

Le problème de l'"Intrinsece Malum" : esquisse historique

Autor(en): **Pinckaers, Servais**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **29 (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761406>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SERVAIS PINCKAERS

Le problème de l'«Intrinsece Malum» Esquisse historique*

I. LES PÈRES

La théologie des Pères combine deux sources principales: l'Écriture, centrée sur le Nouveau Testament, comme source première, et la pensée philosophique gréco-latine dans ses différents courants, platonisme, stoïcisme, aristotélisme.

Concernant la morale se dégagent deux traits distinctifs:

1. La morale est conçue toujours comme une réponse à la question du bonheur, qui fournit le «telos» de l'agir humain, et elle est ordonnée selon l'organisme des vertus que régissent la foi, l'espérance et la charité. On ne rencontre pas chez les Pères de morale centrée sur les obligations ou les devoirs, au sens moderne; les préceptes sont ordonnés aux vertus.

2. La théologie des Pères se distingue de la pensée des philosophes par l'objectivité de sa conception du bonheur et, par suite, des vertus et de la morale. Alors que, pour les philosophes, le «telos» consiste essentiellement dans le déploiement de la vertu de l'homme en ses facultés les plus hautes, tout en visant éventuellement une réalité supérieure à l'homme, pour la théologie chrétienne le «telos» consiste essentiellement dans l'obtention effective de l'objet divin, ce qui provient évidemment de l'intervention de Dieu dans l'histoire de l'homme par la Révélation.

Citons R. HOLTE¹ à propos de S. Augustin:

* Remarque: cette étude ne se limite pas à l'expression «intrinsece malum», qui est moderne, mais s'attache au problème de fond, soit à l'objectivité de la qualité morale, bonne ou mauvaise, et, par suite, du jugement moral. Ce texte est un résumé donnant l'essentiel d'une étude plus longue.

¹ Béatitude et sagesse, p. 258.

«Dans ses définitions de l'amour, Augustin a une forte tendance à détourner son regard du sujet pour le tourner vers les différents objets susceptibles d'être objets d'amour. Ceci est lié à la tendance générale qu'il a, dans les spéculations sur le telos, à déplacer un peu la question posée par les philosophes anciens, lesquels faisaient provenir le telos d'une fonction humaine. Ainsi, dans le *De doctrina christiana*, tout le raisonnement est dominé par les diverses catégories de res qu'Augustin tire de la doctrine de foi chrétienne pour servir ensuite de points d'orientation de toute la morale».

Comme le rapport à Dieu, la relation au prochain, telle que la définit l'Évangile, deviendra aussi plus «objective». L'autre n'est pas seulement un compagnon de vertu, mais une personne créée à l'image de Dieu, rachetée par le Christ.

II. ABÉLARD

La position d'Abélard est claire: la qualité morale ne réside pas dans l'œuvre ou l'action extérieure (qu'on peut faire par erreur ou contrainte, et donc sans péché), ni même dans le désir, mais uniquement dans le consentement au désir ou à l'action, soit dans l'intention. Partout où des œuvres semblent soumises à un précepte ou une prohibition, il faut rapporter ces derniers au consentement plus qu'aux œuvres elles-mêmes. Est transgresseur du précepte (par exemple, «Tu ne tueras pas») non celui qui fait ce qui est interdit, mais qui consent à ce qu'il sait être interdit.

Le péché consiste donc dans le seul consentement volontaire; l'exécution de l'œuvre n'y ajoute rien. L'œuvre est de soi indifférente.

Remarques:

1. Il faut interpréter Abélard dans son contexte historique, dans le cadre de l'analyse augustinienne du péché qui distingue la tentation (le serpent), le désir sensible (Eve) et le consentement de la raison (Adam), et place le péché formellement dans le consentement. En opposition à la tendance de son temps à juger du bien et du mal par les œuvres extérieures, comme dans les pénitentiaires, Abélard soutient qu'au contraire, le tout du péché ou du bien est dans le consentement volontaire, dans l'intention.

La pensée d'Abélard est dialectique: il a besoin de dire non pour dire

oui et s'affirmer. Sa position a une face négative: la qualité morale n'est pas dans l'œuvre extérieure, et une face positive: le foyer de la qualité morale est dans le consentement volontaire. L'excès du côté négatif n'infirmes pas la valeur du côté positif de cette doctrine.

2. A la question de l'objectivité du jugement moral (ou de l'«intrinsèque malum»), Abélard répond qu'elle se situe au niveau du consentement et de l'intention:

«La prudence discerne ce qu'est proprement bien et mal. Certaines choses sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes proprement et comme substantiellement: ce sont les vertus et les vices. D'autres le sont par accidens et par autre chose. Telles sont nos actions et nos œuvres qui sont de soi indifférentes, mais sont dites bonnes et mauvaises par les intentions dont elles procèdent . . . Ce qui est bon ou mauvais substantiellement et par sa propre nature reste toujours sans mélange de sorte que ce qui est bon ne puisse jamais devenir mauvais et vice versa» (Dialogues, Pars III, P. L., t. 178, col. 1652).

On ne peut transposer telle quelle la doctrine d'Abélard dans les cadres de la morale casuistique, car celle-ci est une sorte de morale des œuvres que ne connaissait pas Abélard, où l'intention est considérée comme essentiellement subjective et où toute l'objectivité se tient du côté de ce qu'Abélard appelait les œuvres.

III. P. LOMBARD

Dans II Sent., dist. 40, P. Lombard relate l'opinion d'Abélard et de ses disciples pour qui les actes sont bons et mauvais uniquement par leur intention, et celle d'adversaires qui soutiennent que certains actes sont bons (ou mauvais) de telle sorte qu'ils ne peuvent devenir mauvais (ou bons), tandis que d'autres actes sont bons ou mauvais par leur fin ou cause.

P. Lombard prend une position moyenne, en s'appuyant sur le *De mendacio* de S. Augustin: toutes les œuvres de l'homme sont jugées bonnes ou mauvaises d'après leur intention ou leur cause, sauf celles qui sont mauvaises par elles-mêmes («per se mala»), par exemple le vol pour aider un pauvre.

P. Lombard suit Abélard pour l'essentiel, mais le corrige au nom d'Augustin pour ce qu'il a d'excessif: certaines œuvres sont mauvaises *per se*, indépendamment de l'intention.

IV. S. THOMAS D'AQUIN

L'importance de S. Thomas² est capitale, car il a élaboré à partir de sources diverses les catégories et les termes principaux pour l'analyse de l'agir moral, qui deviendront classiques après lui. Pour l'interpréter correctement il faut 1. comparer sa construction avec ses sources directes qui sont comme ses matériaux; 2. tenir compte de la structure d'ensemble qu'il a donnée à sa morale.

A. *La doctrine sur les circonstances (I-II,7)*

De ses sources (Aristote, Cicéron, Nemesius, Boèce), S. Thomas reçoit des listes de circonstances entendues comme les éléments de l'action dont doit tenir compte le philosophe ou l'orateur, sans différenciation entre éléments essentiels et secondaires. Le terme de circonstance (ou peristasis) n'est lui-même employé au pluriel qu'à partir de Boèce.

S. Thomas part d'une perspective théologique qu'il définit en trois points: 1. ordonnance des actes à la béatitude de l'homme ou finalité; 2. en ce que les actes sont bons ou mauvais en eux-mêmes (et plus ou moins), 3. ainsi que par leurs effets (mérite) (I-II, 7.2).

Tout en s'efforçant de respecter les «autorités», S. Thomas va faire progresser la doctrine sur deux points:

a. S'appuyant sur l'affirmation d'Aristote et du pseudo-Grégoire de Nysse que les principales circonstances sont «cuius gratia» et «quid est quod agitur», S. Thomas les fait sortir du rang pour former, de fait, avec elles l'essence de l'action, comme un noyau central autour duquel graviteront les autres éléments de l'action morale.

b. S'appuyant sur l'étymologie (circum-stare), S. Thomas modifie le sens du terme «circonstances». Celui-ci ne désignera plus tous les éléments de l'action dont il faut tenir compte, mais seulement ceux qui s'ajoutent aux éléments essentiels, en apportant une contribution secondaire, selon le plus et le moins, à la qualité morale de l'action. Nous obtenons ainsi trois classes d'éléments qui entrent dans l'action humaine:

² Cf. O. LOTTIN, Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à S. Thomas d'Aquin, *Psychologie et Morale*, t. II. – La place du «finis operantis» dans la pensée de S. Thomas d'Aquin, *ibid.*, t. IV. – S. PINCKAERS, Le rôle de la fin dans l'action morale selon S. Thomas d'Aquin, in: *Renouveau de la morale*, pp.114–143. – *Somme des Jeunes, Actes humains*, t. I et II.

1. Les éléments essentiels: fin et matière.
2. Les éléments secondaires: les circonstances proprement dites.
3. Les éléments qui n'influencent pas la moralité, qui ne sont pas proprement des circonstances (ils pourraient prendre de l'importance dans une autre considération, comme celle de l'avocat) (I–II, 7.2 ad 2).

Difficulté: cette analyse rencontre une difficulté: la liste aristotélicienne des circonstances désormais définies comme accidents de l'action, contient la fin et la matière, considérées comme éléments essentiels. S. Thomas en profite pour apporter une précision: il faut distinguer une fin et une matière essentielles et une fin et une matière qui s'y ajoutent et sont proprement des circonstances (7.3 ad 3).

Remarques:

1. L'élaboration de la catégorie des circonstances est très importante, car en discernant, parmi l'«infinité» des éléments qui entrent dans une action concrète, quels sont, pour le moraliste, les éléments essentiels, les éléments secondaires et ceux qui ne l'intéressent pas, elle permet d'établir une science morale qui ait une portée générale, capable de ranger en des espèces morales des séries d'actions qui se ressemblent par leurs éléments principaux. Ainsi la science peut-elle se dégager de la pure singularité. La question de l'objectivité (ou de l'«intrinsece malum») se posera donc précisément au niveau des éléments essentiels de l'action morale, fin et matière. C'est par ces derniers qu'on jugera si une action est bonne ou mauvaise par soi.

2. A remarquer aussi que le vocabulaire de S. Thomas reste souple: ce qui apparaît, d'un point de vue, comme une circonstance d'un acte, peut constituer, d'un autre point de vue, un élément essentiel (De malo qu. 2, a. 6, corps et ad 1).

3. Les termes ne sont pas marqués par l'opposition moderne entre sujet et objet.

L'objet ne signifie pas une chose matérielle à la différence d'une personne, mais la réalité placée devant l'acte comme sa matière, qui peut être une personne, Dieu, autrui, autant qu'un être inanimé. La fin elle-même peut être considérée comme objet.

La fin désigne l'objet en tant qu'il est visé par l'intention dans l'amour, le désir, l'espérance. La finalité peut donc être objective.

La matière ne signifie pas seulement ce qui est matériel à la différence de ce qui est spirituel, mais ce sur quoi porte un acte. Une personne peut être la matière d'un acte, comme dans le cas de l'amour, de la connaissance.

Le terme de «*res*» ne signifie pas seulement une «chose» matérielle, mais doit plutôt se traduire par «réalité», et peut aussi désigner des êtres personnels, comme dans la distinction augustinienne entre «*res*» et «*signa*». Il en va de même pour «*substance*».

B. La structure de l'action morale

La structure de l'action morale est exposée le plus clairement dans I-II 18.6. Elle s'établit par la distinction entre l'acte intérieur (vouloir simple, intention) ayant pour objet la fin, et l'acte extérieur (déterminé par le choix) ayant pour objet la matière sur quoi porte l'action, avec les circonstances qui s'y ajoutent.

Acte intérieur et acte extérieur ne sont pas des actes séparés, mais désignent plutôt les deux parties ou dimensions de l'action concrète. Ils ne s'opposent pas comme le font le sujet et l'objet dans la pensée moderne, mais tendent à s'unir et à s'harmoniser pour former l'action complète. Le jugement moral peut distinguer ces deux parties de l'acte, mais il ne peut s'achever qu'en les réunissant.

On peut donc distinguer une qualité morale propre à l'acte intérieur qui est déterminée par la fin, comme son objet (qu. 19), et une autre propre à l'acte extérieur déterminée par sa matière (qu. 20), mais à condition de montrer aussi leur coordination et leur interaction.

Voici le schéma de cette analyse:

		<i>Objet</i>	
Acte intérieur	vouloir simple intention	→ fin	} Principe formel essentiel
	Choix		
Acte extérieur		→ matière	} Principe matériel essentiel
		+ circonstances	

La distinction entre acte intérieur et extérieur se retrouvera dans toute la II^a Pars:

Acte intérieur	Vertu comme principe intérieur	Loi évangélique (intérieure par l'action de l'Esprit Saint dans la foi et charité) (Sermon sur la montagne)	chaque vertu en particulier + dons
Acte extérieur	loi comme principe extérieur	Loi ancienne (Décatalogue)	préceptes adjoints à chaque vertu

C. *Primauté et objectivité de la finalité*

La caractéristique principale de l'analyse de S. Thomas est 1. la primauté de la finalité qui détermine l'acte intérieur (l'intention); mais, à la différence d'Abélard, avec la reconnaissance de l'apport de l'acte extérieur et de sa matière comme également essentiel et devant être assumé par la finalité; 2. l'exigence d'objectivité inhérente à la finalité elle-même, conformément à la tradition chrétienne.

1. *La primauté de la finalité* apparaît manifestement comme une caractéristique de la pensée de S. Thomas, notamment quand on le compare à ses contemporains et à ses sources.

a. La tradition augustinienne (S. Bonaventure, S. Albert) distinguait dans l'acte moral une triple bonté successive: bonté naturelle causée par Dieu, bonté ex genere par l'ordination à l'objet convenable, bonté par les circonstances, dont la fin. Dès les Sentences, S. Thomas renverse la perspective et analyse l'acte moral à partir de l'acte intérieur qui a la fin pour objet (II Sent., d. 40, a. 1), allant jusqu'à regarder l'apport de l'acte extérieur comme accidentel. Le De malo (qu. 2, a. 2, ad 1 et ad 5), puis la Somme (I-II, 18.6) apportent la correction: la spécification selon la fin et selon l'objet s'ordonnent comme forme et matière.

Au tableau classique de la triple bonté, il en ajoute une quatrième: selon la fin comme la cause de la bonté. Dès les Sentences, la primauté est explicitement donnée à l'acte intérieur et à la finalité.

b. A la différence de P. Lombard qui plaçait l'étude de la béatitude à la fin de la théologie (II Sent.), S. Thomas, s'inspirant d'Aristote et d'Augustin, en fait le premier traité de la II^a Pars et le complète par une analyse de la finalité qui ouvre ce traité. La morale de S. Thomas sera dominée d'un bout à l'autre par le rapport à la fin ultime et à la béatitude, qui servira de critère supérieur dans tous les grands traités, vertus, péchés, lois et, par suite, pour tous les actes qui en procèdent.

2. La finalité, liée au désir de la béatitude, contient une exigence d'objectivité prédominante pour S. Thomas. De même qu'Augustin avait la tendance à déplacer son regard, concernant l'amour, du sujet vers les objets de l'amour, ainsi S. Thomas place-t-il à l'avant-plan la considération de l'objet béatifiant qui convient à l'homme, dans une recherche progressive, parallèle aux cinq voies, où il démontre, en s'appuyant sur le désir même de l'homme, que sa béatitude ne peut être qu'en Dieu et que la vision de Dieu est possible (I-II, qu. 2).

La finalité n'est donc pas enfermée dans la subjectivité, pour S. Thomas, pas plus que le désir de la béatitude, s'il reste droit. En cela S. Thomas est fidèle à toute la tradition patristique.

3. La distinction entre «*finis operis*» et «*finis operantis*» qui jouera un rôle essentiel dans l'analyse de l'action morale à partir du XVII^e siècle, est certes connue de S. Thomas, mais relativement peu employée. On la trouve dans les *Sentences*: II, d.1, qu. 2, a.1 (où il dit, d'ailleurs, que: *finis operis semper reducitur ad finem operantis*); qu. 12, a. 4; IV *Sent.*, d. 16, qu. 3, a. 1.9a 2 ad 3. Mais jamais il n'utilise cette distinction dans la I–II et il faut attendre le traité de la tempérance (II–II, 141,6 ad 1) pour la voir réapparaître.

Historiquement, on ne peut donc attribuer à S. Thomas l'utilisation de la distinction entre «*finis operis*» et «*finis operantis*» dans l'analyse de l'action morale, surtout comme une pièce essentielle de cette analyse.

V. LE NOMINALISME

Le nominalisme, inauguré par Ockham, a constitué un tournant décisif dans l'histoire de la morale. Tout en utilisant le vocabulaire et les concepts classiques, Ockham élabore une nouvelle conception de la morale, avec une nouvelle structure, une nouvelle organisation, donnant aux mots une signification nouvelle.

La racine du changement se trouve dans une interprétation de la définition de la liberté par P. Lombard («*liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis*», II *Sent.*, d. 24) directement opposée à celle de S. Thomas.

Pour S. Thomas, la raison et la volonté précèdent et forment la liberté et le choix où celle-ci s'exerce. La liberté a donc comme source les inclinations naturelles à la vérité et au bien-bonheur qui constituent la nature spirituelle de l'homme; elle reçoit sa qualité de sa conformité à ces inclinations. Nous l'appellerons liberté de qualité.

Pour Ockham, la liberté précède la raison et la volonté et se définit comme pouvoir de se déterminer à partir de soi, indifféremment, entre des contraires. C'est la liberté d'indifférence qui se détermine non seulement aux actes de la volonté et de la raison, mais domine aussi les inclinations naturelles: je puis vouloir ou refuser d'être heureux, de conserver ou non mon existence, etc.

De ces deux conceptions de la liberté procèdent deux conceptions et deux organisations de la morale.

De la liberté de qualité procède une morale fondée sur l'inclination à la vraie béatitude comme fin ultime, qui s'organise suivant les vertus comme principes intérieurs développant les inclinations à la vérité et au bien, et qui coordonne les actes selon leur espèce dans des ensembles finalisés. C'est une morale de la béatitude, de la finalité, de la vertu.

La liberté d'indifférence ne peut être limitée et qualifiée que par une liberté supérieure, la volonté toute-puissante de Dieu s'exprimant dans la loi avec la force de l'obligation. La morale va donc prendre comme base le rapport des actes à la loi et à l'obligation; elle s'organisera suivant les commandements de Dieu. Les actes seront considérés dans leur singularité, comme déterminations d'une liberté qui peut à chaque instant choisir entre les contraires. Nous avons ainsi la première morale de l'obligation (qui devient la notion centrale), qu'on peut appeler aussi morale de la loi ou morale des actes singuliers, soit des cas (d'où la casuistique).

Sont écartés de la morale fondamentale la considération de la béatitude et de la finalité, l'étude des vertus (et des habitus) qui impliquent la durée et fourniront seulement des classifications commodes pour les obligations. La considération de l'acte intérieur, principale pour S. Thomas, va céder le pas à la considération de l'acte extérieur qui seul tombe directement et explicitement sous la loi.

Conséquences pour la question de l'«intrinsic malum»

Jusqu'à S. Thomas, la question classique à ce sujet était: y a-t-il des actes qui sont bons ou mauvais selon leur nature et non seulement parce qu'ils sont commandés ou défendus par la loi?

S. Thomas répondait par l'affirmative et mentionnait en l'excluant l'opinion de ceux qui soutenaient «quod justa et recta sunt solum lege posita» (III Contra Gentes, c. 129).

Dans le système d'Ockham, tous les actes sont de soi moralement indifférents et ne deviennent mauvais ou bons que par leur rapport à la loi, y compris les actes intérieurs, puisqu'il osera soutenir, logiquement d'ailleurs, que même haïr Dieu peut être bon si Dieu l'ordonne.

Le nominalisme est ainsi la négation la plus radicale et universelle qu'il existe des actes intrinsèquement bons ou mauvais.

Néanmoins, le nominalisme a apporté, de fait, des atténuations à ce radicalisme, comme la reconnaissance d'un cours ordinaire des choses où on peut parler d'une certaine loi naturelle conservant sa validité, tant que la suprême liberté de Dieu n'y intervient pas.

Sans doute, si on le pousse dans ses derniers retranchements, le nominaliste finira-t-il par dire qu'il y a tout de même un «intrinsece malum (ou bonum)», soit le pur refus (ou l'acceptation) d'obéir à la volonté de Dieu. Mais c'est là un acte de la liberté indépendant de tout contenu, laissant tout autre acte dans l'indifférence et la relativité.

Concernant la question du caractère intrinsèque de la moralité, le nominalisme va devenir la tentation et la hantise des moralistes postérieurs. Ils s'efforceront de dresser des barrières contre le relativisme que le nominalisme répand, notamment en se servant contre lui de la loi naturelle; mais ils ne prendront pas assez garde que ce relativisme est inhérent à la conception nominaliste de la liberté d'indifférence et à la structure de la morale qu'elle commande.

VI. SUAREZ

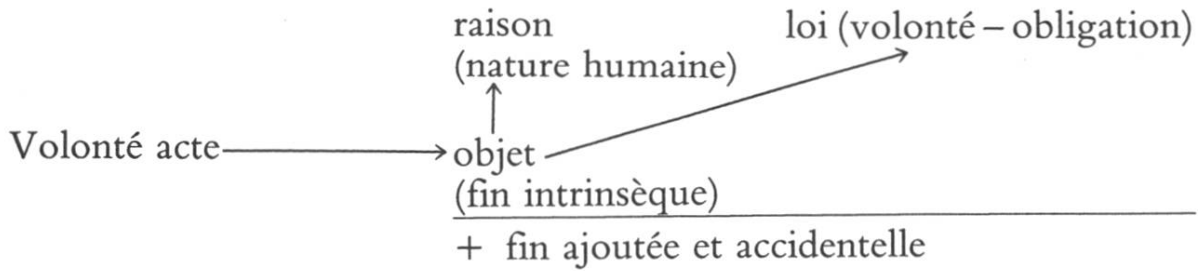
Pour Suarez la moralité de l'acte moral s'établit essentiellement par sa tendance à son objet et est déterminée par la relation de cet objet premièrement à la nature rationnelle de l'homme, à sa raison, et secondement à la loi, expression de la volonté divine, qui est la source de l'obligation.

C'est la convenance de l'objet de l'acte à la nature rationnelle en tant que telle qui établit l'objectivité de la moralité (tractatus III, disputatio II, Opera t. IV, éd. Vivès, 1856).

Concernant l'apport de la fin à la moralité, Suarez fait une distinction qui ramène pratiquement la fin à l'objet: ou l'objet coïncide avec la fin intrinsèque de l'acte, et il revient au même de dire que l'acte reçoit sa bonté de l'objet ou de la fin; ou la volonté porte sur un objet honnête et l'ordonne à une fin ultérieure honnête (par exemple aimer Dieu pour mériter), auquel cas, la bonté de l'acte par sa fin est accidentelle et s'ajoute par une dénomination extrinsèque.

Nous avons donc la distinction, au sein de la finalité, entre une fin intrinsèque et essentielle à l'acte, qui se confond avec l'objet, et une fin ajoutée par le sujet et accidentelle. Cette distinction va devenir classique, sans que Suarez ait déjà songé à la rapprocher de la distinction entre «finis operis» et «finis operantis».

Le schéma de Suarez est le suivant:



Suarez pose explicitement le problème de l'«*intrinsece malum*» d'une façon classique: «*utrum sit aliquis actus voluntatis ex se et natura sua malus, seclusa extrinseca prohibitione*» et emploie dans sa réponse l'expression elle-même: «*Tertium corollarium, quo sensu dicantur aliqui actus intrinsece mali*».

Le *status quaestionis*, plus logique qu'historique, part de l'opinion nominaliste: aucun acte n'est mauvais de sorte qu'il ne puisse pas ne pas l'être, car la moralité dépend uniquement de la prohibition extérieure et de la libre volonté divine. Suarez y oppose l'opinion qu'il est absurde de nier qu'il y ait des actes mauvais de sorte qu'on ne puisse les séparer de cette malice, fût-ce par la «*potentia Dei absoluta*». Il relate enfin une troisième opinion qui doit lui plaire et qui distingue entre la loi indicative qui dépend uniquement de la raison, et la loi impérative qui dépend de la volonté qui oblige et du supérieur: tout acte mauvais requiert une loi indicative, mais pas une loi impérative.

Suarez, pour sa part, soutient que certains actes de la volonté sont mauvais «*ex se*» par leur objet, indépendamment de toute volonté qui interdit. Qu'un acte soit «*intrinsèquement mauvais*» ne signifie pas que la malice soit inhérente à son entité physique, mais qu'il ne peut être accompli moralement, avec liberté et sans ignorance, concernant tel objet, sans que la malice y soit jointe et innée (*innata*). Aussi répugne-t-il que de tels actes soient bons ou indifférents.

Ce qui nous paraît caractéristique de Suarez, c'est:

1. la concentration de l'acte sur l'objet avec réduction de la fin. En réalité, la fin n'est plus que le propos explicite du sujet dans l'acte singulier.
2. La séparation entre la relation de l'objet à la raison, à la nature rationnelle, qui fonde un ordre objectif et permet de reprendre l'héritage thomiste, et, d'autre part, la relation à la loi, comme expression de la volonté du supérieur, comme source de l'obligation, ce qui provient directement du nominalisme.

VII. LES SALMANTICENSES

Les Salmanticenses (Cursus theologicus, Tract. XI, disputatio I, dubium VI) traitent la question de l'objectivité de la moralité des actes par une distinction entre la moralité formelle, qui est constituée par le rapport de la liberté avec la loi et ne peut précéder l'acte de la volonté, et la moralité fondamentale ou objective, formée par l'ordonnance de l'acte à son objet avec ses circonstances. Cette moralité fondamentale précède l'acte de la volonté comme la cause et la racine ou le fondement de sa bonté, mais elle ne devient formellement morale que par l'acte lui-même de la volonté vis-à-vis de la loi.

La moralité objective fondamentale fait abstraction de la relation à la loi et la précède. Elle est une dénomination intrinsèque par le rapport de l'acte à l'objet et par la convenance ou disconvenance de celui-ci avec les inclinations naturelles à l'homme, tandis que la moralité qui se prend de la loi est une dénomination extrinsèque. On peut donc distinguer du côté de l'objet:

l'objet physique: dans son entité physique;

l'objet moral fondamental: rapport de l'acte à l'objet qui le spécifie, capable de soi d'être réglé par la loi: moralité objective intrinsèque;

l'objet en relation à la loi: moralité formelle et extrinsèque.

Nous avons donc de nouveau une conception mixte qui associe, non sans subtilité, la tradition thomiste, du côté de la moralité objective, et la conception nominaliste qui établit la moralité par le rapport à la loi et à l'obligation. A noter que la considération de la moralité part de l'acte dans son entité physique, et que la distinction entre l'acte physique et la moralité objective ne se fera pas aisément.

Abordant le rôle de la fin dans la moralité, les Salmanticenses présentent comme une distinction «qu'il faut toujours avoir devant les yeux en cette matière» la division en «finis operis» et «finis operantis». La première, vers laquelle l'action tend par sa nature même, est appelée aussi finis proximus, finis intrinsecus, et coïncide avec l'objet. La seconde, vers laquelle l'action se dirige par la libre volonté de celui qui agit, appelée aussi finis extrinsecus et finis remotus, se distingue de l'objet de l'acte et lui est accidentelle.

Cette distinction permet de rapporter à l'objet tous les textes où S. Thomas affirme l'importance primordiale de la fin dans la moralité.

VIII. FILIPPO GROSSI

Un simple mot de Grossi (*Tractatus in universam theologiam moralem*) pour noter sa position originale. Quand il traite de la contribution de la fin à la qualité morale, Grossi distingue bien entre le «*finis operis*» et le «*finis operantis*», mais il soutient que celui-ci confère à l'acte humain une bonté ou une malice essentielle et spécifie l'acte pareillement à la spécification morale par l'objet. Ces deux spécifications sont si intimement liées qu'un même acte ne peut être bon par son objet et mauvais par sa fin, ou mauvais par son objet et bon par sa fin, si ce n'est d'une bonté matérielle. Grossi est ainsi beaucoup plus proche de S. Thomas.

IX. BILLUART

Billuart est simple et clair, ce qui explique son succès auprès des auteurs de manuels de morale, et que ses exposés soient devenus classiques.

Les principes de moralité sont, selon lui (*Trac. de actibus humanis*, dissert. IV, art. 3), l'objet, les circonstances et la fin, qui est une circonstance, mais dont S. Thomas traite spécialement à cause de son influence particulière.

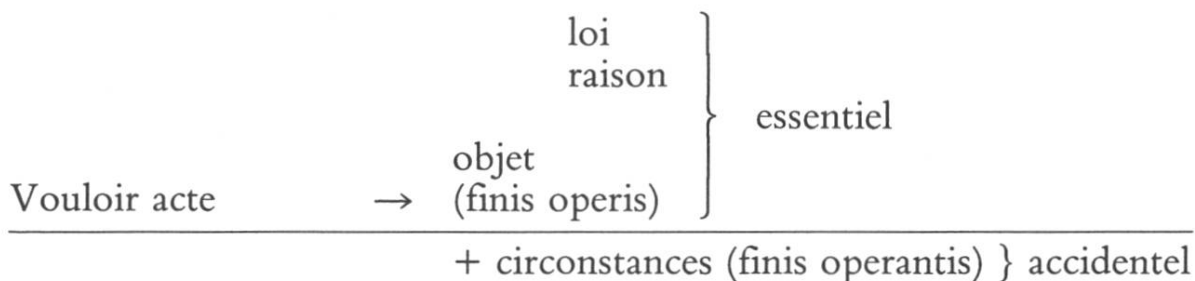
1. La bonté première et essentielle de l'acte humain se prend de l'objet moralement considéré, soit dans sa relation avec la régulation de la raison et avec la loi qui ordonne ou défend, ce qui le différencie de l'objet physique. L'acte reçoit ainsi sa bonté ou sa malice médiatement par la loi et immédiatement par son objet mis en relation avec la règle de la raison et la loi. Cette essence morale de l'acte reste invariable, même si les circonstances et la fin changent.

2. La fin ne peut ajouter qu'une bonté ou une malice accidentelle à la moralité essentiellement déterminée par l'objet, quelle que soit son importance.

Pour expliquer les nombreux textes de S. Thomas qui accordent une importance primordiale à la finalité, Billuart fait intervenir la distinction devenue classique entre le «*finis operis*» ou intrinsèque, qui coïncide avec l'objet et auquel il faut rapporter les textes de S. Thomas qui mettent la fin à l'avant-plan, et le «*finis operantis*» ou fin extrinsèque, qui est accidentelle.

Billuart conclut par l'exposé de la quadruple bonté de l'acte humain en précisant que la quatrième, la bonté par la fin (dont il ignore qu'elle a été ajoutée par S. Thomas) est accidentelle.

Le schéma de Billuart peut donc s'établir ainsi:



Billuart ne semble pas avoir traité explicitement la question de l'intrinsece malum.

Remarquons que dans ce schéma, la finalité est réduite au but que se propose le sujet dans l'acte singulier, et n'a plus, en réalité, les dimensions de la finalité selon S. Thomas, qui établit une coordination interne entre de multiples actes selon une hiérarchie de fins qui embrassent finalement toute l'activité humaine.

X. LES MANUELS MODERNES

Selon J. Murtagh, dans sa thèse sur l'«Intrinsic Evil» chez les moralistes du XIX^e et du XX^e siècle, on remarque deux tendances dans la conception même de l'«intrinsece malum», à l'heure actuelle. L'une le définit comme ce qui est intrinsèquement mauvais par son objet, indépendamment des circonstances et de la motivation. C'est la conception devenue classique. L'autre estime qu'on ne peut juger un acte moral et déterminer l'«intrinsece malum» sans y inclure, outre l'objet, toutes les circonstances, notamment la motivation ou l'intention.

J. Murtagh remarque la variété dans l'usage du concept de circonstances, ainsi qu'une certaine confusion concernant le concept d'objet, qui n'est pas toujours clairement distinct de l'objet physique. Partout néanmoins se retrouve la distinction entre le «finis operis» qui rentre dans l'objet, et le «finis operantis» qui se range parmi les circonstances.

Les catégories dont on use aujourd'hui encore dans les discussions

sur l'«intrinsèque malum» demeurent donc celles qu'a exposées, entre autres, Billuart.

Résumé

1. Depuis les origines, la théologie chrétienne se caractérise par son «objectivité» et son «réalisme» dus à l'intervention de la Révélation.

2. Après Abélard qui privilégie l'intention, S. Thomas place cette «objectivité» premièrement dans l'acte intérieur de la volonté, dont la fin est l'objet, et secondement dans l'acte extérieur qui a pour objet sa matière. Intériorité et finalité sont donc principales en morale.

3. Le nominalisme suspend toute la moralité à la loi extérieure, et met ainsi radicalement en cause l'existence d'une moralité intrinsèque. Il met à l'écart la finalité, ainsi que les inclinations naturelles, et concentre la considération du moraliste sur l'acte singulier.

4. Les moralistes de l'époque moderne défendent la moralité intrinsèque contre le nominalisme en la concentrant sur l'objet distingué de la fin, elle-même réduite au rang de circonstance grâce à la distinction entre «finis operis» et «finis operantis». Mais ils admettent les bases de la problématique qui proviennent du nominalisme: la réduction de l'acte moral à l'acte singulier (d'où le nom de casuistique), la négligence de la finalité, de l'intériorité, l'opposition entre le sujet et l'objet, la détermination de l'impératif moral par le rapport extrinsèque à la loi.

Conclusion

Il nous paraît nécessaire:

1. de réviser les bases et les catégories dont a usé la casuistique pour poser le problème de la moralité intrinsèque;
2. de rendre son importance et son amplitude à la finalité, comme à la dimension «intérieure» des actes humains;
3. de montrer les exigences d'objectivité que comporte la finalité au niveau de l'acte intérieur comme de l'acte extérieur. Ce qui implique un dépassement de l'opposition entre le sujet et l'objet, pour rétablir leur coordination, dans l'action morale.

Notre étude s'arrête au seuil des discussions actuelles, notamment la critique de la doctrine de l'«intrinsece malum» par ce qu'on a appelé le «conséquentialisme» ou le «proportionnalisme»: établissement de la moralité des actes par une comparaison entre leurs effets bons et mauvais (selon la théorie de la cause à double effet révisée), dans la ligne de l'ordination des moyens à la fin³. Notre recherche manifeste, entre autres, la dépendance persistante de la problématique actuelle à l'égard des catégories élaborées par les moralistes post-tridentins, et plus lointainement envers la position nominaliste du problème. Elle indique aussi un dépassement et un élargissement possibles d'après un autre modèle de morale, celle des Pères représentée notamment par S. Thomas. 389

³ Cf. l'article-clé de P. KNAUER, La détermination du bien et du mal par le principe du double effet, dans *N. R. Th.* 87(1965) 356–376. Voir aussi, parmi beaucoup d'autres: L. JANSSENS, *Ontic Evil and Moral Evil*, dans *Louvain Studies* 4(1972) 116–165; C. CURRAN, *Utilitarisme et théologie morale contemporaine. Où se situe le débat?* dans *Concilium* no 120 (1976) 446–467; B. SCHUELLER, *The Double Effect in Catholic Thought*, dans «*Doing Evil to achieve Good*», Chicago, 1978, pp. 165–191.