

Laval théologique et philosophique



Le syllogisme prudentiel

Bernard Morisset

Volume 19, Number 1, 1963

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020035ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020035ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Morisset, B. (1963). Le syllogisme prudentiel. *Laval théologique et philosophique*, 19(1), 62–92. <https://doi.org/10.7202/1020035ar>

Le syllogisme prudentiel

Le syllogisme parfaitement pratique est inséparable de la volonté, si bien que le mouvement continu de ses actes, de l'antécédent au conséquent, ne s'explique pas seulement par une relation à la volonté comme cause efficiente, mais aussi, et cette affirmation est primordiale, comme cause formelle. L'intelligence pratique, au sens rigoureux, se définit par un rapport de causalité formelle à la volonté ; la volonté est spécificatrice de l'intelligence pratique. Ainsi, l'appréhension du bien, le jugement, la vérité, en somme la représentation du bien *in actu motionis* est nécessairement liée à l'amour. La fin n'exerce sa causalité propre qu'en tant qu'aimée.

Saint Thomas a distribué les actes de la volonté, c'est-à-dire tout l'ordre de l'exercice, selon une division fondée sur la nature même de la fin. *Finis est primus in ordine intentionis, ultimus in ordine executionis.*

Tout l'ordre de l'exercice s'explique et se divise par l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution. L'ordre de l'exécution s'inaugure par la mise en œuvre des moyens qui causent l'obtention de la fin ; l'exécution est ainsi caractérisée par l'usage volontaire des facultés requises à l'exécution des moyens. L'ordre de l'intention, par opposition, sera constitué par les actes de la volonté et de l'intelligence, dans le mouvement volontaire continu qui va du premier amour jusqu'à l'usage volontaire des facultés exécutrices. Cette division est reçue par plusieurs auteurs : l'ordre de l'intention, l'ordre des actes de la volonté, jusqu'à *l'usus activus* ; l'ordre de l'exécution, l'ordre de l'usage volontaire des facultés exécutrices.¹ Cette division est justifiable, puisqu'il est normal de dénommer cet ensemble par les actes principaux.

Mais il convient de rappeler aussi une autre division qui n'est pas sans fondement chez saint Thomas. Puisque l'élection a pour objet le moyen, et qu'elle se définit comme une volition des moyens, plusieurs théologiens ont fait entrer, dans l'ordre de l'exécution, le conseil et le choix des moyens eux-mêmes.² Ainsi, l'ordre de l'intention

1. Cf. B.-H. MERKELBACH, O.P., *Summa theologiae moralis*, Desclée, 1938, t.I, p.103, n.107.

2. « Istis tribus actibus, volitione simplici, fruitione et intentione consistunt omnes actus qui in ordine intentionis versantur circa finem. Post istos actus incipit habitudo voluntatis ad media, ad quae descendit ex intentione finis, et incipit ordo executionis. Circa media autem movetur voluntas dupliciter. Uno modo ad appetendum illa, et habendum efficaciter in affectu. Alio modo respicit illa ad exsequendum, et habendum realiter in effectu. Ad habendum quidem efficaciter in affectu requiritur electio, qua determinat se voluntas efficaciter ad prosequendum aliquod medium determinate. Et quia

se termine par la volition efficace de la fin ; l'ordre de l'exécution commence avec le conseil, puisque le moyen, cause de l'obtention de la fin, doit être choisi, avant d'être exécuté. Cet ordre caractérisé par le choix du moyen est dénommé *executio in affectu*, et l'usage des facultés exécutrices, *executio in effectu*. On peut schématiser cette division de la manière suivante :

Exercitium voluntatis

<i>Ordo intentionis</i>	{	simplex volitio	
		intentio	
<i>Ordo executionis</i>	{	<i>in affectu</i>	{
			consensus
			electio
	}	<i>in effectu</i> — usus facultatum executionis	

Cette division serre de très près la réalité et elle a l'avantage d'empêcher une confusion entre l'exercice et l'exécution, et de permettre ensuite de bien délimiter le champ de la prudence. L'exercice

hic actus est praecipuus inter eos quibus voluntas respicit media, et antecedit actus executivos, agit de electione (quaest.13). Sed sicut ad simplicem volitionem finis requiritur aliquod speciale movens a quo originetur, ita ad electionem requiritur aliquod motivum, per quod immediate originetur. Et quidem primum motivum, et ratio volendi media est finis intentus : ex illius quippe amore voluntas inclinatur ad acceptanda media, quibus prosequantur illud. Sed non est sufficiens motivum ad determinandum in particulari unum medium prae alio, praesertim quando plura occurrunt, nisi fiat collatio et determinatio de convenientia uniuscujusque mediis ad talem finem. Ista autem determinatio debet fieri per consilium, quod includit inquisitionem seu collationem, et iudicium seu determinationem. Iudicium autem in appetendis praecipue datur secundum experientiam et sensum, quo placet id de quo iudicatur, et adhaeretur illi per complacentiam. Et haec adhaesio seu sensus pertinet ad voluntatem, quae se applicat ad complacendum de mediis, sicut fruitio de fine : et vocatur consensus, quia collatione ad finem sentit. Unde ad electionem tamquam motivum praecedat ex parte intellectus consilium (de quo agit quaest. 14) ; et ex parte voluntatis et complacentiae, consensus (de quo agit quaest. 15). Electio autem addit supra consensum determinationem mediis quod eligit, quia contingit interdum plura media consiliata placere ; quod pertinet ad consensum ; et postea determinari ultimate voluntatem ad unum prae alio, et in hoc perficitur electio. Post electionem, per quam voluntas movetur ad media, ut habentur in affectu, incipit moveri voluntas ad habendum media in re, et exsequendum illa. Et ad hoc sunt duo actus, scilicet usus et imperium. Ad exsequendum enim requiritur in primis directio, qua ordinatur ab intellectu quid agendum sit : quia executio debet esse rationalis et ordinata : et ad hoc deservit imperium, quod intimat quid et quo ordine agendum sit ; et praeterea requiritur applicatio voluntatis, quae aliae potentiae a voluntate non solum ordinate, sed etiam voluntarie suos actus exsequantur quatenus subdunt voluntati : et haec applicatio dicitur usus quo voluntas utitur aliis potentiis ad exsequendum. » JOANNES A S. THOMA, *Curs. Theol., Isagoge*, éd. Solesmes, 1938, t.I, p.166, — Cf. M.-B. LAVAUD, O.P., *Introduction à la Théologie de s. Thomas*, Paris, 1928, p.121 ; M.-S. GILLET, O.P., *Les Actes humains*, éd. Revue des Jeunes, 1926, p.425.

de la prudence commence avec le conseil ; or, en faisant entrer le conseil dans l'ordre de l'intention, comme l'indique la première division, on risque d'entretenir une confusion, au détriment de la doctrine concernant l'exercice de la prudence et l'exercice de vertus théologiques qui, ordonnées immédiatement à la fin, doivent nécessairement régler l'ordre qui se termine par l'intention efficace de la fin. Cette seconde division nous paraît ainsi plus acceptable que la première.

L'acte intérieur de la volonté désigne d'une façon générale l'acte de la volonté elle-même et se distribue tout le long du courant volontaire continu qui va, du premier amour de la fin, jusqu'à l'*usus activus* où débute, par application efficace, l'exécution des moyens. Après l'exécution, la *fruitio*, qui termine le mouvement de l'appétit, est elle-même un acte propre de l'appétit.

Dans un sens général, l'*acte intérieur* n'est pas autre chose que l'*acte élicité* de la volonté, et il s'oppose à l'acte extérieur volontaire qui désigne alors les actes volontaires de toutes les facultés sur lesquelles la volonté exerce son pouvoir. Dans ce sens, *acte extérieur* n'est pas autre chose que l'*acte impéré* de la volonté.

Si l'on greffe cette division sur la première, on se rendra compte que nous pouvons diviser les actes intérieurs et extérieurs de la volonté selon la fin et les moyens ou selon l'ordre de l'intention et de l'exécution. Nous pouvons compléter le schéma précédent.

Exercitium voluntatis

Ordo intentionis

Actus interior circa finem	}	simplex volitio
		volitio efficax

Ordo executionis

in affectu

Actus interior circa media	}	consensus
		electio

in effectu

actus exterior *usus activus*

Ordo adeptionis

L'acte d'intention ou *volitio efficax*, étant le principe efficace de tous les autres, tous les actes subséquents, ceux de la volonté, comme ceux des autres facultés, dépendent de lui et trouvent en lui leur origine. Il arrive ainsi que l'on désigne par acte intérieur uniquement l'acte d'intention qui porte sur la fin, l'acte le plus intérieur à la volonté, l'acte impérant par excellence.¹ Dans ce cas, tous les actes qui suivent

1. Cf. *Ia IIae*, q.111, a.2, c.

l'acte d'intention peuvent être appelés actes extérieurs ou actes impérés, même ceux qui procèdent immédiatement de la volonté, comme le *consensus* et l'élection.

Les actes extérieurs ont pour objet les moyens ; ils sont, par leur objet, autant de moyens, ou de réaliser l'amour efficace de Dieu et du prochain, ou d'obtenir le bien de la justice, de la force et de la tempérance voulus efficacement. La prudence dirige, par son conseil, par le jugement de la conscience, et surtout par le jugement ultime de l'élection, l'élection des actes extérieurs, rendue parfaite grâce aux vertus morales inscrites dans la volonté. Elle règle enfin l'*imperium*, l'acte le plus efficace de l'intelligence, inséparable de l'exécution vertueuse des actes extérieurs. La prudence ainsi, enracinée dans l'amour efficace des fins, dirige dans le contexte des circonstances l'ordre de l'élection vertueuse des moyens et, par l'*imperium*, l'exécution vertueuse des actes extérieurs.

I. LA SYNDÉRÈSE, RÈGLE DE L'ORDRE DE L'INTENTION

La syndérèse est règle d'agir ; les propositions auxquelles elle fait adhérer sont essentiellement ordonnées à diriger la volonté dans les premiers actes de sa vie. Elle propose comme objets les biens qui, de leur nature, sont pour l'homme des fins. Les premiers actes par lesquels l'homme doit s'unir au bien sont ainsi des actes dont les objets sont des fins, c'est-à-dire des actes d'intention. La syndérèse est règle d'agir dans l'ordre de l'intention.

Mais puisqu'elle n'adhère qu'à des propositions où le bien humain est manifesté encore *in universali*, elle ne peut être règle immédiate et tout à fait prochaine de la volonté ; la règle tout à fait prochaine doit être un jugement affectif.¹ Les propositions de la syndérèse sont ainsi beaucoup plus des jugements d'adhésion que des jugements de proposition actuelle du bien. Elles manifestent plus la nécessité du bien que le charme séducteur de la fin, mis spécialement en lumière lorsque, par le jugement affectif, la fin est proposée *in ipso actu motionis finis*. Les propositions de la syndérèse sont, à vrai dire, encore des jugements de science et non des jugements indicateurs de l'attrait actuel du bien.

Habitus des premiers principes, ses propositions sont d'abord des propositions très communes, fondées à la fois sur l'universalité du bien, et sur l'universalité correspondante de l'inclination naturelle de l'homme vers le bien. *Bonum est faciendum*. Mais puisque les

1. « *Judicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit : quia ad synderesim pertinet universale judicium, secundum universalis juris principia ; semper enim de conclusionibus per principia judicatur ; unde in scientia resolutoria judicandi ars dicitur ; sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis.* » *In II Sent.*, d.24, a.2, a.3, ad 4.

objets de l'amour humain ne peuvent être que Dieu et les créatures, la syndérèse permet aussi de désarticuler ce premier principe tout à fait commun, en une multiplicité de règles plus déterminées, plus déterminément liées aux objets précis de l'amour humain, selon les inclinations particulières vers des biens particuliers. La syndérèse ne s'étend pas seulement, comme *habitus* des principes, aux principes communs, mais aux principes propres à chacune des inclinations particulières de l'homme vers le bien.

La syndérèse est la loi de l'intelligence dans sa fonction régulatrice de l'agir, *dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis*.¹ Il y a, chez l'homme, différents degrés d'être et différentes inclinations afférentes à ces degrés d'être. À chacune de ces inclinations, explique saint Thomas, correspondent des préceptes de plus en plus distincts.

Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali « quae natura omnia animalia docuit », ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria ; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.²

Lorsqu'il ordonne ainsi la pluralité des préceptes de la loi naturelle, saint Thomas manifeste du même coup l'extension de la syndérèse. Contenant les préceptes de la loi naturelle, la syndérèse propose l'ensemble des fins vers lesquelles l'homme doit tendre dans l'ordre moral. *Bonum faciendum, relate ad Deum, relate ad creaturas ; bonum justitiae, fortitudinis, temperantiae est faciendum*.³

1. *Ia IIae*, q.94, a.1, ad 2. — Cf. *Q. D. De Ver.*, q.16, a.1.

2. *Ia IIae*, q.94, a.2, c. — Cf. *In IV Sent.*, d.33, q.1, a.1.

3. « Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali. » *Ia IIae*, q.94, a.3, c.

La syndérèse, encore, peut aller plus loin dans ses déterminations ; son adhésion aux propositions premières s'enracine dans une connaissance commune de la nature humaine. Elle ne peut pas alors ne pas inclure dans ses propositions, une proposition où le sujet soit de quelque façon engagé. Dès que l'on saisit que l'homme tend par nature vers les biens vertueux, on ne peut pas ne pas retourner vers soi ces propositions inéluctables et se déclarer à soi la nécessité impérieuse du bien : *Bonum est mihi faciendum*. Tout le processus de la syndérèse doit se terminer à ce jugement, où le sujet lui-même, en tant que nature, est engagé dans la proposition nécessaire. Ainsi en est-il de l'homme, au début de sa vie proprement humaine, lorsqu'il s'éveille à la vie raisonnable et connaît l'obligation de s'ordonner lui-même aux fins présentes à sa conscience dans les décrets de la syndérèse. *Incipit deliberare de se ipso*.¹

Cependant, qu'il s'agisse de la proposition la plus commune, d'une proposition relative au bien d'une inclination particulière, ou encore d'une proposition dans laquelle le sujet est engagé, ces trois sortes de jugement possèdent les caractéristiques qui accompagnent les jugements dont la vérité est spéculative. L'intelligence, dans son adhésion, se conforme à ce qui est. L'homme est, par nature, et sans restriction incliné au bien vertueux. La connexion du sujet et du prédicat est nécessaire et évidente. La vérité est spéculative. Ces jugements sont des jugements nécessaires et universels. Ce point est capital, il importe d'y insister.

Ces jugements sont des jugements universels de l'ordre pratique. Qu'est-ce que comporte en effet, le jugement très commun, *bonum est mihi faciendum* ? Il est fondé à la fois sur la nature même du bien qui est fin et sur la nature même de l'homme incliné au bien. Si le bien est fin et fin de la nature humaine, il s'ensuit qu'il doit être recherché ; autrement, la nature elle-même serait frustrée dans son inclination la plus profonde. C'est la nécessité de la fin elle-même qui est exprimée dans la composition du sujet et du prédicat commun de l'agir, *bonum mihi faciendum*.

Si le bien est une fin nécessaire, il s'ensuit que cette fin est universelle, c'est-à-dire que sans aucune restriction elle doit être au principe de tout l'agir humain. Le bien vertueux est ainsi fin *simpliciter*, non pas dans un genre donné, mais fin dans tout le genre des actions humaines. La proposition, *bonum est mihi faciendum* contient donc indéniablement à la fois les deux qualifications du bien vertueux comme tel, fin nécessaire et fin universelle, si bien

1. *Ia IIae*, q.89, a.6 — « Licet praecepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud *Math.* : *Primum quaerite regnum Dei*. Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione ; sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium ultimi finis sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum. » *Q. D. De Malo*, q.7, a.10, ad 9.

qu'elle peut s'exprimer plus déterminément par des propositions comme celles-ci : *Omne bonum est faciendum* ou *Bonum est faciendum in omnibus actibus humanis*. Ce principe très commun manifestant déjà, avec évidence et certitude, la nécessité et l'universalité de la fin qui est le bien vertueux, se désarticule en une multiplicité de règles plus déterminées, liées aux objets déterminés de l'amour humain. L'amour humain se termine aux choses, *bonum est in rebus*.

Dieu et les créatures sont les objets déterminés de l'amour humain. Sans doute il ne revient pas à la syndérèse de déterminer la nature de Dieu et celle des créatures. C'est le rôle de la métaphysique en effet d'établir la nature finie de l'être créé et la nécessité de poser, pour expliquer son existence, l'existence elle-même d'un être transcendant, cause efficiente et finale de tout l'ordre créé. La syndérèse est ainsi nécessairement dépendante de la métaphysique. Étant posée l'existence d'un être transcendant, cause efficiente et cause finale, il revient cependant à la syndérèse de découvrir comment doit se comporter l'homme, dans son agir, vis-à-vis de cet être et vis-à-vis des créatures. Le premier principe se trouve dès lors à recevoir une première détermination : *bonum est faciendum in omnibus actibus qui sunt aut circa Deum aut circa creaturas. Deus est finis, ergo est amandus et colendus ut finis, creatura quaerenda est ut medium ad finem*.

La syndérèse se termine alors à cette détermination rigoureuse du comportement humain à l'égard des objets déterminés de l'amour humain. Une fois connues la nature de Dieu et celle des créatures, l'intelligence saisit sans discours où se trouve déterminément le bien humain. Dieu est fin, la créature doit se soumettre et rechercher Dieu comme fin ultime, et en faisant usage des créatures comme d'un moyen ordonné à la fin. Les biens humains, comme termes des inclinations naturelles de l'homme, lui apparaissent alors distribués selon ses objets d'amour. À l'égard de Dieu comme fin, l'intelligence saisit comme un bien nécessaire sa recherche comme fin ultime. *Deus est amandus et colendus ut finis*. À l'égard des créatures dont le bon usage peut amener à la fois le bien de l'homme comme membre de la société et comme individu, elle saisit comme des biens nécessaires le bien de la justice, de la force et de la tempérance. *Bonum justitiae, fortitudinis et temperantiae est faciendum*. Tous ces biens, l'intelligence en saisit la nécessité, non seulement comme termes des inclinations naturelles de l'homme, mais aussi elle saisit la nécessité qui les relie les uns aux autres. La fin ultime règle l'agir humain dans les rapports de l'homme à Dieu ; les fins intermédiaires règlent l'agir humain dans l'usage des créatures. Tous ces biens sont liés l'un à l'autre et forment un tout qui doit être accepté pratiquement dans son ensemble. Il est en effet impossible de reconnaître Dieu comme fin ultime, sans en même temps reconnaître la créature comme moyen ; il est donc impossible de se tourner vers Dieu comme fin, sans rechercher du

même coup le bon usage des créatures en se tournant vers les fins intermédiaires.

La syndérèse manifeste, d'abord d'une façon commune, ensuite en dépendance d'une science supérieure, d'une façon plus déterminée, l'ensemble des fins qui constituent l'ordre moral. Mais son rôle ne se borne pas à faire connaître quels sont les biens humains. Elle manifeste encore leur nécessité, leur universalité et même la nécessité qui les lie les uns aux autres. Et puisque la fin comme telle est l'objet de l'acte d'intention, la syndérèse, en manifestant l'ordre nécessaire des fins morales comme biens humains à rechercher, est ainsi la règle dans l'ordre de l'intention.

Sans doute, nous venons de décrire le processus parfait de la syndérèse qui, du plus commun au plus particulier, arrive, sans fléchir, à la parfaite vérité spéculative. Il serait inexact d'affirmer cependant que l'enfant, par exemple, laissé aux seules vertus de son intelligence, peut atteindre cette évidence et cette certitude. Mais l'enfant, dans son milieu naturel, aussi longtemps qu'ils n'a pas atteint l'âge de discrétion, est encore *aliquid parentum*.¹ La lumière qui n'existe pas chez lui,² doit exister chez ceux qui sont appelés à préparer, par leur enseignement et leurs exemples, les premiers actes humains des jeunes volontés. C'est à eux que revient le devoir de faciliter le processus de la syndérèse et de faire éclore ses premiers décrets. Quoiqu'il en soit des erreurs invincibles possibles chez l'enfant ou même chez l'adulte, il reste que les principes communs et même certains principes propres sont connaissables de soi, et de fait connus par tous, si bien qu'au moins la nécessité du bien humain dans toute son universalité sera inévitablement manifeste. Indéterminé ou déterminé, l'homme, au début de sa vie humaine, ou à chaque fois qu'il aura péché gravement, sera toujours en face d'un décret impérieux de la syndérèse, lui manifestant la nécessité et l'universalité du bien vertueux humain. Choisir le bien humain dans toute son universalité, choisir Dieu tel qu'on le connaît, comme fin ultime, voilà ce qui en pratique concourt à la parfaite rectification de la volonté.

Il nous revient maintenant d'expliquer ce décret de la syndérèse : *Deus est amandus ut finis ultimus*, Dieu doit être aimé comme fin ultime *simpliciter*. La fin ultime *simpliciter* est principe universel *in omni genere*. Cela exige dès lors, nous l'avons insinué déjà, que la créature soit reconnue pratiquement comme moyen, et moyen ordonné à la fin ultime. La recherche de Dieu, comme fin ultime *simpliciter*, exige nécessairement une recherche ordonnée de la créature, le bon usage de la créature. Les fins intermédiaires qui règlent l'usage

1. *Ila Ilae*, q.57, a.4. — cf. *In VIII Ethic.*, lect.12, n.1003 (Marietti) ; *Ia Ilae*, q.87, a.8, ad 1 ; q.100, a.5, ad 4.

2. « Puer non potest uti habitu intellectus, vel lege naturali, quae ei habitualiter inest, propter defectum aetatis. » *Ia Ilae*, q.94, a.1, ad 4.

de la créature sont donc ainsi liées à la fin ultime comme moyens (non pas purs moyens) absolument nécessaires à la fin ultime. La rigueur qui lie ces fins entre elles est telle qu'on ne peut pas aimer Dieu comme fin ultime *simpliciter* sans aimer les fins intermédiaires, et que le rejet de Dieu comme fin ultime implique nécessairement la destruction de cet ordre et le choix de la créature comme fin.

Fin ultime et fins intermédiaires sont en même temps, à cause de leur nécessité et de leur subordination, principes universels d'opération. C'est là la première exigence de la fin ultime *simpliciter* comme telle ; elle appelle rigoureusement la subordination aux fins intermédiaires qui, comme principes dans leur ordre, assurent le bon usage de la créature. Il y a autre chose. L'universalité de la fin ultime *simpliciter* exige que son emprise s'étende, non pas à un acte, non pas à quelques actes, mais aux actes de toute la vie, sans restriction de temps et de lieu ; l'universalité de la fin exige cette emprise parfaite qui transcende toute circonstance et appelle une subordination totale du sujet et de toutes ses opérations, en toute matière morale.¹

L'universalité de la fin ultime *simpliciter*, et selon sa nature, exige la subordination totale de la volonté comme principe efficient universel de tous les actes humains de toute la vie. Voici bien ce qu'en définitive manifestent les décrets impérieux de la syndérèse. La parfaite saisie du principe, *Deus est amandus ut finis ultimus* comporte cette connaissance de l'universalité de la fin, universalité telle que la subordination de la volonté à Dieu demeure inséparable de la subordination aux fins intermédiaires, l'une et l'autre transcendant toute circonstance et appelant une emprise parfaite sur toute la vie. La syndérèse, en manifestant, comme règle, l'universalité nécessaire de la fin ultime *simpliciter*, exige un amour et une intention efficace des fins. Il n'y a qu'une manière de se soumettre aux décrets de la syndérèse, c'est de poser un acte d'intention efficace des fins.

Cependant la syndérèse ne peut pas être règle prochaine de la volonté. Le bien qu'elle manifeste n'est pas le bien *conueniens subjecto in ipso actu motionis*. La règle immédiate de la volonté est un jugement affectif qui dépend des dispositions de l'appétit. Et puisque nous parlons du vertueux qui a atteint la stabilité propre à la vertu morale, c'est donc à la vertu morale, disposition du sujet, qu'il appartient d'accorder le jugement affectif au dictamen de la syndérèse et de préparer ainsi son propre exercice, dans la position d'un acte d'intention efficace, exigé par l'universalité même de la fin. Dieu, en effet, ne peut apparaître pratiquement, selon ce qu'il est, comme la fin ultime et le bien ultime du sujet, sans que le sujet

1. « Secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est finis ultimus. » *Ia IIae*, q.1, a.6, c. — « Sicut Deus, propter hoc quod est primum efficiens, agit in omni agente, ita, propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. » *Q. D. De Ver.*, q.22, a.2, c. — Cf. *III Cont. Gent.*, c.17.

lui-même soit déjà, pour ainsi dire, *connaturalisé* à la fin. L'axiome connu, *Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei*, exprime une vérité qui se rencontre à tous les stades du raisonnement parfaitement pratique.

II. LE RÔLE DE LA MORALE DANS L'ORDRE DE L'INTENTION

Le jugement affectif, immédiatement régulateur de l'appétit, dépend à la fois des décrets de la syndérèse et de la vertu morale. La perfection du jugement est le résultat de la double influence de la syndérèse et des dispositions parfaites du sujet.

La syndérèse, dans ses décrets impérieux fondés sur la nature du bien et la nature humaine, manifeste les fins comme termes nécessaires à atteindre. Elle ne peut manifester cette nécessité, sans manifester en même temps la nécessité *in universali* de prendre, selon les circonstances, les moyens qui, dans le futur, seront jugés aptes à l'obtention des fins ; l'universalité même des fins l'exige. Or, tout ce que manifeste la syndérèse à propos des fins humaines déterminées n'est pas autre chose que l'objet précis d'un acte d'intention efficace. L'acte d'intention efficace en effet a pour objet la fin comme terme, *finis assequibilis per media proportionata*. L'impératif de la syndérèse impose donc à la volonté l'obligation de se soumettre à son décret, et il n'y a qu'une manière de s'y soumettre, c'est de poser un acte d'intention efficace de la fin ultime et des fins intermédiaires en les recherchant comme termes à atteindre par les moyens, jugés en temps et lieu et selon toutes les circonstances, comme proportionnés et adéquats. Précisément, il revient à la vertu morale d'accorder ainsi la volonté aux décrets de la syndérèse en l'inclinant efficacement à produire l'acte d'intention efficace à l'égard des fins humaines.

Mais le rôle de la vertu morale n'est pas seulement un rôle de causalité efficiente. Puisque le jugement immédiatement régulateur de la volonté n'est pas celui de la syndérèse, mais un jugement qui dépend des dispositions du sujet singulier, la vertu morale ne peut exercer sa causalité efficiente, sans toucher antérieurement et intrinsèquement l'intelligence pratique elle-même dans la représentation du bien et des fins *in actu motionis*. Son rôle de causalité efficiente dépend de son rôle de causalité formelle. Pour que les fins apparaissent comme les fins nécessaires et ultimes du sujet, dans l'exercice actuel de leur attrait, et comme des fins à rechercher *hic et nunc* dans toute leur universalité, il faut qu'elles soient liées dans leur représentation aux dispositions singulières du sujet et à l'amour qui, déjà, a connaturalisé la volonté aux fins.

Nous n'avons pas précisément, ici, à étudier le cas du premier acte humain où l'homme, arrivé à l'âge de discrétion, doit vouloir

Dieu efficacement comme sa fin ultime.¹ À cet âge, au moins quant aux vertus acquises, l'homme ne peut pas être pleinement vertueux. Si les bonnes dispositions du sujet sont requises à cette représentation du bien *ut finis in actu motionis*, et si l'homme à l'âge de discrétion ne les a pas, comment pourra-t-il poser l'acte requis par la syndérèse elle-même ?

Il y a des degrés dans l'efficacité de l'intention et, pour se soumettre seulement à ce que requiert par définition l'intention efficace, la vertu parfaite n'est pas requise.² S'il en était autrement, même dans un ordre naturel, le pécheur n'aurait jamais pu revenir à Dieu. Et d'ailleurs, si à cet âge l'enfant en est à son premier acte formellement humain, il n'en est pas à son premier acte *simpliciter*, ni même à son premier acte bon. Les dispositions vertueuses acquises à la naissance ont pu au moins matériellement se développer, et il possède toujours l'inclination naturelle au bien vertueux : inclination naturelle et dispositions vertueuses suffisent à la représentation des fins comme le bien universel du sujet et à déclencher l'intention efficace.³

Mais ce qui nous intéresse ici spécialement, c'est le comportement de l'homme chez qui une longue expérience vertueuse, une expérience savourée de la vertu, a presque fixé la volonté dans l'amour du bien. Chez lui, la représentation du bien est nécessairement liée à des dispositions parfaites et à un amour délectable de la vertu. Chez lui, il y a certainement un jugement affectif parfaitement accordé aux jugements de la syndérèse, et il y a intention efficace des fins. Ce n'est pas là un jugement d'adhésion semblable aux jugements nécessaires de science ; c'est un jugement d'adhésion, indifférent, et de proposition actuelle. Il faut donc bien distinguer ce jugement affectif et les jugements de la syndérèse. Ce dernier dépend d'une vertu intellectuelle, le premier

1. *Ia IIae*, q.89, a.6 ; *Q. D. De Ver.*, q.28, a.3, ad 4 ; *In II Sent.*, d.42, q.1, a.5, ad 7 ; *Q. D. De Malo*, q.7, a.10, ad 8 et 9.

2. « Sic igitur primo homines operantur justa et temperata, non eodem modo quo justi et temperati utuntur, et ex talibus operationibus causatur habitus. » *In II Ethic.*, lect.4, n.285. — Cf. *Ia IIae*, q.65, a.4, c. ; *Q. D. De Ver.*, q.24, a.12, ad 20 ; *De Malo*, q.2, a.4, ad 11 ; *De Virt. in comm.*, a.9, ad 13.

3. « Homo ex sensibus accipit, et disponitur ad excitandum se praecognitione intellectiva, et in hac paulatim procedit, ita ut primo intelligat confuse, et non cum discretione, et sufficienti dictamine ad libere se movendum, sed tamen saltem imperfecte intelligit, et se disponit ut crescente majore claritate, et apertione sensuum tandem prorumpat in actum liberum, et deliberatum se movendo. Et quia Deus movet creaturas intellectuales juxta earum modum, et exigentiam, inde fit quod pro primo actu, qui est primus simpliciter, ipse solus moveat, quia non est aliud agens a quo actuetur intellectus, ut formet sibi dictamen, sed tunc ille actus in nobis est valde imperfectus, et nondum ad libertatem sufficiens. Quando vero format dictamen secundum usum rationis, et discretionis, tunc jam habet, et praesupponit in se dispositiones ante usum rationis acquisitas, et motiones in se factas, quibus actuatus potest in liberum dictamen prorumpere. Et quia illae motiones possunt esse malae, potest juxta illas formari dictamen, nec Deus tenetur illud avertere, quia jam non solus operatur illud, sed juxta causae creatae dispositionem. » JOANNES A S. THOMA, *Curs. Theol.*, t.IV, d.23, a.2, n.27. — Cf. CAJETAN, *In Iam IIae*, q.89, a.6, n.11.

dépend de la vertu morale. La vertu morale n'incline pas l'intelligence *efficienter*, à éliciter ce jugement. Cependant, subjectée dans la volonté, la vertu morale permet à l'intelligence de se représenter le bien comme le bien du sujet, de connaître son attrait comme fin et dans l'acte même de sa motion séductrice, de le proposer comme le terme universel de son inclination.

Ces deux jugements s'imitent matériellement peut-être, puisque le jugement affectif est parfaitement accordé aux décrets de la syndérèse, mais ils se distinguent spécifiquement. L'un, *Deus et fines intermedii sunt amandi mihi ut termini*, reste une *recta aestimatio de finibus in universali* ; l'autre, *Deus et fines intermedii sunt mihi hic et nunc amandi*, est une *recta aestimatio de finibus in particulari*.

Cette doctrine n'est pas étrangère à saint Thomas. Le Docteur Angélique reconnaît que la vertu morale a pour rôle de parfaire deux actes de la volonté : l'acte d'intention des fins et l'acte d'élection des moyens. Il reconnaît que la vertu morale est ainsi inséparable et de la syndérèse et de la prudence.

Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur. Primo, ut sit debita intentio finis ; et hoc fit per virtutem moralem, quae vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus. Secundo, ut homo recte accipiat ea quae sunt ad finem ; et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, iudicantem et praecipientem ; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes sibi annexas. Unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu¹.

La vertu morale parfait l'intention et, dans cet ordre, elle est inséparable déjà de la syndérèse, intelligence des premiers principes qui sont, dans l'ordre pratique, les fins. L'une incline la volonté à poser l'acte d'intention efficace, l'autre incline l'intelligence à connaître sans discours les fins elles-mêmes. Cette première *recta aestimatio de fine*, attribuable à la syndérèse, est inséparable des intentions efficaces. Mais il faut reconnaître aussi l'existence d'un autre jugement des fins et qui, lui, n'est plus attribuable uniquement à la syndérèse, mais de quelque façon à la vertu morale elle-même. Il s'agit du jugement immédiatement principe de l'intention vertueuse des fins et principe aussi de l'exercice de la prudence. Voici un texte de saint Thomas :

Est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et iudicium de principiis ex quibus ratio illa procedit ; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere aestimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines ; ex his enim sumitur ratio agendorum. — De fine autem habet

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

aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis ; quia, ut Philosophus dicit in II *Ethic.* (cap. V), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei ; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem ; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium ; et est simile de gustu infecto et sano.¹

La syndérèse doit exister, mais elle ne suffit pas. Il faut un autre jugement, parfaitement pratique, enraciné dans la disposition de l'appétit, pour que le bien manifesté par la syndérèse apparaisse comme désirable, *videtur subjecto appetibile ut finis* ; c'est la *recta aestimatio practica in singulari de fine*. La vertu morale, avant donc de participer comme cause efficiente à l'élicitation de l'acte d'intention efficace de la fin, participe comme cause formelle, grâce à une nouvelle représentation de l'intelligence, à la formation d'un jugement affectif parfaitement pratique, immédiatement régulateur de la volonté.

Il faut donc distinguer chez le vertueux : 1° le jugement de la syndérèse, *recta aestimatio de fine in universali* ; 2° le jugement affectif dépendant à la fois de la syndérèse et de la vertu morale, *recta aestimatio de fine in singulari* ; 3° l'acte d'intention efficace des fins.

Ces deux rectifications de l'intelligence se ressemblent et se distinguent. Elles se ressemblent comme connaissances pratiques toutes les deux ; elles sont essentiellement ordonnées à diriger la volonté. Elles se ressemblent encore quant à la matière, puisqu'elles tendent à diriger les mêmes actes, c'est-à-dire l'acte d'intention des fins ; l'une et l'autre proposent les fins comme principe universel d'opération. En ce sens l'une et l'autre sont des jugements universels, de l'universalité propre à la fin, *universalitas in movendo*. Nous sommes ici en face d'un cas tout à fait particulier à la science pratique ; il s'agit de jugements dont les objets particuliers sont aussi universels, en tant que cause finale. *Deus et tale bonum virtutis in omnibus est assequendus ut causa finalis*. En ce sens ces deux jugements sont des jugements universels. Ils proposent les fins déterminées de l'homme comme principes et termes perfectifs de l'appétit.

Ils se distinguent en ce que l'une, la connaissance de la syndérèse, est une connaissance universelle ; l'autre, la connaissance du jugement affectif, est une connaissance singulière. La première propose le bien, cause universelle d'agir comme conforme à la nature humaine ; l'autre, propose le bien comme conforme au sujet. Dans le premier cas, Dieu *secundum suam naturam* est jugé comme le bien de l'homme *secundam suam naturam* ; dans le second, Dieu *in singulari* est jugé comme le bien *singulier-universel* du sujet singulier. Ce n'est pas là une connaissance singulière parfaite de Dieu ; *in*

1. Q. D. De Virt. Card., a.2, c.

statu viae, la tentation grave est toujours possible.¹ Mais, puisque l'amour se termine aux choses *in singulari*, et que l'amour est nécessairement à l'origine de cette connaissance affective de Dieu, nous pouvons appeler cette connaissance une connaissance singulière de Dieu. La connaissance affective de Dieu est la plus parfaite connaissance singulière de Dieu que nous puissions avoir sur la terre, jugement dès lors singulier qui propose Dieu connu affectivement comme le bien *singulier-universel* du sujet.

Il y a donc lieu de distinguer la connaissance pratique universelle qui propose déterminément un bien comme cause universelle d'opération, et la connaissance affective singulière qui propose déterminément le même bien aussi comme cause universelle d'opération. Le jugement affectif de l'ordre de l'intention est ainsi une connaissance parfaitement pratique, une connaissance singulière proposant un bien déterminé comme le bien du sujet et le principe universel de toutes ses opérations.

Ces rectifications de l'intelligence se distinguent encore. L'une est un jugement nécessaire, l'autre un jugement indifférent. Cette indifférence est d'autant moins accentuée que la vertu, principe formel du jugement, est plus parfaite. Cette indifférence, chez l'*homo viator*, ne peut jamais disparaître, mais, en autant que sa diminution peut s'opposer à la liberté de contrariété, loin d'être une imperfection, elle est un achèvement. La vigueur et l'efficacité même de la vertu permettent d'assurer une plus parfaite conformité à la syndérèse et le choix presque infaillible du véritable bien.² La diminution de l'indifférence est une qualité perfective du jugement affectif, immédiatement régulateur de l'intention vertueuse.

1. « Tunc enim tentationes dicuntur graves quando ita vehementer proponitur objectum malum, quod non sinit apparere bonum honestum ut moveat voluntatem, juxta illud Ps. IX : *Auferentur judicia tua a facie ejus*. Unde sequitur quod debilitat affectum voluntatis erga bonum honestum, quod necessario dependet a propositione objecti honesti. Unde non manet principium intrinsecum posita gravi tentatione per quod possit illa superari, et consequenter oportet quod ab extrinseco sibi detur ; tum proponendo efficacius objectum contra objectum tentationis ; tum confortando affectum voluntatis ut firmiter perseveret. » JOANNES A S. THOMA, *Curs. Theol.* t.IV, d.19, a.4, n.14. — L'inamissibilité de la béatitude finale s'explique, en dernière analyse, par cette connaissance singulière parfaite de Dieu. *Ia IIae*, q. 5, a.4 ; *Ia*, q.64, a. 2 ; q.94, a.1.

2. Cette infaillibilité est l'effet de la certitude d'inclination. *Ia IIae*, q.58, a.1, ad 3 ; *Q. D. De Ver.*, q.10, a.10, ad 9 ; *IIa IIae*, q.1, a.4, ad 3 ; *In II Ethic.*, lect.11 n.315. — À propos de la prudence, Cajetan distinguera très judicieusement deux sortes de certitude : l'une de connaissance, l'autre d'inclination comparable à la nature. « Certitudo prudentiae est duplex. Quaedam in sola cognitione consistens, et haec in universali quidem est eadem cum certitudine scientiae moralis, cujus universale est verum ut in pluribus. In particulari autem non excedit certitudinem opinionis, cum de futuris concludit aut absentibus. Et haec non est propria prudentiae. Quaedam autem est certitudo practicae veritatis, quae consistit in confesse se habere appetitui recto. Et haec est propria prudentiae, quae non in sola ratione consistit. Et talis certitudo semper adest prudentiae, etiam respectu singularium absentium et futurorum. » *In IIam IIae*, q.47, a.3, ad 1.

Enfin, il convient encore de le rappeler, ces deux jugements, l'un fondé sur la connaissance des natures, l'autre exprimant sans doute une vérité de nature, mais précisément enraciné dans l'amour et exprimant cette convenance dans un rapport direct au sujet, ces deux jugements se distinguent quant à la vérité ; l'un est vrai de vérité spéculative, l'autre est vrai de vérité pratique. L'existence et la vérité du jugement pratique affectif dépend de la vertu morale. La conformité est d'abord une conformité à l'appétit parfait.

Chez le vertueux, le jugement affectif, parfaitement accordé à la syndérèse, est à la fois vrai spéculativement et vrai pratiquement. Il y a parfaite continuité entre les deux jugements, mais cette continuité est assurée par la vertu morale elle-même. Cette qualité du jugement affectif, vrai pratiquement, est si importante, qu'il importe de noter que le jugement qui s'y oppose directement est un jugement affectif faux pratiquement ; l'un et l'autre se détruisent, mais le jugement affectif faux laisse ordinairement subsister un jugement dont la vérité est spéculative, voire celui de la science morale.

Le rôle de la vertu morale, en tant que disposition du sujet singulier, est donc d'accorder la volonté au décret de la syndérèse. Comme cause formelle, et dans l'ordre même de la représentation, elle aide l'intelligence à la formation du jugement affectif universel, immédiatement régulateur de l'intention ; comme cause efficiente, elle incline la volonté à l'élicitation de l'intention efficace des fins, seule manière pour la volonté de correspondre adéquatement aux décrets de la syndérèse.

III. L'INTENTION EFFICACE DES BIENS HUMAINS

Si la syndérèse propose Dieu comme fin ultime *simpliciter* et si ses exigences, fondées sur la nature même de la fin *simpliciter*, cause absolument universelle, entraînent la nécessité également irrévocable des fins intermédiaires, il suit que seule l'intention efficace de la fin ultime et des fins intermédiaires peut accorder adéquatement la volonté aux prescriptions de la syndérèse. La syndérèse propose les fins comme termes perfectifs de l'appétit ; la fin comme terme perfectif de l'appétit inclut virtuellement les moyens, cause efficiente de l'obtention de la fin. Or, c'est là l'objet précis de l'intention efficace, la volition de la fin comme terme, impliquant virtuellement la volition des moyens adéquats.

L'homme vertueux, quant à la volonté elle-même, possède cette intention efficace des fins qui, par le fait même, contient virtuellement l'élection et l'exécution vertueuse future des actes déterminés qui seront jugés nécessaires au maintien de cette intention. L'attitude de l'homme vertueux, en face du bien, est donc nécessairement caractérisée par un jugement affectif universel et une volonté uni-

verselle des fins humaines, sans aucune restriction.¹ L'intelligence pratique et la volonté de l'homme vertueux sont ainsi parfaitement adaptées à la nature même des fins, principes universels dans l'ordre de l'agir. Bref, la volonté, en s'unissant de cette façon au bien vertueux, est formellement rectifiée comme principe efficient universel.

Par ces seuls actes d'intention efficace, l'homme est déjà constitué formellement bon ; tout l'homme est bon.² Cet accord parfait, entre la fin, cause finale universelle, et la volonté, cause efficiente universelle, implique nécessairement que tout le sujet est déjà virtuellement et implicitement rectifié. La volonté en effet est cause efficiente universelle ; tout acte n'est proprement humain et moral que s'il procède de la volonté agissant selon son mode propre ; tout acte n'est proprement humain que s'il est volontaire et libre. L'acte d'intention efficace opère ainsi, chez l'homme, la rectification parfaite de l'homme. Du moment que l'homme soumet sa volonté à l'emprise de la fin, dans l'intention efficace des fins, sa volonté est rectifiée comme principe universel efficient, et par ce fait même, toutes les facultés engagées dans l'agir sont soumises à la motion de la fin, quant à elles-mêmes et quant aux actes singuliers qu'elles pourront poser dans le futur.

Jugement universel de la syndérèse, jugement affectif universel, volition universelle du bien, entraînant la rectification de tout l'homme, voilà ce qui caractérise l'homme chez qui la vertu morale parfaite a réussi à opérer l'accord de la volonté, principe efficient universel, à la fin, cause finale universelle. L'intention efficace des biens humains, fin ultime et fins intermédiaires, est inséparable de la vertu morale parfaite. Le syllogisme pratique de l'homme vertueux est ainsi constitué nécessairement à son origine par un jugement universel de la syndérèse dont la vérité est spéculative, par un jugement affectif universel dont la vérité est pratique et par la volition efficace des fins. La majeure du syllogisme pratique parfait inclut ainsi nécessairement un acte de volonté ; l'oublier, serait ni plus ni moins détruire le pratique de la vertu à sa racine. Le syllogisme parfaitement pratique à sa racine implique la volonté.

Cajetan écrit :

Prudentia autem, cum sit recta ratio, cujus est discurrere, utitur duabus praemissis, quae sunt principia conclusionis. Prima praemissa est propositio spectans ad synderesim... Secunda vero praemissa est

1. « Sed finis agibilium praeexistit in nobis dupliciter : scilicet per cognitionem naturalem de fine hominis ; quae quidem naturalis cognitio ad intellectum pertinet, secundum Philosophum in VI *Ethic.* (cap.IX), qui est principiorum operabilium sicut et speculabilium ; principia autem operabilium sunt fines, ut in eodem lib. dicitur. Alio modo quantum ad affectionem ; et sic fines agibilium sunt in nobis per virtutes morales, per quas homo afficitur ad iuste vivendum vel fortiter vel temperate, quod est quasi finis proximus agibilium. » *Q. D. De Ver.*, q.5, a.1, c.

2. *Ia IIae*, q.56, a.3, c. ; q.66, a.3, ad 2 ; *In VI Ethic.*, lect.3, nn.1142-1143.

particularissima . . . A prima autem praemissa ad secundam non est ordo immediatus in istis, sicut in speculativis. Sed a propositione quae est prima praemissa, provenit in appetitu motus ejus rectus in finem. Et sic ab appetitu et praemissa illa provenit veritas secundae praemissae, quae est particularissima ; quoniam ex dispositione mea secundum appetitum, provenit quod mihi consonet talis finis in particulari, puta tale bonum, nunc hic, etc. Et de hac praemissa intelligitur illud III *Ethic.* : Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur. Et sequitur conclusio conformis minori propositioni, scilicet consistens in actu intellectus ab appetitu : scilicet judicium de his quae sunt ad finem, puta tanta ira, nunc, praecipiens illam. Et deinde actus appetitus in ordine ad intellectum, scilicet electio.¹

Dans un texte comme celui-là, l'auteur marque bien l'intervention de l'appétit dans le syllogisme opératif. Nous serions probablement conforme à la pensée de l'auteur, si nous limitions l'intervention de l'appétit à la formation de la mineure de ce syllogisme, et si nous imaginions la majeure une proposition formée *intra genus notitiae*. Mais du même coup, nous serions en désaccord avec la réalité.

IV. LA PRUDENCE, RÈGLE DE L'ORDRE DE L'EXÉCUTION

La prudence est règle dans l'ordre de l'exécution. Or, l'ordre de l'exécution, qui a trait aux moyens, se développe selon l'exécution *in affectu* et selon l'exécution *in effectu*. L'exécution *in affectu* se termine à l'élection vertueuse des moyens, l'exécution vertueuse *in effectu* est constituée par l'*usus activus*. À chacun de ces actes de volonté correspond un acte de l'intelligence que dirige la prudence. La prudence en effet éclaire le conseil et le jugement, règles de l'élection, et l'*imperium* règle l'usage vertueux des facultés exécutrices. Nous pouvons signifier l'ordre de l'exécution sous le régime de la prudence dans le schéma suivant.

Ordo executionis

	actus intellectus :		actus voluntatis :
	Consilium	}	Consensus
<i>in affectu</i> —			Prudentia
	Judicium	}	Electio
<i>in effectu</i> —	Imperium		Prudentia

La prudence recherche, déclare et commande, dans le contexte circonstancié de la vie humaine, ce que seront et ce que doivent

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

être les moyens déterminés, efficaces, qui assurent adéquatement l'obtention des fins voulues efficacement. La prudence, enracinée dans l'intention efficace des fins, rendue parfaite par la vertu morale, établit ainsi la continuité de la vie vertueuse en impérant, au terme parfait de son influence, explicitement et déterminément, les moyens adéquats de l'obtention des fins déjà voulus virtuellement dans l'intention efficace. La prudence a pour rôle propre, en somme, de compléter le syllogisme pratique en déclarant avec sûreté et certitude la mineure et la conclusion particulière qui doit aboutir à l'opération elle-même.

1° *Les éléments prérequis à la prudence*

Le conseil présuppose l'intention efficace de la fin, le jugement des sens, et les jugements universels de la science morale. Voici un texte de saint Thomas :

Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium, ex ipso genere operabilium ; et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium. Aliud quasi ex alio genere assumptum ; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum ; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquit consiliator. Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimae conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.¹

Ces mêmes présupposés sont nécessaires à l'exercice de la prudence. La fin est principe et constitue la majeure du syllogisme prudentiel. Les deux autres éléments servent à la formation de la mineure. Puisque la mineure a pour objets les moyens déterminés, objets précis des actes singuliers, il faut nécessairement que l'intelligence établisse parfaitement la convenance de l'acte singulier à la fin. Elle devra s'appuyer sur la connaissance du singulier comme tel, fournie exclusivement en somme par la connaissance intuitive des sens.² Elle devra s'appuyer encore sur la connaissance plus

1. *Ia IIae*, q.14, a.6, c.

2. « Electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici. Ex universali autem propositione directe non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivae partis. » *Ia*, q.86, a.1, ad 2. — Cf. *IIa IIae*, q.46, a.3 ; *In VI Ethic.*, lect.9, n.1253 ; *In III De Anima*, lect.16, n.845 et suiv.

déterminée de la moralité qu'offre la science morale. Les lumières conjuguées de ces deux connaissances sont ainsi absolument nécessaires à l'exercice d'un conseil et d'un jugement parfait des actes singuliers.

2° *Le champ d'action de la prudence*

La prudence présuppose un jugement affectif universel et l'intention efficace des fins humaines. Si la bonté de la volonté, et conséquemment la bonté de tout l'homme, est inséparable de l'intention efficace des fins humaines, si la stabilité et la perfection de cette intention est assurée par la vertu morale, par toutes les vertus morales, possédées ensemble et liées entre elles selon les exigences du lien nécessaire qui rattache les fins les unes aux autres, si l'intention efficace inclut virtuellement et implicitement avec une égale nécessité la volition efficace des moyens aptes à assurer jusqu'au bout le mouvement volontaire vertueux, il s'ensuit que l'existence même de la prudence parfaite est liée, elle aussi, à l'existence des vertus morales.¹ Lorsque la vertu morale perfectionne la volonté, la prudence parfaite existe au même degré et perfectionne l'intelligence pratique, dans l'exercice des trois actes régulateurs de la volonté dans l'ordre de l'exécution. L'existence et l'exercice parfait de la prudence non seulement présuppose mais dépend intrinsèquement de l'intention efficace, stable, du vrai bien humain. L'exercice parfait des trois actes régulateurs de la volonté, éclairés par la prudence, dépend du même coup des vertus morales qui inviscèrent, dès l'origine, les fins humaines dans la volonté et font d'elles, non plus des propositions sans effet, mais de véritables principes efficaces d'opération.

L'amour parfait du vrai bien humain est donc, chez l'homme vertueux, à l'origine de l'existence de la prudence, et conséquem-

1. « Prudentia est recta ratio agibilium, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalis agibilium, homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum ; vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem ; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalis per intellectum naturalem vel per habitum scientiae, ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularis agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem ; virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia « qualis unusquisque est, talis finis videtur ei », ut dicitur in III *Eth.* Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem. » *Ia IIae*, q.58, a.5, c.

ment, de l'exercice parfait des actes régulateurs de la volonté, choisissant et exécutant les actes singuliers et contingents qui doivent établir, au fil de la vie quotidienne, le règne voulu et aimé de la justice, de la force et de la tempérance. La prudence couvre tout le champ de l'exécution. Aussi, doit-on affirmer que, chez l'homme vertueux seul, ces actes sont posés avec sûreté et efficacité, et chez lui seulement, leur exercice est parfait ; bref, chez lui seul, ces actes existent, et la matière qui constitue leur objet est en parfaite conformité avec les fins aimées.

L'influence et le rôle de la prudence s'étend à la fois à l'existence de ces actes et à leur exercice parfait. Conseil, jugement, commandement, sont ordonnés l'un à l'autre, et la prudence en les dirigeant a aussi l'office de les faire se succéder l'un à l'autre, en assurant la continuité du mouvement volontaire vertueux, jusqu'à l'opération elle-même. L'exercice parfait comporte en effet deux éléments inséparables, fondés eux-mêmes sur la nature de la prudence, inséparablement vertu intellectuelle et vertu morale : établir la convenance de l'acte singulier à la loi ; établir la convenance de cet acte singulier au sujet. À la suite de l'élection, et en raison même de cette double convenance qui détruit les obstacles, la prudence assure par un commandement efficace, l'opération vertueuse. Convenance à la loi et au vrai bien aimé, convenance au sujet, entraînant le commandement efficace de l'opération, voilà exactement ce à quoi sont ordonnés la délibération, le jugement et le commandement efficace de la prudence.

Le processus de la prudence, qui a son terme dans le jugement de convenance de l'acte singulier et circonstancié à la loi et aux fins humaines, est attribuable plutôt à la qualité intellectuelle de la prudence ; il relève plutôt de l'ordre même des objets et est en continuité avec la science morale. Le processus qui aboutit au jugement de convenance au sujet et au commandement efficace est à son tour plutôt attribuable à la qualité morale de la prudence et en continuité accusée avec la vertu morale, disposition singulière du sujet. Sans doute, il faut le remarquer, il n'y a pas là exclusion et séparation totale des deux aspects. La prudence est intrinsèquement et inséparablement intellectuelle et morale. Ce n'est là que signifier des prédominances qui doivent servir à distinguer les actes d'intelligence eux-mêmes les uns des autres, comme c'est là d'ailleurs mettre à vue les difficultés que présente nécessairement, à une investigation rigoureuse, la nature complexe de la prudence.

Le jugement de convenance à la loi et le jugement de convenance au sujet sont tous les deux d'ailleurs reconnus par saint Thomas. Le premier est le jugement de conscience, le second est le jugement du libre arbitre ou jugement d'élection. *Differunt iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem,*

*quod quidem iudicium est iudicium electionis.*¹ La distinction ainsi nettement établie conduit à la considération d'une évidente parité entre les jugements de l'intention et ceux de l'exécution.

Le jugement de la syndérèse en effet est un jugement de pure connaissance, et il déclare les biens convenables à la nature. Le jugement universel immédiatement régulateur de l'intention est un jugement affectif et il déclare la convenance au sujet des mêmes biens. Ainsi en serait-il dans l'ordre de l'exécution. Au jugement de la syndérèse correspond le jugement de conscience qui, lui aussi, déclare la convenance de l'acte, avec ses circonstances particulières, à la loi ; au jugement affectif, régulateur de l'intention, correspond le jugement du libre arbitre qui dénonce à son tour la convenance au sujet.

Cette évidente parité entraîne-t-elle dans l'un et dans l'autre cas une similitude parfaite ? Voilà la difficulté.

V. L'AMBIVALENCE INTELLECTUELLE ET MORALE DE LA PRUDENCE

Il y a similitude entre le jugement de la syndérèse et le jugement de la conscience. L'acte de la syndérèse est un acte de pure connaissance et sa vérité est spéculative. Saint Thomas affirme que le jugement de conscience aussi est un acte de pure connaissance. Dès lors sa vérité serait-elle spéculative ? Il faut avouer que la réponse est complexe. La nature même de la prudence, cependant, nous suggère quelques points de repère déjà insinués dans les lignes précédentes.

La prudence est inséparablement vertu intellectuelle et vertu morale.² Elle offre donc naturellement la considération d'un double aspect : celui qui se tient du côté de l'ordre des objets et qui manifeste surtout l'intellectualité de la prudence ; l'autre se tient du côté du sujet et affirme son caractère volontariste. L'un ou l'autre aspect peut être plus ou moins accusé, dans l'un ou l'autre des actes que la prudence dirige, même si, à vrai dire, ils sont inséparables et même si, en définitive, l'un est subordonné à l'autre. Dans le processus qui aboutit au jugement de la conscience, l'ordre même des objets paraît plus manifeste que dans celui qui a pour terme le jugement de l'élection ; c'est son caractère de vertu morale qui est plus évident. Mais, dans l'un ou dans l'autre cas, les deux aspects sont inséparables et, malgré une apparente prédominance, la subordination du premier au second est telle, qu'à tout prendre, c'est le caractère moral de la prudence qui est le principal et qui de ce fait est le plus formel.³ La

1. *Q. D. De Ver.*, q.17, a.1, ad 4.

2. « Prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus ; est enim recta ratio agibilium. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur. » *Ia IIae*, q.58, a.3, ad.1.

3. « Prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto ; sed praesupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, » *Ia IIae*, q.56, a.2, ad 3. — Cf. *ibid.*, q.57, a.4.

raison? Dans le domaine parfaitement pratique, où le sujet tout entier est engagé, la volonté garde une priorité qui touche intrinsèquement la prudence elle-même, vertu intellectuelle. Pour apprécier, dès lors, la valeur de vérité des jugements pratiques, il faudra toujours se tenir du côté du sujet. À la lumière de ces distinctions, reprenons l'étude de chacun des jugements.

Le jugement de conscience, soumis à la prudence, peut donc être considéré du point de vue des objets et du point de vue du sujet.

Du côté de la matière morale, le jugement de conscience tend à la vérité spéculative. En effet, c'est l'intention du vrai bien humain tel que connu par la syndérèse et la science morale, qui est principe et règle de l'ordre même des objets. Il s'agit de conformer l'acte singulier et circonstancié, en établissant une relation de convenance avec des jugements pratiques dont la vérité est spéculative. La tendance du jugement de conscience est donc essentiellement et obligatoirement une tendance vers la vérité spéculative. Cette tendance nécessaire est imposée par la nécessité même de la vraie fin, vraie elle-même de vérité spéculative. C'est, croyons-nous, ce que saint Thomas laisse entendre dans les lignes suivantes :

Contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiae ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, *quasi adhuc speculando per principia*, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in eius rejectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientia facere, *in quantum factum iudicio scientiae non concordat*.¹

Judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam et synderesim, sed diversimode : quia ad liberum arbitrium pertinet iudicium quasi participative, quia per se voluntatis non est iudicare ; unde ipsum iudicium electionis liberi arbitrii est : sed iudicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim ; vel est in particulari, *tamen infra limites cognitionis persistens*, et pertinet ad conscientiam ; unde tam conscientia quam electio, conclusio quaedam est particularis agendi, *sed conscientia conclusio cognitiva tantum*, electio conclusio affectiva.²

La matière morale de l'acte qu'est la conscience est donc la résultante de deux connaissances conjuguées : une connaissance de science morale et une connaissance de fait, *scientia juris et scientia facti*. L'ordre des objets dépend de l'une et de l'autre, et dans l'un et dans l'autre cas, pris isolément, le mouvement de l'intelligence est un mouvement de conformité à ce qui est. Et la comparaison judicative de la

1. *Q. D. De Ver.*, q.17, a.1, ad 4.

2. *In II Sent.*, d.24, q.2, a.4, ad 2.

conscience est aussi un mouvement de conformité à ce qui est. La tendance de toute conscience est ainsi une tendance vers la conscience vraie, et en certains cas, incapable d'erreur.¹

La délibération parfaite, acte préparatoire au jugement de conscience, tant du côté de la science que du côté de l'acte singulier circonstancié, doit tendre dans sa recherche vers la vérité spéculative ; l'acte de conscience, de même. L'intention efficace du vrai bien l'exige. Le jugement de conscience a ainsi une singulière apparence d'acte de science. *In quantum factum iudicio scientiae non concordat* écrit saint Thomas, dans le texte du *De Veritate*, en désignant par *iudicio scientiae*, le jugement de conscience lui-même. Il y a donc dans ce texte une concordance des expressions employées, *pura cognitio, quasi speculando, iudicio scientiae*.

Le jugement de conscience est une espèce d'acte de science morale, jugeant de la convenance d'un acte singulier et contingent à la vraie fin. Cela ne l'empêche pas de dépendre de la prudence, non pas seulement comme vertu ordonnatrice des objets, mais aussi comme vertu dépendant de la rectification de la volonté. En vérité, l'ordre que la prudence met dans les objets serait impossible sans cet enracinement dans la volonté vertueuse. Même si la conscience est une sorte de jugement pratique à tendance vers la vérité spéculative, c'est en vertu de cet enracinement dans la volonté vertueuse, que l'intelligence peut poser des actes de délibération et de jugement qui soient des actes parfaits. L'existence même de ces actes et les éléments objectifs requis à la parfaite spéculation morale concrète dépendent de la diligence, et la diligence est inexplicable sans cette dépendance intrinsèque de la vertu morale.

Ce rapport de la prudence à la vertu morale est plutôt un rapport de causalité efficiente. Il y a plus. Même au sein de ce processus qui a son terme dans un acte de pure connaissance, la prudence réglant la conscience dit un rapport à la vertu morale comme cause formelle. La prudence est nécessairement une connaissance affective et expérimentale du bien vertueux ; elle est nécessairement liée à l'expérience singulière du bien, à l'expérience de son amour et de son exécution vertueuse. La prudence n'est pas la pure mémoire du passé, mais la mémoire d'un passé vertueux vécu, et les espèces intelli-

1. Dans ces cas auxquels saint Thomas se réfère, il s'agit indéniablement de vérité spéculative. — « In quibusdam conscientia nunquam errare potest ; quando scilicet actus ille particularis ad quem conscientia applicatur, habet de se in synderesi universale iudicium. Sicut enim in speculativis non contingit errare circa particulares conclusiones quae directe sub principiis universalibus assumuntur in eisdem terminis, ut in hoc quod est, Hoc totum esse maius sua parte, nullus decipitur ; sicut nec in hoc, Omne totum est maius sua parte ; ita nec in hoc quod est, Deum non esse a me diligendum, vel, Aliquod malum esse faciendum, nulla conscientia errare potest ; eo quod in utroque iudicio, tam speculabilium quam operabilium, et maior est per se nota, utpote in universali iudicio existens ; et minor etiam, quae idem de seipso praedicatur particulariter ; ut cum dicitur : Omne totum est maius sua parte. Hoc, totum quoddam est. Ergo est maius sua parte. » *Q. D. De Ver.*, q.17, a.2, c.

gibles rattachées à l'*habitus*, ne sont pas des espèces pour ainsi dire purement arides, mais des espèces qui représentent l'universel déjà appliqué au singulier et appliqué en vertu même de l'amour efficace du bien vertueux. Cette connaissance affective rend le prudent apte à déceler avec promptitude et par une sorte d'intuition amoureuse le moindre mal moral. Cette connaissance est attribuable à la prudence en tant qu'elle dit un rapport à la vertu morale, comme cause formelle.

Cependant, en vertu même de la vérité spéculative du bien auquel doit tendre toute action humaine, il reste que cette connaissance éminemment utile, doit être, en définitive, volontairement soumise à la science morale comme à sa règle normale obligatoire. L'acte ultime qu'est la conscience doit demeurer, en définitive, un acte par lequel, selon l'expression même de saint Thomas, l'intelligence *judicat quasi adhuc speculando per principia hoc esse malum*. Ici apparaît la qualité plutôt intellectuelle de la prudence, même si, affirmons-le de nouveau, son enracinement dans la volonté vertueuse et sa relation à la vertu morale, cause efficiente et cause formelle, sont absolument requis à l'existence et à la perfection de la délibération et du jugement de conscience.

Le R. P. Henri-Dominique Noble a bien manifesté, croyons-nous, le sens exact des textes de saint Thomas, lorsqu'il écrit : « La conclusion de conscience est une définition de l'acte au seul point de vue moral. Elle est déterminée par un jugement qui, tout en visant l'action dans ses circonstances particulières, se contente de la dénoncer comme bonne ou mauvaise, en la comparant aux principes de la moralité et en considérant simplement si le raisonnable qu'ils prescrivent s'y reflète. La raison regarde cette action en face des lois intemporelles et objectives de la moralité. Elle la voit dans toutes les circonstances qui l'individualisent, et pourtant elle la détache des dispositions affectives actuelles et des motifs volontaires immédiats qui la réclament ou l'interdisent. Elle se prononce en une existence sereine, impassible, comme appuyée sur la rigidité des principes dont elle projette la lumière sur l'action en cause pour en faire reluire la bonté ou la malice ».¹

Le jugement de conscience est donc, si on l'envisage du point de vue des objets, un jugement pratique tendant vers la vérité spéculative. Mais la prudence lui est absolument nécessaire, nécessaire à son exercice parfait. Le jugement de conscience, du seul point de vue des objets, serait ainsi une sorte d'acte de science morale volontaire, une sorte d'acte de casuistique parfaitement concrète où le sujet lui-même dans sa singularité et la singularité et la contingence de toutes les circonstances qui enveloppent l'acte, est intimement et actuellement engagé. Le jugement de conscience peut donc être et doit être envi-

1. Henri-Dominique NOBLE, *La Conscience morale*, Lethielleux, 1923, p.55.

sagé du point de vue du sujet singulier lui-même. Et c'est là le point primordial, puisque étant dans un ordre parfaitement pratique où la fin, voulue efficacement, exerce sur tout le sujet son attrait et domine tout le processus rationnel, c'est la perspective du sujet connaissant et agissant qui demeure la plus formelle.

Dès lors, même si le jugement de conscience doit tendre vers la vérité spéculative, il reste que tout l'ordre des objets, la composition, dépendent de la prudence, en tant que vertu enracinée dans une volonté vertueuse. La prudence est forme du processus rationnel qui a son terme dans le jugement de conscience ; la prudence est forme, parce que la fin vertueuse est forme. C'est donc par rapport à l'intention efficace du sujet, principe du raisonnement pratique, qu'il faudra apprécier en définitive la vérité et la fausseté du jugement de conscience. Ce n'est pas par rapport à la fin comme séparée de la volonté du sujet, mais comme inviscérée et voulue efficacement. Formellement, et dans la perspective du sujet, la vérité ou la fausseté de la conscience est une vérité pratique ou une fausseté pratique qui doivent être appréciées dans un rapport avec l'intention efficace qui a été principe de raisonnement.

Chez l'homme parfaitement vertueux, le jugement de conscience est toujours conforme à l'intention efficace des véritables fins humaines. L'intention efficace du bien est ainsi à l'origine de l'exercice parfait de la prudence, règle de la délibération et du jugement de conscience. Même s'il y a là tendance à la vérité spéculative, en autant que la singularité et la contingence des actes humains peuvent le permettre, c'est du point de vue du sujet et de l'intention, que doivent être appréciées et jugées la vérité ou la fausseté de la délibération préalable et du jugement de conscience. Aussi, ce qui est propre au jugement de conscience, c'est que le même énoncé matériel peut se comparer à une double mesure, à la fin nue, vraie de vérité spéculative, et à l'intention de la fin, règle prudentielle. Le même énoncé peut dès lors être à la fois faux et vrai, mais sous des rapports différents, faux d'une fausseté spéculative, vrai d'une vérité pratique. On voit dès lors toute la différence qui peut exister entre cet acte de conscience que nous avons appelé une espèce d'acte de casuistique prudente et un acte de pure science morale même volontaire.

Le jugement de conscience procède d'une fin pratique. La fin qui est au principe du raisonnement exerce sa motion, et pour cela, même si la conscience doit tendre à la vérité spéculative, on doit juger son rapport à la vérité, dans un rapport à l'intention elle-même. La fin est pratique, la vérité est pratique. Et ce jugement fait partie intégrante du syllogisme parfaitement pratique ; c'est un jugement qui précède l'élection. Tout autre est l'acte de pure science morale volontaire. Sa fin est spéculative ; la fin qui règle le syllogisme moral comme tel n'est pas une fin qui exerce actuellement sur la volonté sa motion. Elle est un pur objet de connaissance.

La vérité du syllogisme de science morale ne peut être qu'une vérité spéculative par conformité à ce qui est.¹ Ainsi, la conclusion morale ne fait pas partie intégrante du syllogisme parfaitement pratique ; tout le syllogisme moral, en tant qu'acte impéré volontaire, est au terme d'un syllogisme pratique comme n'importe lequel autre acte de science volontaire. Sans doute, cet acte est volontaire ; comme tel, il doit procéder de la prudence, et d'une fin qui exerce sa motion. Mais cette fin est ordonnée à l'exercice volontaire de l'acte de science ; cette fin n'est pas la fin qui est spécificatrice et principe du syllogisme moral comme tel ; cette fin motrice peut être la fin que se propose généralement tout savant quand il pose un acte de science volontaire, la studiosité, par exemple.

Le syllogisme de science morale, du point de vue des objets, tend uniquement à la vérité spéculative, et la fin spécificatrice de la conclusion y est engagée comme le principe de n'importe lequel acte de science. C'est une fin pur objet, et non une fin qui, exerçant *in actu* sa motion, a son terme normal dans l'opération à exercer immédiatement. C'est dans ce sens que saint Thomas parle d'une connaissance pratique *habitu*.²

La connaissance est essentiellement pratique, mais l'attitude de l'opérant à l'égard de cette fin est une attitude spéculative, *non tamen operari intendit*. Du côté des objets, la science morale est pratique mais sa vérité est spéculative. L'attitude du sujet par rapport à la fin spécificatrice de la conclusion morale est une attitude spéculative.³ La fin motrice, qui a son terme dans l'exercice volontaire de l'acte de science, n'est pas la fin qui est spécificatrice de l'acte de science lui-même. La science morale est donc intrinsèquement pratique ; c'est le bien comme bien qui la spécifie, et le bien comme bien est un objet pratique ; mais elle reste spéculative quant à sa vérité et quant à l'attitude de connaissant.

Par le jugement de conscience, absolument tout ce qui est requis à un jugement correct de l'acte singulier a dû être envisagé et envisagé dans un rapport de convenance à la fin et à la loi elle-même. Le jugement de conscience est ainsi, dans sa tendance même, et dans son ordre, semblable au jugement de la syndérèse ; malgré la sin-

1. « In quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica, oeconomica et politica. » *In VII Ethic.*, lect.7, n.1200.

2. « Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus : quod contingit dupliciter. Quandoque in actu : quando scilicet ad aliquod opus actu ordinatur, sicut artifex praeconcepta forma proponit illam in materiam inducere ; et tunc est actu practica cognitio et cognitionis forma. Quandoque vera est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur ; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit per modum operandi, non tamen operari intendit ; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. » *Q. D. De Ver.*, q.3, a.3, c.

3. Cf. CAJETAN, *In Iam*, q.14, a.16, n.3.

gularité de l'acte jugé, à cause de cette tendance vers la vérité spéculative, l'acte de conscience demeure, *quasi speculando*, un jugement *quasi in universali*. Ce n'est pas ainsi le jugement qui règle immédiatement l'acte de l'élection du moyen, et par lequel il s'agit de tourner la proposition vers le sujet lui-même, dans la singularité de ses dispositions affectives. Comme dans l'ordre de l'intention, le jugement immédiatement régulateur de l'élection doit être un jugement affectif qui n'a plus pour rôle de déclarer la convenance de l'acte à la loi, mais d'établir si l'acte tel que jugé par sa conscience convient au sujet agissant. C'est bien là la signification qu'il faut donner aux termes mêmes de saint Thomas : *Judicium electionis in applicatione cognitionis ad affectionem*.

Tout ce que nous avons dit du jugement affectif, immédiatement régulateur de la volonté, s'applique ici. En fait, la prudence encore a pour rôle de régler cet acte et d'assurer la continuité entre le jugement de conscience et le jugement de l'élection. Mais, sa qualité morale, sa qualité de connaissance affective, dépendant des dispositions vertueuses de la volonté, éclate davantage. Ici même, la vertu morale joue le même rôle qu'elle a joué dans l'ordre de l'intention, à la fois comme cause formelle et comme cause efficiente. Si l'acte jugé antérieurement comme convenant à la loi apparaît maintenant comme convenant au sujet, comme le bien du sujet, cela tient aux bonnes dispositions de la volonté. La conformité du jugement d'élection au jugement de conscience dépend ainsi de la prudence, comme vertu enracinée dans la volonté vertueuse. Ainsi, la proposition est véritablement une proposition singulière ; seul le prudent, *in habitu* ou *in actu*, peut réussir à la poser et elle est inexplicable sans une certaine antériorité des bonnes dispositions, agissant dans l'ordre même de la représentation et préparant ainsi l'élicitation de l'élection.

On comprend dès lors que plus la vertu morale est vigoureuse, plus le bien proposé par la conscience apparaîtra avec promptitude et certitude, plus rapide et plus sûre sera l'élection de l'acte singulier, plus efficace, en définitive, sera *l'imperium, fac hoc*, acte immédiatement régulateur de l'exécution. C'est à ce moment d'ailleurs, généralement entre l'acte de conscience et l'acte de l'élection que se joue la lutte qui détermine le triomphe de la vertu ou de l'attrait peccamineux. L'élection porte donc à la fois, chez le vertueux, sur un acte jugé comme convenable à la loi, et comme convenant au sujet, et cette continuité, de l'une à l'autre des convenances, qui s'accompagne de la continuité du mouvement volontaire vertueux est assurée par la vertu morale, principe efficace du bien vertueux. Il faut donc admettre que ce jugement affectif est inséparable de l'élection bonne, et qu'à partir de ce jugement singulier, réglé par la prudence en tant qu'enracinée dans la vertu morale, principe efficient du bien, c'est surtout la qualité d'efficacité de la prudence qui éclate, sa qualité

volontariste. Aussi est-il très important de bien marquer les différences qui existent entre le *faciendum* de la conscience, et l'*elige hoc*, le *fac hoc*, des jugements qui règlent l'élection et l'exécution. La conscience ne propose pas toujours son décret sous la forme d'un *imperium*, *faciendum est*. Le *faciendum* n'est déclaré que si l'acte singulier est jugé, dans sa convenance, comme un moyen nécessaire à la conservation de la fin. Quand il n'y a pas de lien nécessaire entre l'acte singulier et la fin, la conscience ne déclare que la bonté, *bonum est, ergo potest fieri*. Toutefois, quelle que soit la convenance de l'acte singulier, nécessaire ou contingent, toujours le jugement de l'élection et le jugement de l'exécution s'exprimeront par une sorte d'impératif, *elige hoc hic et nunc, fac hoc hic et nunc*, et cet impératif, en tant qu'absolument propre à ces jugements, ne manifeste pas la nécessité de la convenance, mais précisément l'efficacité de la volonté, et en définitive, l'efficacité et la vigueur de la vertu morale elle-même. Cette distinction, croyons-nous, est très importante, pour maintenir la distinction traditionnelle entre le précepte et le conseil. C'est pour avoir confondu la signification de ces deux impératifs, celui de la conscience et celui des jugements immédiatement régulateurs des derniers actes, qu'on a pu déclarer peccamineux le refus du conseil. Il suffisait de donner universellement à l'*elige hoc* et au *fac hoc* le sens du *faciendum* de la conscience. Mais le refus du conseil concret, même s'il n'est pas péché, manifeste tout de même une faiblesse de l'exercice de la vertu, et ne peut être autre chose, en définitive, qu'un *actus remissus bonus*.

Si la prudence est déjà engagée de quelque façon dans la formation du jugement de conscience, son rôle devient plus nécessaire à mesure qu'on se rapproche des ultimes concrétions de l'acte singulier, faisant face aux difficultés qui exercent leur influence sur la volonté. Sa dépendance de la vertu morale est de plus en plus accentuée. À ce stade, elle est absolument inséparable des dispositions de l'appétit. Le jugement de l'élection et l'*imperium* sont formellement et en toute rigueur des jugements affectifs qui possèdent toutes les caractéristiques du jugement affectif.

Le décret de la conscience, qui déclare la moralité en dépendance de la loi et des vraies fins, est mis en relation de comparaison avec les dispositions du sujet, et c'est en vertu de cette comparaison que les dispositions du sujet ont leur influence tant objective qu'affective. C'est dans ces jugements que la singularité de l'acte est connue dans son ultime détermination et que la prudence le juge comme le bien ou le mal du sujet. Nous avons là une connaissance la plus parfaitement pratique du bien moral qui engendre et accompagne toujours l'acte vertueux.

Nous concluons. La prudence a pour rôle à la fois d'assurer la rectitude de deux jugements qui sont ordonnés l'un à l'autre, le juge-

ment de conscience qui, du point de vue de l'objet, est encore ordonné à la vérité spéculative et ressemble ainsi au jugement de la syndérèse, le jugement d'élection ordonné à soumettre la volonté singulière au décret de la conscience et qui est semblable au jugement affectif universel de l'ordre de l'intention. Par l'exercice de la prudence, le syllogisme pratique du vertueux se consomme par un premier acte où la science morale est appliquée à un acte singulier, et dans un second où le décret, déclarant la moralité, est jugé en dépendance même des dispositions du sujet.

Cette ordination à la vérité spéculative propre au jugement de conscience, et imposée elle-même par l'intention des fins humaines, oblige le sujet pour ainsi dire à se dégager de l'attrait actuel de la fin, pour ne chercher sa règle que dans la vérité spéculative, le plus près qu'il peut s'en rapprocher. Mais cette ordination n'empêche pas que, formellement, quand il s'agit de savoir, dans l'examen de conscience, si l'acte est formellement bon ou formellement mauvais, il faille juger la conscience du point de vue du sujet. La perspective du sujet, dans un ordre parfaitement pratique où la volonté est intimement engagée, est en définitive la perspective primordiale. On peut, en effet, par rapport à la vérité, avoir accompli tous ses devoirs, sans tout de même l'avoir atteinte. Ainsi, il pourrait y avoir erreur du côté des objets, sans qu'il y ait erreur du point de vue du sujet. La volonté, dans ce cas, n'aurait pas porté sur un objet formellement mauvais. Bref, le jugement de conscience, du point de vue des objets, est ordonné à la vérité spéculative, mais en définitive, il faudra en juger par rapport au sujet. La prudence, parce qu'enracinée dans l'intention vertueuse, peut avoir exercé parfaitement son rôle, malgré l'erreur spéculative qu'elle n'a pu vaincre.

Le jugement de l'élection est entièrement tourné vers le sujet, et, ici, s'accroît la qualité morale de la prudence ; les dispositions du sujet y jouent un rôle tant objectif qu'efficient. Elles font apparaître le bien ou le mal moral, jugés par la conscience, comme le bien ou le mal du sujet, et selon un degré d'efficacité qui assure, sans nécessité toutefois, l'élicitation de l'acte vertueux. La vertu de prudence, inséparablement vertu intellectuelle et vertu morale, en continuité avec la science morale et la vertu morale, règle ainsi par la convergence de l'une et de l'autre, les trois actes d'intelligence qui, de l'intention efficace des vraies fins, assurent la continuité du mouvement volontaire jusqu'à l'exécution vertueuse.

Le syllogisme pratique de l'homme vertueux est constitué par trois propositions auxquelles correspondent des jugements affectifs immédiatement régulateurs de l'intention et de l'exécution vertueuse. Oublier l'existence du jugement affectif, oublier dès l'origine l'existence de l'intention efficace, partie intégrante, ce serait détruire à sa racine la spécification même du syllogisme parfaitement pra-

tique, et ne le considérer que comme un raisonnement de la pure intelligence.¹

La volonté, dans cet ordre pratique, joue à la fois un rôle spécifique et efficient, rôle qui met d'ailleurs en lumière la véritable nature de la prudence, vertu inséparablement intellectuelle et morale. Cette caractéristique fait encore valoir une propriété indéniable du syllogisme pratique, la primauté du point de vue du sujet.

Si la volonté est spécifique, si la fin bonne en tant qu'aimée est forme, il s'ensuit que la prudence, enracinée dans la volonté vertueuse, est forme du syllogisme pratique, et que l'erreur qu'il faut à tout prix éviter est l'erreur du côté de la forme. C'est cette erreur qui constitue le péché.

La connaissance vraiment singulière du syllogisme pratique est une connaissance affective qui règle immédiatement les actes singuliers de la volonté. Et ces actes singuliers n'existent pas seulement dans l'ordre de l'exécution réglé par la prudence, mais aussi dans l'ordre de l'intention ; l'intention efficace des fins humaines est un acte singulier.

Cet acte singulier de la volition efficace des fins est le plus important du syllogisme vertueux ; c'est lui qui rectifie tout l'homme, et qui, implicitement et virtuellement, contient déjà les rectifications de la prudence. Cet acte, malgré sa singularité, comporte ainsi l'universalité propre à la fin, cause première et universelle de l'ordre de l'agir. La description du syllogisme pratique requiert la mise en lumière du jugement affectif universel et particulier dans l'ordre de l'intention et dans l'ordre de l'exécution.

Ordre des objets, efficacité des propositions, tout cela dépend, dans son ensemble et selon les limites indiquées, de la syndérèse, de la science morale et de la prudence, vertu intellectuelle et morale, sans oublier toutefois que la continuité efficace du mouvement volontaire vertueux s'explique en définitive par l'influence efficiente des dispositions de la volonté.

1. « Ad primam rationem, quod rectitudo rationis pendet ex solis terminis in forma syllogistica, dicitur quod major ista est falsissima universaliter. Et ratio est quia quaedam rectitudo est in ratione secundum se : et haec ex solis terminis pendet. Quaedam est in ratione non secundum se, sed ut mota ab appetitu : et ista dependet non ex solis terminis, sed ex connexionem conformi appetitui recto ; unde in *VI Ethic.*, dicitur quod verum intellectus practici est confesse se habens appetitui recto. Unde cum prudentiae scientia sit in intellectu ut subest voluntati, ut patet ex dictis, rectitudo rationis ejus non ex evidentia terminorum ad rationem absolute, sed ad rationem motam a recto appetitu, dependet. Et si hujus responsionis non es capax, distingue quod rectitudo rationis secundum se, pendet ex terminis et forma syllogismi : sed ut judicanda a nobis et praeceptiva, pendet ex appetitu in moralibus, quia qualis unusquisque est, talis ei finis videtur. Et ideo est impossibile quod sit perfecta ratio sola ex terminis et syllogismo, quidquid in voluntate sit ; oportet enim voluntatem esse bene dispositam, si ratio perfecta sit ratione morali particularissima sine defectu, ut dictum est. Utraque responsio bona videtur ; sed prima est formalis et profunda. » CAJETAN, *In Iam IIae*, q.77, a.2, n.3.

Par l'effet des vertus morales, les jugements affectifs, immédiatement spécificateurs des actes vertueux, sont des jugements, dont l'indifférence est diminuée, qui s'enracinent dans une plus grande détermination de la volonté vers le bien. Mais grâce à la vertu morale, ces jugements sont accordés aux décrets de la syndérèse, et ils participent, en autant que cela se peut, à la détermination de ses jugements. Les jugements affectifs, dans l'ordre de l'intention et dans l'ordre de l'exécution, tiennent leur certitude de la vertu morale plus certaine que l'art, *certior omni arte*.

Bernard MORISSET.

