Metaph., lect.5, n.332 ; Ia IIae, q.56, a.5, c.

l'on entend par « *modus naturae* » le fait d'une détermination « *ad unum* », nous pourrions le concéder, du moins dans une certaine mesure. Par contre, si l'on entend « *modus naturae* » dans le sens d'une assimilation à la nature comme principe de mouvement, il faut réserver ce qualificatif aux vertus morales subjectées dans l'appétit. Saint Thomas le manifeste nettement chaque fois qu'il définit la vertu morale :

*dicatur moralis virtus a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem : nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum.*¹

Nous pouvons déceler la raison ultime de ce comportement différent des vertus intellectuelles et morales dans la nature même des facultés qu'elles confortent : l'intelligence, de soi, n'est pas une cause active : le vrai qui la spécifie n'exerce, en tant qu'appréhendé, qu'une motion métaphorique. Comme la forme elle-même, l'espèce intentionnelle n'est pas une cause efficiente, elle n'est que « *ratio agendi* » : « *in movendo dicitur finis movere sicut ratio movendi* ».²

Par suite la science elle-même ne saurait constituer dans le sujet qu'elle détermine une inclination active :

*scientia inquantum scientia, non dicit causam activam, sicut nec forma in quantum forma ; actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente ; sed forma in quantum huiusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso ; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute . . . Similiter etiam scientia significatur per hoc quod est aliquid in sciente, non ex hoc quod aliquid sit a sciente.*³

La volonté au contraire se définit dans la ligne de la causalité efficiente :

*comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus ; et praeterea actus voluntatis est quaedam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet.*⁴

L'on conçoit dès lors que les vertus morales, perfectionnant l'appétit dans sa ligne propre, sont essentiellement ordonnées à l'agir, à l'usage lui-même ; aussi le « *modus naturae* » leur appartient en

1. *Ia IIae*, q.58, a.1, c. ; *I Sent.*, dist.39, q.2, a.2, ad 4 ; *III Sent.*, dist.33, q.2, a.3.

2. *De Ver.*, q.22, a.12.

3. *De Ver.*, q.2, a.14.

4. *De Ver.*, q.22, a.12.

propre : « natura est principium motus, sicut dicitur in 2 Physic. Movere autem ad agendum proprium est appetitivae partis. Et ideo assimilari naturae in consentiendo rationi, est proprium virtutum quae sunt in vi appetitiva. » ¹

B. La certitude de la nature et des vertus morales

1° *Certitudo cognitionis et inclinationis.* Les considérations précédentes peuvent apporter quelque lumière sur un autre aspect des vertus morales qui les rapproche du mode de la nature.

Saint Thomas assimile la certitude des vertus morales à celle de la nature :

virtus est certior omni arte et etiam melior sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur.

Operatio autem artis est secundum rationem quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars sicut et natura.²

Affirmation assez étonnante, car le même Docteur déclare ailleurs que l'art, procédant selon des voies déterminées, imite la nature et jouit d'une détermination et d'une infaillibilité qui ne semble pas appartenir à l'ordre moral.

Videbatur enim quibusdam quod natura non agat propter aliquid, quia non deliberat. Sed Philosophus dicit quod inconveniens est hoc opinari : quia manifestum est quod ars agit propter aliquid ; et tamen manifestum est quod ars non deliberat. Nec artifex deliberat in quantum habet artem, sed in quantum deficit a certitudine artis : unde artes certissimae non deliberant, sicut scriptor non deliberat quomodo debeat formare litteras. Et illi etiam artifices qui deliberant, postquam invenerunt certum principium artis, in exequendo non deliberant : unde citharaedus, si in tangendo quamlibet chordam deliberaret, imperitissimus videretur. Ex quo patet quod non deliberare contingit alicui agenti non quia non agit propter finem, sed quia habet determinata media per quae agit.³

De plus saint Thomas enseigne que le péché arrive « ut in pluribus » dans l'ordre moral : dans l'ordre de l'art, au contraire, à cause de la détermination des procédés qui l'apparente à la nature, le péché arrive « ut in paucioribus ».

Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti ; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia hujusmodi : in voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet

1. *Ia IIae*, q.58, a.1, a.3.

2. *In II Ethic.*, lect.6, n.315 ; *III Sent.*, dist.26, q.2, a.4.

3. *Physc.*, II, c.8 ; SAINT THOMAS, lect.14, n.8.

non quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam.¹

Avant d'accorder ces textes, écartons toute équivoque au sujet de la certitude en question dans le texte des *Éthiques*. Sans refaire une enquête complète sur les sens du mot certitude, rappelons que certitude implique essentiellement la détermination de l'intelligence « ad unum » : c'est la première acception. L'objet, susceptible de produire cette fermeté (*certitudo materiae*), et l'appétit naturel et élicite, capables d'y participer, sont secondairement appelés certains ; « dicendum quod certitudo primo et principaliter est in cognitione, sed per similitudinem et participative est in operibus naturae et virtutis. »²

Quand saint Thomas parle de certitude plus grande pour les vertus morales que dans l'art, manifestement il s'agit de la certitude participée dans l'appétit élicite.

Un passage du *De Veritate* ne permet aucune hésitation à ce sujet :

virtus dicitur esse certior omni arte, certitudine inclinationis ad unum, non autem certitudine cognitionis ; virtus enim, ut dicit Tullius (2 lib. de Inventionem) inclinatur ad unum per modum cujusdam naturae : natura autem certius et directius pertingit ad suum finem quam ars ; et per hunc modum dicitur quod virtus est certior arte.³

Il faut bien distinguer la certitude « per modum inclinationis » et la certitude de la connaissance. La difficulté provient du fait que ces deux certitudes appartiennent, à des titres divers et selon des degrés différents, à la science, et à l'art, à la prudence et aux vertus morales.

En effet, pour autant que tout habitus est, dans une certaine mesure, une seconde nature, l'art, et même la science participent dans une certaine mesure de la « certitudo inclinationis » : car le rôle propre de l'habitus comme tel est de déterminer la puissance dans un sens précis : l'habitus des mathématiques, par exemple, vient déterminer, préciser l'inclination de l'intelligence capable naturellement de toute vérité qui ne déborde pas son objet propre, à savoir la quiddité abstraite des choses sensibles. Et l'habitus intellectuel engendre une telle inclination, une telle connaturalité que celui qui a été élevé, nourri dans les mathématiques, est enclin, par nature, à tout juger dans le sens de son habitus : « quidam non recipiunt quod eis dicitur, nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his qui in mathematicis sunt nutriti. »⁴

1. *De Potentia*, q.3, a.6, ad 5.

2. *III Sent.*, dist.26, q.2, a.4, ad 1.

3. *De Ver.*, q.10, a.10, ad 9.

4. *In II Metaph.*, lect.5, n.334.

De leur côté les vertus morales, encore que subjectées dans l'appétit, s'accompagnent d'une certaine évidence pratique qui fait que le tempérant voit, discerne ce qui est conforme ou non à son habitus : « sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum ; ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quae conveniunt rectae fidei et non aliis ».¹

Il demeure toutefois que la certitude « per modum inclinationis ad unum » se trouve parfaitement dans la nature, dans les vertus morales et dans la prudence, en tant que vertu enracinée dans l'appétit. Dans la science, l'art, et la prudence (envisagée comme vertu intellectuelle), si la « certitudo cognitionis » est plus forte, la certitude « per modum inclinationis » est par contre moins parfaitement réalisée. Il suffit pour le comprendre d'expliquer la raison fournie par saint Thomas au livre deuxième des Éthiques : « Virtus moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo vertitur in naturam : operatio autem artis est secundum rationem quae se habet ad diversa. »²

Quel est au juste le sens de « secundum rationem quae se habet ad diversa » ? Pour l'interpréter correctement, il est utile de confronter cet axiome avec cet autre plus extensif : « potentia est ad opposita, ad diversa, ad contraria ».³

2° *Agens per naturam et agens per intellectum et voluntatem.* Le plus souvent saint Thomas réserve ces attributs à l'intelligence et aux vertus intellectuelles, et, parmi ces dernières, la science et l'art sont spécialement dits « ad opposita ».

Néanmoins, dans de nombreux passages, il les applique à la volonté : de telle sorte que ces notes « ad opposita, ad diversa, ad contraria », caractérisent l'« agens per intellectum et per voluntatem » par opposition à l'« agens per naturam ».

Quelques précisions concernant ces deux agents sont requises pour l'intelligence du problème posé au sujet du « modus naturae » dans les vertus intellectuelles et morales.

Voici un texte capital :

Voluntas et natura secundum hoc differunt in causando quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est quia effectus assimilatur formae agentis per quam agit.

1. *IIa IIae*, q.1, a.4, ad 3 ; cf. CAJETAN *in idem*.

2. *In II Ethic.*, lect.6 n.315.

3. *In IX Metaph.*, lect.2, nn.1740-1755 ; *Sent.*, dist. 45, q.1, a.3, solutio ; *De malo*, q.6, a.1, praeterea ; *De Ver.*, q.24, a.4, praeterea (1) ; *II C. G.*, cap.66 (1) : *De malo*, q.16, a.5 ; *Ia*, q.79, a.12 ; *Ia*, q.83, a.1, c ; a.2, c ; *Ia IIae*, q.8, a.1, ad 17 ; *Ia IIae*, q.10, a.2, sed contra ; *Ia IIae*, q.14, a.6, sed contra ; *Ia IIae*, q.99, a.4, ad 3 ; *IIa IIae*, q.95, a.1 ; *IIIa*, q.3, a.5, c.

Manifestum est autem quod unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse : unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum sed sunt plures, secundum quod sunt plures rationes intellectae : unde quod voluntate agitur non est tale quale est agens, sed quale vult et intelligit illud agens. Eorum igitur voluntas principium est, quae possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quae non possunt nisi sic esse, principium est natura.¹

L'agent naturel a comme « ratio agendi » la forme naturelle absolument une ; l'agent intellectuel et volontaire a comme « ratio agendi » l'espèce intentionnelle voulue, aimée : or ces formes, n'étant pas reçues naturellement, « compositive », dans le sujet, peuvent être multiples : voilà déjà un principe de diversité.

De plus, comme le note Cajetan, l'effet est assimilé à la forme de l'agent et « ad modum per se illius in quantum est ratio agendi ».²

Comme dans l'agent naturel la forme physique est simultanément « ratio essendi » et « ratio agendi » (car il est agent « quia est »), il s'ensuit que le mode propre de la forme considérée en tant qu'être est le même que celui de la forme envisagée comme principe d'agir. Au contraire, dans l'agent intellectuel et volontaire, le principe c'est l'espèce intentionnelle voulue.

Or l'espèce appartient à deux ordres bien distincts : en tant qu'être, elle a raison d'accident qui inhère dans l'âme selon une certaine immatérialité ; en tant que représentation, elle dit relation à la chose connue et aimée. L'espèce est principe d'action selon sa fonction de représentation pratique, non pas en tant qu'accident spirituel. Et de même que les propriétés de l'espèce spéculative, prise formellement, s'identifient avec celles de la chose représentée ; ainsi les attributs propres du principe d'agir d'un agent intellectuel et volontaire, qui se retrouvent dans son effet, sont ceux de l'idée directrice dérivant de l'intellect pratique et de la volonté libre. Comme l'indique Cajetan, ces attributs sont divers : « agens enim voluntarium conatur quantum potest, ut faciat quod vult, sicut, quando, ubi et quomodo vult, ut patet ».³

Et, plus l'agent est puissant, plus aussi il est susceptible de produire des effets multiples et variés : « quantum operans est virtuosius, tanto ad plures effectus se extendit ».⁴

En outre, cette diversité n'est pas nécessairement, ni uniquement celle des choses produites, mais aussi, celle des modes de production : « Cum aliqua causa fuerit efficax ad agendum, effectus consequitur

1. *Ia*, q.41, a.2 ; *De Potentia*, q.2, a.3 ; q.10, a.3, ad 4 et 5.

2. CAJETAN, *In Ia*, q.41, a.2.

3. *Ibid.*, n.VIII.

4. *De Ver.*, q.24, a.1, ad 14.

causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. »¹

Cette note est, de soi, tout à fait propre aux agents intellectuels et volontaires. En effet, l'agent naturel peut produire des effets divers, en ce sens qu'ils participent inégalement de la perfection de l'agent : cette diversité est accidentelle, car elle n'est pas voulue pour elle-même, mais procède plutôt d'une déficience de la vertu active de l'agent : « ex debilitate virtutis activae in semine, contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quae pertinent ad modum essendi ».²

Au contraire l'agent intellectuel et volontaire peut vouloir et poursuivre cette inégalité pour elle-même. Alors que le premier tend toujours au meilleur, le second tempère et accommode sa vertu active selon la variété des effets qu'il veut produire de telle sorte qu'il peut faire parfaitement des œuvres imparfaites.

In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae : unde agens quod est maximae virtutis non potest immediate producere aliquem effectum parvum, sed producit effectum virtuti suae proportionatum . . .

In agente autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemlibet effectum qui suam non excedat virtutem : artifex enim perfectissimus potest facere opus quod faciat artifex imperfectus.³

Cette sorte de pouvoir discrétionnaire est l'apanage exclusif des agents intelligents et libres.

Sans doute les animaux, grâce à la connaissance sensible, s'élèvent au-dessus du mode déterminé de la nature inanimée qui, ne possédant que la forme naturelle, ne peut d'aucune façon se porter vers la diversité des contraires.⁴

Mais chacun des jugements divers de l'estimative est déterminé, irrévocable et entraîne nécessairement l'appétit soit à l'amour ou à la haine ; soit au désir ou à la fuite. Même si l'appétit animal n'est pas comme l'appétit naturel, déterminé à telle chose singulière, chacune d'elle cependant, peut combler successivement le désir de l'animal. De telle sorte que la vie animale est comme une succession d'engagements complets nécessaires et absolus : pas de place pour la diversité du faire ou ne pas faire ; ou encore, faire de son mieux ou négligement.⁵

1. *Ia*, q.19, a.8, c.

2. *Ibid.*

3. *III C. G.*, cap.99.

4. *Ia IIae*, q.23, a.4 ; CAJETAN, *in idem*, n.IV.

5. *Ia IIae*, q.13, a.2 ; CAJETAN, *in idem*.

Cette diversité a un peu son analogue dans le discours successif de la vue : encore que la vue ne soit pas, de sa nature, déterminée à telle couleur, chacune d'elle toutefois, sans référence à la couleur comme telle, sature successivement la puissance visuelle.¹

Cette doctrine sur l'agent intellectuel et volontaire semblerait bien indiquer que l'intelligence et la volonté sont également « ad opposita, ad diversa ».

Pourquoi alors n'en serait-il pas de même des vertus qui perfectionnent ces deux facultés ?

Dans le dessein de mieux faire saillir ce qui appartient en propre à chacune d'elles, il convient de voir comment être « ad opposita et ad diversa » convient à l'intelligence, à la science, à l'art, à la volonté, à la prudence et aux vertus morales.

3° *Comment l'intelligence, la science et l'art sont « ad opposita ».* L'intelligence, grâce à son mode spirituel de recevoir les espèces représentatives des choses, connaît, par une même science les entités opposées, soit d'opposition privative, comme la cécité par la vue ; soit d'opposition contraire comme l'amer par le doux, le noir par le blanc.

Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem autem ratio rem manifestat et ejus privationem, licet non similiter ; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem ejus privationem. Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas ; quae nihil aliud est, quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum.

Unde necessarium est, si scientia est quaedam ratio rei scitae in anima, quod eadem sit scientia contrariorum.²

Et comme l'opposition privative fonde l'opposition contraire, par le même procédé de négation, l'intelligence saisit la diversité des contraires.

Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem : sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter de aliis. Et hoc ideo quia differentiae dividentes genus sunt contrariae. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum : quia principium contrarietatis est privatio et habitus.³

Il s'ensuit que l'intelligence et la science sont « ad opposita » dans ce sens que par elles, l'homme peut faire ou ne pas faire ; faire le bien ou le mal.

Sed quia scientia est ad opposita, est enim bonorum et malorum, ideo oportet aliquid adhuc addere in quo perficiatur ratio causae ; et hoc est

1. *De Ver.*, q.11, a.1, ad 12.

2. *In IX Metaph.*, lect.2, n.1790.

3. *Ia*, q.75, a.7 ; *De Malo*, q.1, a.1, ad 2 ; *Ia*, q.48, a.1, ad 1.

voluntas quae determinate accipit unum ex duobus quae scit vel quae potest.¹

Notons que par bien et mal il ne s'agit pas encore du bien et du mal moral. De plus le mal, la privation, n'est que l'objet secondaire de l'intelligence et de la science : « quia et hoc, ut jam dictum est, est de ratione rei scitae in anima, quae est unius oppositorum secundum se, et alterius secundum accidens ».²

Ces précisions concernant la science s'appliquent aussi à l'art, plus intellectuel que la prudence.

Si enim arca quae est in mente artificis, esset forma materialis habens determinatum esse, non inclinaret, nisi secundum modum suum determinatum quem haberet ; unde non remaneret artificii liberum arbitrium facere domum vel non facere, vel facere sic, vel aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam ad aliter esse, respectu accidentium dispositionum domus ; remanet artificii libera inclinatio respectu domus faciendae vel non faciendae.³

De fait, le médecin peut, par son art, produire la santé et la maladie.⁴

Par la science et l'art, l'homme est « ad contraria » dans ce sens qu'il peut faire, de son habitus, un bon ou un mauvais usage moral. Mais ici il faut bien distinguer l'indétermination de la science et de l'art, face au bien moral du sujet, de la détermination de ces mêmes habitus vis-à-vis de leur objet spécifique. En effet, la science comme l'art lui-même sont des déterminations de l'intelligence au vrai qui est le bien propre de cette faculté. Aussi est-il impossible que ces vertus intellectuelles soient principes éliciteurs d'actes faux.

Cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, immo est contra artem ; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet semper ad bonum ut dictum est, ita et ars : et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur : quamvis bonus usus sine arte esse non possit.⁵

Remarquons à ce sujet, que les habitus intellectuels sont plus déterminés et infaillibles que l'intelligence : sans doute, cette dernière est ordonnée au vrai de telle sorte que le faux ou mieux l'erreur n'est

1. *I Sent.*, dist.45, q.1, a.3 ; *Ia*, q.14, a. 8 ; *De Ver.*, q.2, a.14.

2. *In IX Metaph.*, lect.2, n.1790.

3. *De Ver.*, q.23, a.1.

4. *In IX Metaph.*, lect.2, n.1790.

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

même pas son objet partiel : « non autem pertinet ad rationem alicujus potentiae quod deficiat in suo actu : sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat » :¹ cependant l'intelligence demeure « ad opposita », car elle peut défaillir : la science et l'art, au contraire, ne peuvent éliciter l'erreur et être au principe d'une œuvre défectueuse. Mais si tout acte qui procède de la science et de l'art est déterminément bon et vrai pour l'intelligence, il demeure toutefois qu'il ne perfectionne pas pour autant le sujet humain total : vis-à-vis du bien moral les vertus purement intellectuelles sont manifestement indifférentes au bien ou au mal. « Potest grammatica perfectissima blaphemare Deum. »²

Même à l'endroit d'un usage correct et droit, dans la ligne propre de leurs objets respectifs, la science et l'art sont d'une certaine manière « ad opposita ».

De toute évidence, comme nous venons de le voir, quand il se sert de son habitus, ni le savant ni l'artiste ne peut errer dans la ligne propre où s'exerce son expertise. Mais, comme la science et l'art ne donnent que la faculté de bien agir il arrive que le savant et l'artiste peuvent procéder à l'encontre des règles établies par leurs disciplines.

Sans doute, le vertueux peut, lui aussi, défaillir, car son habitus le laisse libre. Il faut toutefois ne pas oublier une différence capitale : les vertus morales, subjectées dans l'appétit, inclinent, de leur nature même, au bon usage ; les vertus intellectuelles, dans la mesure où elles n'impliquent pas de dépendance vis-à-vis de l'appétit, ne peuvent incliner au bon usage, même en ce qui concerne leur domaine respectif : car l'usage, comme tel, relève de l'appétit.

Et sic differentia in proposito habituum est, quod quidam habitus sunt perfectivi potentiarum absolute in ordine ad sua opera ; et hoc vocatur in littera quod dant facultatem faciendi opus bonum ; sed non perficiunt easdem potentias ut stant sub voluntate utente. Et istae sunt artes et scientiae, quarum non interest perficere usum, neque in voluntate imperante neque in potentiis exequentibus ut sic. Quidam vero habitus perficiunt potentias non solum absolute, sed etiam ut usuales, sive imperative, sive executive. Et hi sunt virtutes morales.³

4° *La volonté et l'être « ad opposita »*. À la suite de saint Jean Damascène, saint Thomas distingue deux actes dans la volonté : la « simplex voluntas » et la « voluntas ut ratio ». La première coïncide avec l'intention de la fin : la seconde, avec l'élection des moyens.

Le premier mouvement relève de la volonté considérée « ut natura quaedam », et comme la nature, la volonté agit alors d'une façon

1. *De Malo*, q.16, a.5, c.

2. CAJETAN, in *Ia IIae*, q.57, a.3.

3. CAJETAN, in *Ia IIae*, q.56, a.3, n.III.

absolue, directe et nécessaire : « nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum ».¹

Par contre, la « voluntas ut ratio » (ainsi appelée parce qu'elle est dans l'appétit, le corrélatif de la fonction proprement discursive de la raison), est sujette à l'indétermination et à la diversité : « ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit ».

Et saint Thomas, après avoir montré que la liberté est tout à fait propre aux créatures intellectuelles, distingue trois modes selon lesquels la volonté libre est susceptible de tendre au divers.

« Uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem. » En effet, si la fin est une, nécessaire, les moyens pour l'atteindre sont d'autant plus nombreux et indéterminés que la fin est plus élevée et plus universelle.

« Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali. » Cette diversité, loin d'être essentielle à la volonté libre, est plutôt l'indice d'une nature imparfaite.

Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis . . . quae consistit in hoc, quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius volebat. Et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accedit ei secundum conditionem naturae mutabilis.²

Si nous écartons les deux dernières diversités, comme étant extrinsèques et adjacentes à la volonté libre envisagée dans sa ligne formelle, seule la diversité qui résulte d'un choix entre deux biens utiles, est perfective de la volonté.

Encore faut-il remarquer que dans cette diversité que comporte le choix, l'élection survient à la volonté en vertu d'une certaine participation de la raison : « Est tamen electio actus voluntatis non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre unum alteri vel praeferre : quod quidam in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis. »³ La volonté, en effet, de soi, est aveugle : par suite son mode propre de tendre au bien est très apparenté à celui de la nature.

5° *Les vertus morales, la prudence et l'être « ad opposita ».* Les vertus morales subjectées dans l'appétit participent de ce caractère direct, absolu et déterminé qui constitue la physionomie propre de la volonté. Elles engendrent dans le sujet une inclination, une propulsion, une connaturalité au bien humain, de la force, de la justice et de la tempérance.

1. *IIa*, q.18, a.3 ; *Ia*, q.83, a.4.

2. *De Malo*, q.16, a.5.

3. *De Ver.*, q.22, a.15.

Mais cette inclination est déterminée à plusieurs titres :

a) elle exclut la diversité provenant d'un bon ou d'un mauvais usage : car l'usage est un élément essentiel aux vertus morales ;

b) elle exclut la diversité provenant du faire ou du ne pas faire : car l'omission, dans l'ordre moral, est très souvent un péché : si le médecin qui refuse de pratiquer son art reste médecin, le tempérant qui refuse de pratiquer la tempérance, perd la tempérance, ou du moins s'expose à la perdre ;

c) de soi, elle ne comporte pas intrinsèquement la diversité provenant de la multiplicité des moyens utilisés en vue de parvenir à la fin : c'est là le propre de la prudence envisagée comme vertu intellectuelle : « *virtus moralis per modum naturae intendit pervenire ad medium : sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturae, quae semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiae* ». ¹

Sous cet aspect la prudence est formellement et activement « *ad opposita, ad diversa* » et pour autant, elle s'éloigne de la nature et de l'appétit. Cette souplesse et cette indétermination est l'apanage exclusif de la créature raisonnable : l'altitude et l'amplitude du bien humain répugne, de sa nature, à la détermination naturelle des moyens de réalisation.

C'est pourquoi l'homme ne saurait, dès sa naissance, être pourvu de jugements naturels tout faits.

Alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa : et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis ; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum. Et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum qui est species specierum et manus quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria. ²

Toutefois la prudence encourt, d'une certaine façon, le « *modus naturae* », à cause de son enracinement dans l'appétit rectifié. Aussi, comme les vertus morales, elle incline à l'usage et au bon usage moral ; c'est pourquoi, loin de s'arrêter au jugement, la prudence se consomme dans l'*imperium*. ³

Par suite, en plus de la « *certitudo cognitionis* » la prudence possède, dans une certaine mesure, la « *certitudo inclinationis* », tout à fait propre aux vertus subjectées dans l'appétit.

En outre, comme la vérité pratique de la prudence se prend par sa conformité à l'appétit rectifié, la fermeté et l'infailibilité du jugement prudentiel, sont fondées sur la certitude de tendance des vertus morales.

1. *IIa IIae*, q.47, a.2, ad 3.

2. *Q. D. de Anima*, q.unica, a.8, ad 20 ; *Ia*, q.76, a.5, ad 4 ; *Ia*, q.91, a.3, ad 2.

3. *IIa IIae*, q.47, a.8 et 13.

Notons que l'infailibilité du jugement prudentiel est absolue et universelle : dès que l'intention est droite, le jugement qui s'y conforme est pratiquement vrai et absolument certain même s'il y a erreur spéculative. Par contre, si l'habitus de science spéculative ne peut être principe d'une fausse conclusion, il arrive souvent que l'homme se trompe, croyant démontrer, alors qu'il n'en est rien : il ne jouit alors que d'une apparence de certitude : « tamen frequenter in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quod non est ».¹

L'on objectera peut-être que l'inclination déterminée au bon usage est tout à fait propre aux agents naturels.

Dans son commentaire du *de Anima* d'Aristote, Cajetan, expliquant la manière d'opérer des puissances (il s'agit des facultés et des habitus intermédiaires entre la substance et l'opération) oppose nettement la détermination des agents naturels et l'indétermination des agents intellectuels et volontaires.

Cum enim potentia et actus sint conditiones rerum non accidentales, sed substantiales, consequens est quod juxta rerum in quibus sunt naturas, modificentur. Et hinc est quod potentia haec aliter in intellectu, aliter in sensu, aliter in natura, nata est exire in actum.²

Reçues dans une nature absolument déterminée, les facultés des êtres dépourvus de connaissance, à moins d'empêchements extrinsèques, inclinent infailliblement et sans retard, le sujet à des opérations déterminées.

In natura namque modificatur naturalitate, et propterea ab ipso suo intrinseco, remotis impedimentis statim exit in actum, ut patet in potentia levis respectu esse sursum : natura enim est principium ejus in quo est . . .³

Par contre, les facultés et les habitus qui perfectionnent une nature intelligente et libre, encourent une certaine indétermination positive : même dégagés de tout empêchement, les habitus, quels qu'ils soient, n'agissent, ne passent à l'acte que si la volonté les y applique.

In intellectu autem modificatur intellectualitate, et propterea non ab ipso intrinseco suo per modum naturae sed ab appetitu intellectivo qui est voluntas, deductis impedimentis, statim exit in actum : potentia enim rationalis a prohaeresi determinatur ; et ideo habitus est quo quis operatur cum vult et non cum est absolute.⁴

Et si tous les habitus, même les vertus morales et la prudence, sont au pouvoir de la volonté (*utitur quando vult*, est de la définition de tout habitus) il semble bien que le « modus naturae » leur répugne.

1. In *Boethium de Trinitate*, q.3, a.1, ad 4.

2. CAJETAN, In *De Anima Arist.*, éd. Coquelle, tom.II, p.148 ; CAJETAN, in *Iam*, q.77, a.1, n.XII.

3. CAJETAN, in *De Anima*, p.158.

4. *Ibid.*, p.159.

Manifestement, quand saint Thomas enseigne que les vertus morales et la prudence, en plus de donner la faculté de bien agir, assurent un bon usage, il n'entend pas signifier que ces habitus contraignent la volonté, ou la fixent immuablement dans le bien (ce qui se réalise toutefois pour la lumière de gloire) ; l'assimilation au mode de la nature, dans le cas des vertus morales et des vertus soumises à l'appétit, se vérifie en ceci que ces dernières, comme les facultés naturelles, comportent intrinsèquement une propension à l'usage et au bon usage.

Unde differentia consistit, quod ars ex sua ratione non inclinat voluntatem aut aliquam potentiam ut substat voluntati, ad usum grammaticae : quia nec respicit voluntatem aut potentiam sic. Moralis autem virtus ex propria ratione inclinat voluntatem ad rectum sui usum : quamvis voluntas non sequatur quandoque hujusmodi inclinationes habituum.¹

C'est pourquoi dans l'ordre moral le « peccat volens » est plus coupable que l'artiste qui commet délibérément une faute.²

La réponse aux difficultés proposées précédemment confirmera cette doctrine.

La première objection concerne le caractère indélélibéré et direct de l'art, dont les voies déterminées et certaines l'apparentent aux processus naturels.

Signalons à ce propos que les vertus morales et la prudence, quand elles sont parfaitement possédées et profondément enracinées dans l'homme, sont principe d'actes d'une certaine manière indélélibérés. La délibération, en effet, comporte deux éléments : « Perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio ; et sic potest esse in instanti in eo in quo non est dubitatio de agendis . . . Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem : et sic importat discursum quendam, unde non potest esse in instanti. »³

Au sens tout à fait strict, il y a délibération actuelle et formelle, quand la détermination du jugement et de l'élection est consécutive à une enquête, à une recherche : « nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam discursio et quodammodo mobilis consideratio ».⁴

En conséquence tout acte de vertu morale sera dit indélélibéré dans la mesure où la détermination de l'élection ne procède pas d'une enquête actuelle de la raison pratique. Et de même que l'artiste qui possède parfaitement son art s'applique à l'œuvre sans être contraint de chercher les moyens de réalisation ; ainsi le vertueux, fermement fixé dans le bien, peut, très souvent du moins, se déterminer prompte-

1. CAJETAN, in *Iam IIae*, q.56, a.3 n.IV.

2. *IIa IIae*, q.47, a.6.

3. *De Ver.*, q.29, a.8, ad 1.

4. *De Malo*, q.7, a.5, c.

ment, sans recourir toujours à la délibération actuelle du conseil : ce qui se produit surtout « in repentinis ».

Ab habitu enim est magis operatio, quanto minus est ex praemeditatione : praemanifesta enim, id est praecognita, aliquis praliget ex ratione et cogitatione sine habitu : sed repentina sunt secundum habitum. Nec hoc est intelligendum quod operatio secundum habitum virtutis possit esse omnino absque deliberatione, cum virtus sit habitus electivus ; sed quia habenti habitum jam est in ejus electione finis determinatus ; unde quando-cumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, statim eligitur, nisi ex aliqua attentiori et majori deliberatione impediatur.¹

C'est ce que Cajetan appelle un acte virtuellement délibéré : aussi met-il une parité complète entre les vertus intellectuelles d'art et les vertus morales.²

Notons aussi que plus la vertu s'affermir dans l'homme, plus aussi diminuent les hésitations de la raison pratique. Cette détermination n'offusque en rien les vertus morales, car l'élection qui leur est propre, n'est pas de sa nature attachée au discours de la raison pratique.

Bien plus, une des fonctions des habitus consiste précisément à connaturaliser le sujet à son objet, de telle manière qu'il puisse agir avec promptitude et délectation.

Habitibus virtutum indigemus ad tria. Primo ut sit uniformitas in sua operatione . . . Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur ; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquomodo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari praecedere inquisitionem de operatione ; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens . . .³

Cette promptitude à faire le bien oppose nettement le tempérant au continent. Par contre, l'homme vicieux est comme une imitation renversée du vertueux : les deux agissent avec une certaine infaillibilité, une certaine promptitude qui les rapprochent du « modus naturae ».

Ces dernières remarques renferment la solution qui peut être proposée pour résoudre une deuxième difficulté.

Il s'agit d'une infaillibilité plus grande dans les choses de l'art que dans le domaine de la morale :

In voluntariis autem videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, in quantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim naturam.⁴

1. *De Ver.*, q.24, a.12, c.

2. CAJETAN, in *Iam Ilae*, q.88, a.1, nn.V-VI.

3. *Q. D. de Virt. in communi*, q.unica, a.1, c.

4. *De Potentia*, q.3, a.6, ad 5.

Notons tout d'abord que saint Thomas, à la fin de la même réponse poursuit ainsi : « Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male. » ¹

Dans les *Sentences* ², le saint Docteur nous fournit une doctrine plus détaillée concernant la fréquence du mal dans les diverses natures. Après avoir expliqué que le mal arrive « ut in paucioribus » dans les créatures irraisonnables et chez les anges, il envisage la nature humaine, essentiellement composée, selon deux aspects bien distincts : « *vel secundum totam latitudinem speciei* » ; il concède alors que le mal arrive « ut in pluribus » car la plupart vivent selon la vie sensible qui comporte un plus grand nombre d'opérations se rapportant à des biens plus proportionnés à l'homme. « *Vel potest considerare aliquod individuum illius speciei* » : entendu dans ce second sens, ce qui convient à la nature concrète, à tel individu, arrive le plus souvent.

En effet si le sujet singulier est vertueux il poursuit « ut in pluribus » le bien moral conforme à ses dispositions ; s'il est vicieux, attaché habituellement aux biens sensibles, auxquels il s'est inféodé et comme identifié par le poids de l'amour, il se porte vers eux, avec une certaine infaillibilité.

Ainsi, de toute façon, les déterminations qui ont leur siège dans l'appétit inclinent le sujet à agir avec une certitude analogue à celle qui régit le comportement des êtres naturels.

JASMIN BOULAY.

(À suivre.)

1. *De Potentia*, q.3, a.6, ad 5.

2. *II Sent.*, dist.1, q.1, a.1, ad 3.