



**HAL**  
open science

## La vérité de l'agir selon saint Thomas d'Aquin

Camille de Belloy

► **To cite this version:**

Camille de Belloy. La vérité de l'agir selon saint Thomas d'Aquin. *Revue Thomiste*, 2004, 104 (1-2), pp.103-125. <hal-04408015>

**HAL Id: hal-04408015**

**<https://hal.science/hal-04408015v1>**

Submitted on 21 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## La vérité de l'agir selon saint Thomas d'Aquin

Y A-T-IL UNE VÉRITÉ propre de l'agir humain selon saint Thomas d'Aquin? La question est simple et semble appeler aussitôt une réponse négative. La notion de vérité est en effet pensée et élaborée par Thomas en un lieu qui n'est pas d'abord celui de la réflexion morale, mais bien celui de la métaphysique et de la théorie de la connaissance. La vérité, en tant que mode transcendantal de l'être, indique essentiellement un rapport spéculatif de notre intellect à ce qui est. Elle ne serait donc introduite par saint Thomas dans le registre de l'éthique que par transposition seconde, et comme par manière de parler. Cette thèse nous semble fautive, mais nous ne parviendrons pas à la réfuter efficacement si nous nous limitons d'emblée à la considération de la théologie morale de saint Thomas pour y rechercher une vérité de l'agir, en ignorant ce qui la lie ou l'oppose à la vérité spéculative. Il nous faut donc partir de la « raison formelle » de vérité telle que Thomas la définit pour voir s'il n'y aurait pas, en ce lieu même, la possibilité, voire l'annonce, d'une vérité pratique. Alors seulement nous en viendrons au domaine de l'agir moral, et, fort de ce que nous aurons découvert, nous serons à même de déterminer la nature et la portée de la vérité pratique chez saint Thomas.

### A. — AU FONDEMENT : LA VÉRITÉ SPÉCULATIVE

#### 1. Élaboration d'une définition

##### a) *Le vrai, un « mode » de l'être*

Au premier article de la première question disputée *De veritate*, saint Thomas se demande s'il faut identifier purement et simplement le vrai avec l'être : saint Augustin ne déclare-t-il pas dans les *Soliloques* que « le

vrai est ce qui est »<sup>1</sup>? Certes, répond Thomas : ce que notre intelligence conçoit en premier, c'est l'être; elle le conçoit comme ce qui lui est le plus connu (*quasi notissimum*), et comme ce à quoi elle ramène, « résout » toutes ses conceptions (*in quod conceptiones omnes resolvit*). Ainsi toutes nos autres conceptions s'obtiendront-elles par quelque addition à l'être (*accipiantur ex additione ad ens*). Saint Thomas toutefois nous met en garde : au concept d'être on ne peut rien ajouter d'extérieur, rien qui ne soit encore de l'être. Donc les seules additions possibles à l'être, ce sont des « modes », exprimant quelque chose de l'être que n'exprime pas le seul nom d'*ens*. Cette doctrine dite des transcendants est trop connue pour que l'on s'y attarde ici. Contentons-nous d'énumérer les cinq noms auxquels Thomas aboutit par une série de distinctions, et qui désignent chacun une modalité de l'être, discernable en tout étant.

Il y a d'abord le nom de « chose (*res*) » qui exprime positivement l'essence ou quiddité de l'étant. Le nom de « un (*unum*) », lui, exprime négativement l'indivision de cet étant. Si l'on considère maintenant l'étant non plus absolument mais dans son rapport à un autre être, on aura le nom de « quelque chose (*aliquid*) », qui exprime un rapport de distinction entre chaque étant (considéré comme un *aliud quid*). Outre les rapports de distinction ou de division entre les étants, il y a les rapports de convenance. Or, pour Thomas, cette convenance réclame un être qui soit capable de convenir à tout autre. C'est le propre de l'âme qui, tant dans sa puissance cognitive que dans sa puissance appétitive, désirante, « est d'une certaine manière toutes choses » (Aristote, *De anima*, 3, 8). Donc, quand un étant convient à l'appétit, il porte le nom de « bien (*bonum*) »; et quand il convient à l'intellect, il porte le nom de « vrai (*verum*) » : *Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum*<sup>2</sup>.

Ainsi le vrai n'est-il pas totalement identifié à l'être, mais il apparaît, au terme de cette déduction, comme un mode général de l'être exprimant la convenance d'un étant à la puissance cognitive de l'âme, l'intellect. C'est cette notion de « convenance » que saint Thomas s'applique à cerner davantage dans la suite de l'article afin de passer de ce qui n'est encore qu'une notion transcendante de la vérité à ce qui sera la « raison formelle du vrai ».

1. S. AUGUSTIN, *Soliloques*, II, 5, 8 (cité dans S. THOMAS D'AQUIN, *De ver.*, q. 1, a. 1, obj. 1).

2. Cf. *De ver.*, q. 1, a. 1.

b) Ratio veri : « adéquation de la chose et de l'intellect »

La convenance de l'être à l'intellect est ramenée par Thomas au processus de la connaissance, conçu comme « assimilation » du connaissant au connu : « Toute connaissance s'accomplit par l'assimilation du connaissant à la chose connue, au point que ladite assimilation est cause de la connaissance [...]. Ainsi donc, le premier rapport de l'être à l'intellect est que l'être concorde avec l'intellect<sup>3</sup>. »

Si l'âme est « d'une certaine manière » toutes choses, ce n'est pas qu'elle devienne purement identique à la chose, mais c'est qu'en la connaissant, elle s'assimile à elle autant qu'elle se l'assimile. Remarquons qu'un pas décisif vient d'être franchi : l'*ens*, l'étant, dans sa convenance à l'intellect connaissant, est explicitement nommé *res*, chose connue, soit le tout premier mode de l'être que saint Thomas a auparavant dégagé. Ainsi, dans ce « premier rapport de l'être à l'intellect (*prima comparatio entis ad intellectum*) », ce que l'intellect connaît, c'est la quiddité, l'essence, affirmée absolument en tout étant par le nom de chose. Dans l'*assimilatio cognoscentis ad rem cognitam*, l'étant n'est plus seulement saisi à partir de son acte d'être, mais il est connu en ce qu'il est, dans sa quiddité, donc comme chose. On pourrait dire que saint Thomas s'est servi de sa théorie aristotélicienne de la connaissance pour conjoindre et enrichir l'un par l'autre les deux modes transcendants de l'être préalablement distingués, à savoir la chose, exprimant l'essence de l'étant, et le vrai, exprimant sa convenance à l'intellect, pouvoir cognitif de l'âme. Thomas d'Aquin peut alors ressaisir l'ensemble de ces éléments en une définition tout à fait formelle de la vérité : la « convenance » de l'étant à l'intellect, pensée sur le modèle de l'« assimilation » du connaissant à la chose connue, s'intitule d'abord « comparaison » et « concorde », avant d'être définitivement qualifiée d'« adéquation de l'intellect et de la chose » en laquelle « s'accomplit formellement la raison de vrai »<sup>4</sup>. Désormais saint Thomas est en mesure de dire ce que le vrai « ajoute » à l'être, et qui est précisément cette « conformité ou adéquation de la chose et de l'intellect ». La vérité reçoit, du même coup, une situation

3. *De ver.*, q. 1, a. 1 : « Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis [...]. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet... »

4. *Ibid.* : « [...] quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. »

déterminée entre sa cause, « l'entité de la chose », et son effet, « la connaissance de la chose » :

*entitas rei > adaequatio rei et intellectus (ratio veri) > cognitio rei*

Saint Thomas ne cherche pas l'originalité; il reprend les différentes définitions du vrai qu'il puise dans la tradition philosophique et théologique, mais il les organise selon la tripartition qu'il vient d'établir. Ainsi trouvera-t-on à la fin de la réponse des définitions qui envisagent le vrai selon son fondement dans l'être, et qui pour cette raison semblent identifier le vrai et l'être. C'est le cas de la définition de saint Augustin sur laquelle s'ouvrait cet article : « Le vrai est ce qui est. » À l'autre extrémité, Thomas rassemble les formules qui définissent le vrai par son effet consécutif, la connaissance; ces définitions mettent en valeur la fonction de manifestation, de « monstration », de l'être par le vrai, ainsi que l'œuvre de jugement qu'il permet. Mais au centre, notre auteur a comme enchâssé les définitions qui énoncent formellement la notion même du vrai, la *ratio veri*, à commencer, bien sûr, par celle qu'il attribue à Isaac Israeli : *Veritas est adaequatio rei et intellectus*.

En tout cela, on serait bien embarrassé pour trouver la moindre trace de vérité pratique. Conformité ou adéquation de la chose et de l'intellect, la vérité a reçu sa définition formelle à mi-chemin entre l'être de la chose qui la fonde et la connaissance de cette chose qu'elle produit. Dans ce schéma strictement spéculatif, on voit mal comment une vérité de l'agir pourrait venir se loger. Pourtant, dès le deuxième article de notre question disputée, quelques brèches aménagées par Thomas vont permettre d'ouvrir et d'assouplir, sans la détruire, la définition un peu rigide de l'*adaequatio rei et intellectus*.

## 2. Prémices d'une autre vérité

### a) *Le vrai et le bien, ou le cercle res-intellectus-appetitus*

La première brèche se fait par l'irruption inattendue, à l'article 2, d'un autre mode de l'étant, qui semblait devoir être définitivement laissé de côté dans la question de la vérité : le bien (*bonum*). Saint Thomas s'interroge maintenant sur le lieu de la vérité. Elle est adéquation de la chose et de l'intellect, c'est entendu; mais où se trouve-t-elle en premier et principalement : dans les choses, ou bien dans l'intellect? Thomas répond

en distinguant le *per prius* et le *per posterius*, selon le principe de la prédication analogique. Ce qui est commun à plusieurs se dit *per prius*, par priorité ou principalement, non pas forcément de ce qui est cause, mais de ce qui réalise la *ratio completa*, la forme la plus achevée de ce qui est commun. Or manifestement, « vrai » se dit de plusieurs et, par sa définition même, est commun à l'intellect et aux choses. Il faut donc que le vrai soit dit par priorité de « ce en quoi se trouve premièrement la raison complète de vérité<sup>5</sup> ». Tout mouvement, poursuit Thomas, n'atteint son état complet, achevé, que dans son terme. Si donc l'on considère le mouvement de la puissance cognitive, on trouvera qu'il se termine à l'âme, puisque le connu est dans le connaissant sur le mode de ce dernier.

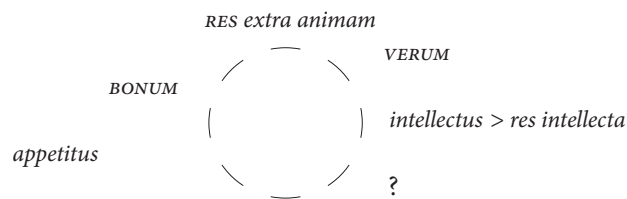
C'est ici que se produit un étrange détour dans l'argumentation de saint Thomas. Il avait en effet tous les éléments nécessaires pour donner dès maintenant sa conclusion : puisque le vrai dit une convenance de l'être à la puissance cognitive, et que le mouvement de cette puissance se termine à l'âme, c'est dans l'âme que s'accomplira l'état complet de la vérité ; par conséquent, le vrai se trouve par priorité dans l'intellect et seulement par postériorité dans les choses, selon leur adéquation à cet intellect. De fait, telle sera bien la conclusion de Thomas, mais il la retarde pour se référer à un passage du *De anima* d'Aristote et à un passage de la *Métaphysique* qui lui permettent d'insérer, au beau milieu de sa réflexion sur le vrai dans le processus cognitif, une considération sur la place du désir, de « l'appétit », et de mettre ainsi le bien en rapport avec le vrai :

Le mouvement de la vertu cognitive a l'âme pour terme (car le connu doit être dans le connaissant sur le mode du connaissant) tandis que le mouvement de la vertu appétitive a les choses pour terme. Aussi, au livre III *De l'âme*, le Philosophe pose-t-il un cercle dans les actes de l'âme : la chose qui est hors de l'âme met l'intellect en mouvement ; une fois pensée (*res intellecta*), elle met en mouvement l'appétit ; l'appétit tend à parvenir à la chose d'où le mouvement a commencé. Et [...] parce que « bien » dit l'ordonnement de l'étant à l'appétit et que « vrai » dit l'ordonnement à l'intellect, le Philosophe dit au livre VI de la *Métaphysique* que le bien et le mal sont dans les choses et que le vrai et le faux sont dans la pensée<sup>6</sup>.

5. *De ver.*, q. 1, a. 2 : « Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. »

6. *Ibid.* (trad. : THOMAS D'AQUIN, *Première question disputée, La vérité [De veritate]*, Texte latin de l'édition Léonine, Introduction, traduction et notes par Christian Brouwer et Marc Peeters, « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, Vrin, 2002, p. 67).

Ce détour, rien dans l'économie de l'argumentation n'obligeait saint Thomas à le faire. S'agit-il pour autant d'une digression superflue ? Non, car la notion même de vérité se voit ainsi considérablement enrichie. Saint Thomas procède par degrés croissants de complexité. Parti de ce que l'esprit conçoit en tout premier lieu, l'être, il en est venu au vrai comme convenance de l'être à l'intellect. Puis il a développé cette approche encore très simple au moyen d'une théorie de la connaissance et en combinant ensemble les modes de « vrai » et de « chose », de façon à définir formellement la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect. À présent, il ouvre la définition du vrai sur un domaine qu'en sa formalité même cette définition risque toujours d'ignorer, le domaine du bien et de ce qui y tend, le désir humain, l'appétit. Certes, c'est pour affirmer la priorité du vrai sur le bien, puisque la connaissance précède l'appétit. Il n'en reste pas moins que l'on se trouve désormais en présence d'une combinaison à trois termes, qui, aux deux modes déjà réunis, *res* et *verum*, ajoute encore le *bonum*. Saint Thomas nous avertit par là que même si la raison complète de vérité se trouve dans l'intellect et non dans les choses, on ne peut se contenter de poser l'*adaequatio rei et intellectus* sans envisager la tendance ou le retour vers la chose même, mouvement qui n'est plus celui de la faculté connaissante, mais celui de la faculté désirante. Formellement distincts, ces deux mouvements ne sauraient être réellement disjoints puisque, aux dires mêmes d'Aristote et de Thomas, ils forment « cercle ». La « chose », c'est-à-dire la réalité, est donc à l'origine du processus intellectivo-appétitif comme à son terme ; elle est encore présente au stade intermédiaire de l'âme comme chose pensée, *res intellecta*, où s'achève le mouvement cognitif et où s'atteint la notion complète du vrai, mais qui donne aussi le départ au mouvement de l'appétit. On peut schématiser ce cercle comme suit :



Ainsi, dans son effort même pour établir le plus formellement, le plus strictement possible, la notion de vérité spéculative, saint Thomas se refuse-t-il à absolutiser la définition du vrai comme *adaequatio rei et intellectus*. Il nous laisse pressentir qu'au-delà des limites de cette définition,

parfaitement adaptée au processus cognitif de l'âme, le mouvement se poursuit et se transforme, sans solution de continuité, en tendance de l'appétit vers la chose, selon un autre type de convenance ou d'adéquation, celui du bien. Par ce détour qu'il a délibérément fait prendre à son argumentation, Thomas non seulement ouvre la réflexion spéculative à une dimension éthique, mais il nous indique aussi en creux le lieu exact d'un questionnement sur ce que pourrait être une vérité pratique. Celle-ci ne sera pas à chercher entre la chose et l'intellect, puisque c'est le lieu où s'opère l'adéquation de la vérité spéculative; elle ne sera pas davantage à chercher entre l'appétit et la chose, car c'est là le domaine propre du bien. S'il y a une vérité pratique, elle devra se situer sur la trajectoire qui relie l'intellect à l'appétit, le vrai au bien. Cette trajectoire, saint Thomas se contente de l'évoquer ici en une phrase, particulièrement elliptique : « la chose, telle que pensée par l'intellect, met en mouvement l'appétit (*res intellecta movet appetitum*) ». Mais en quoi consiste et comment s'opère au juste ce rapport de l'intellect au désir? Ce sera précisément toute la question de la vérité pratique.

*b) Intellect spéculatif et intellect pratique : le mesuré et le mesurant*

Dans la suite de l'article 2, saint Thomas opère d'autres déplacements, ouvre d'autres brèches. Il vient d'aboutir à une première conclusion : le vrai, formellement défini, se trouve principalement dans l'intellect et postérieurement dans les choses. Mais il a aussi nettement souligné, dans les opérations de l'âme, la place prépondérante de la *res*, origine du processus intellectif et terme du processus appétitif. La question est donc de savoir à présent, non plus où se réalise à titre principal la conformité de la chose et de l'intellect, mais qui, de la chose ou de l'intellect, se conforme à l'autre. Pour en décider, saint Thomas se donne deux nouveaux outils : il distingue « l'intellect pratique » de « l'intellect spéculatif », et il introduit le concept de « mesure ».

Mais il faut savoir, écrit-il, qu'une chose se rapporte autrement à l'intellect pratique qu'à l'intellect spéculatif. En effet, puisque l'intellect pratique cause les choses, il est la mesure des choses qui se font par lui; l'intellect spéculatif, en revanche, parce qu'il est réceptif à l'égard des choses (*accipit a rebus*), est d'une certaine manière mis en mouvement par les choses mêmes, et ainsi les choses le mesurent lui-même<sup>7</sup>.

7. *De ver.*, q. 1, a. 2 (trad. Brouwer et Peeters, p. 67).

Le travail de l'intellect spéculatif est essentiellement un travail de réception : *accipit a rebus*; il ne tire rien de son propre fonds, il reçoit tout des choses et c'est à partir de ce réel qui lui est donné qu'il constitue sa science. Thomas est plus radical et plus incisif encore dans son expression : « notre intellect reçoit sa science des choses (*intellectus noster scientiam accipit*) », dit-il. Le travail de l'intellect pratique est, au contraire, un travail de production; il « cause les choses ». Cette distinction entre deux types d'intellect se trouve exprimée en terme de mesure. Si l'intellect pratique cause les choses, alors « il est la mesure des choses qui se font par lui »; inversement, puisque l'intellect spéculatif est en posture de réception à l'égard des choses, ce sont elles qui le mettent en mouvement et qui, de la sorte, le mesurent. Sans plus attendre, saint Thomas rapporte l'intellect pratique à l'intellect divin, et l'intellect spéculatif à l'intellect humain :

Ainsi il est clair que les choses naturelles, à partir desquelles notre intellect reçoit la science, mesurent notre intellect (comme il est dit au livre X de la *Métaphysique*), mais qu'elles sont mesurées par l'intellect divin en quoi sont toutes [choses], de même que toutes les productions de l'artisan sont dans son intellect<sup>8</sup>.

Il ne s'agit évidemment pas d'un strict partage des rôles entre Dieu et l'homme, comme si l'intellect divin était incapable de spéculation ou l'intellect humain incapable de toute production<sup>9</sup> ! Il s'agit seulement de marquer ici à gros traits la différence irréductible entre intellect divin et intellect humain dans leurs positions respectives à l'égard du réel créé : l'intellect de Dieu est cause et mesure absolues du réel, tandis que le nôtre est fondamentalement causé et mesuré, par l'intellect divin d'abord, mais aussi — et non moins fondamentalement — par le réel, par « les choses ». Une fois cette différence établie, saint Thomas peut la nuancer par une autre distinction, au sein des choses, entre *res naturales* et *res artificiales*. Il y a les choses naturelles qui mesurent notre intelligence, mais il y a aussi les choses artificielles, fabriquées par l'homme et donc mesurées par son intellect. Saint Thomas conclut ainsi : « Donc l'intellect divin est mesurant non mesuré (*mensurans non mensuratus*), une chose naturelle est mesurante et mesurée (*mensurans et mensurata*), et notre

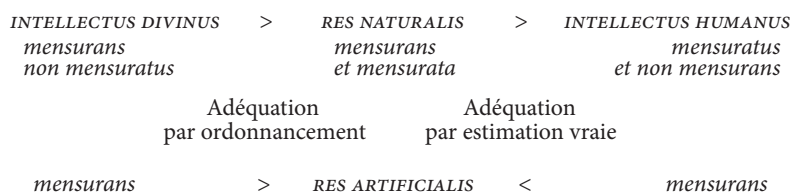
8. *De ver.*, q. 1, a. 2 (trad. Brouwer et Peeters, p. 67).

9. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 14, a. 16 [*Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam*]; et, au sujet de l'intellect humain, I<sup>a</sup>, q. 79, a. 11 [*Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversae potentiae*]. Cf. aussi en *De ver.*, q. 1, a. 2, la comparaison faite par Thomas entre l'intellect divin et l'intellect — à l'évidence pratique — de l'artisan humain.

intellect est mesuré et ne mesurant pas (*mensuratus et non mensurans*) les choses naturelles mais seulement les choses artificielles<sup>10</sup>. »

L'objet de cet article 2, on s'en souvient, était de situer le vrai en son lieu principal. Adéquation de la chose et de l'intellect, la vérité est nécessairement établie entre ces deux termes, mais saint Thomas a montré qu'elle se trouve *per prius* dans l'intellect et *per posterius* dans les choses. La chose (naturelle) garde cependant sa primauté absolue à l'égard de l'intellect, du moins de l'intellect humain qu'elle mesure, tandis qu'elle-même est mesurée par l'intellect divin. Il ne restait pour finir qu'à situer, non plus le vrai, mais le réel, la chose même, ce que fait Thomas en la disant « constituée entre deux intellects (*inter duos intellectus constituta*) ». Formule superbe qui engendre un ultime dédoublement de l'*adaequatio rei et intellectus* : « Selon son adéquation à l'intellect divin, [la chose] est dite vraie en tant qu'elle accomplit ce à quoi elle a été ordonnée par l'intellect divin [...]. Selon son adéquation à l'intellect humain, une chose est dite vraie en tant qu'elle est de nature à provoquer une estimation vraie d'elle-même<sup>11</sup>. »

Si l'on retrace le chemin parcouru, on constate une fois encore que Thomas d'Aquin ne s'est pas contenté de reprendre telle quelle la définition du vrai comme adéquation de la chose et de l'intellect, mais qu'il l'a développée par boutures et germinations successives. Ce développement se vérifie pour chaque terme de la définition. L'*intellect* s'est ramifié en intellect spéculatif, lui-même rattaché à l'intellect humain, et en intellect pratique, rabouté à l'intellect divin. La *chose* a trouvé sa branche principale dans la chose naturelle, et un rejeton dans la chose artificielle. Enfin, l'*adéquation* a été partagée, selon le concept opératoire de mesure, entre adéquation, par ordonnancement, de la chose à l'intellect divin, et adéquation, par estimation correcte, de l'intellect humain à la chose naturelle. L'ensemble pourrait se laisser représenter par le schéma suivant :



10. *De ver.*, q. 1, a. 2.

11. *Ibid.* : « Res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur : secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur

Ainsi développée et complexifiée, la définition du vrai nous fournit de nouveaux indices sur une possible vérité pratique. On sait désormais que c'est vers l'intellect humain qu'il faudra se tourner, non pas dans sa posture foncièrement spéculative et réceptrice, mais lorsqu'il se fait pratique et mesurant. On pressent aussi que l'on aura alors affaire à un type d'adéquation plus proche du bon ordonnancement que de la pure estimation. Ici cependant, ce n'est qu'à partir de la notion de chose artificielle, introduite presque par parenthèse, que se laisse deviner la possibilité d'un intellect humain pratique et d'une vérité qui lui soit propre. Celle-ci devra-t-elle se cantonner au domaine de l'art, de la fabrication ? La sphère proprement éthique de l'action humaine lui serait-elle fermée ? Nullement : pour faire pénétrer la vérité pratique dans la sphère de l'éthique, il suffira de dépasser la distinction encore sommaire de la chose naturelle et de la chose artificielle en se demandant ce qu'il advient quand l'œuvre produite par l'intellect pratique de l'homme n'est plus une chose qu'il fabrique au dehors de lui-même, mais un agir qui engage intimement sa propre personne et les fins qu'elle poursuit.

### c) *Vers la vérité éthique*

En guise de transition vers la vérité éthique, il nous reste à convoquer un très court passage de l'article 3, toujours dans la première question *De veritate*. Au détour d'une simple phrase, Thomas semble avoir lui-même ménagé pour nous cette transition. Elle se situe à la fin d'un développement assez technique, qui ne nous intéresse pas ici, où saint Thomas se demande si la vérité se trouve essentiellement dans l'intellect « composant et divisant », c'est-à-dire exerçant un jugement. Il répond affirmativement, mais en établissant une gradation analogique des différents champs d'application ou de prédication du vrai. Le vrai se dira *per prius* des compositions et divisions de l'intellect, deuxièmement des définitions des choses qui impliquent ce travail de composition et de division, troisièmement des choses elles-mêmes selon leur adéquation à l'intellect (divin et humain), et enfin, quatrièmement, il se dira de l'homme. C'est ici qu'intervient notre étonnante petite phrase : vrai

vera in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...]. Secundum autem adaequationem ad intellectum <humanum> dicitur res vera in quantum est nata de se facere veram aestimationem. »

se dit de l'homme *propter hoc quod electivus est verorum*<sup>12</sup>. Deux traductions sont ici possibles. Ou bien on tente d'harmoniser cette phrase avec son contexte logico-spéculatif et l'on traduira : « Le vrai se dit de l'homme parce que celui-ci peut discriminer les choses vraies<sup>13</sup>. » Ou bien on cherche à respecter la tonalité éminemment morale du terme *electivus* qui implique l'élection, le choix décisif, acte par excellence de la volonté libre de l'homme<sup>14</sup>, et il faudra alors traduire : « Vrai se dit de l'homme en cela qu'il est capable de choisir le vrai<sup>15</sup>. » La première traduction nous semble gommer le trait incisif qui fait la force et l'étrangeté de cette phrase, en ramenant le choix du vrai à un simple jugement discriminant de l'intellect spéculatif où la volonté et l'action ne sont nullement engagées. Nous croyons au contraire que l'alliance de mots entre *electivus* et *verorum* a été sciemment posée par Thomas pour suggérer une vérité qui puisse se dire en propre de l'homme, de son action, et pas seulement de l'adéquation de son intellect aux choses qu'il contemple<sup>16</sup>. La deuxième partie de la phrase nous en donne confirmation : l'homme est dit vrai aussi en ce qu'il « fait une estimation vraie ou fausse » — le retour ici du vocable de l'estimation semble plutôt infirmer notre interprétation, mais lisons la suite — « de lui-même ou des autres par ce qu'il dit ou fait ». On est là, assurément, dans le registre de l'éthique. Le vrai vient de glisser du spéculatif au pratique, et de s'installer, sans crier gare, au cœur de l'agir humain.

## B. — LE VRAI DANS L'ACTION DE LA PERSONNE

### 1. Diversification du vrai : les grandes lignes de partage

Dans la question disputée *De virtutibus in communi*, à l'article 12, saint Thomas dresse un tableau synthétique des vertus, en les distinguant selon le principe formel qui les régit. Jusqu'ici nous cherchions à

12. *De ver.*, q. 1, a. 3 : « Quarto dicitur de homine propter hoc quod electivus est verorum vel facit existimationem de se vel de aliis veram vel falsam per ea quae dicit vel facit. »

13. *Ibid.* (trad. Brouwer et Peeters, p. 77).

14. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 13.

15. Ch. Brouwer et M. Peeters ne risquent une traduction semblable que dans leur introduction (p. 24) : « L'homme est vrai quand il choisit le vrai. »

16. D'après l'*Index thomisticus*, c'est ici le seul endroit de toute l'œuvre de saint Thomas où se rencontre cette étonnante alliance de mots qui mêle les lexiques de l'agir moral (*electivus*) et de la spéculation (*verorum*).

apercevoir la possibilité d'une vérité pratique ou éthique à partir de sa réflexion métaphysique et logique; voyons maintenant comment saint Thomas en vient à situer et à diversifier la connaissance du vrai au sein de son système moral. Nous aurons pour cela à parcourir dans l'autre sens le cercle des opérations de l'âme, non plus du vrai au bien, mais du bien au vrai. Le bien est en effet, dit Thomas, « ce qu'il y a de plus complètement formel et d'ultime dans la définition de la vertu<sup>17</sup> »; c'est donc du bien, et, puisque l'on parle des vertus humaines, du bien de l'homme, qu'il faut partir.

Or, si l'homme est homme en tant qu'il est rationnel, le bien de l'homme sera le bien de ce qui est rationnel à quelque titre. En nous, la partie rationnelle, ou intellectuelle, comprend et la faculté connaissante (*cognitivam*) et la faculté désirante (*appetitivam*). Cette dernière relève de la raison, non seulement du côté de la volonté — qui dans la raison même suit l'appréhension de l'intellect —, mais aussi du côté de l'appétit sensible qui est dans la partie sensitive de l'homme et se divise en irascible et concupiscible. En effet, même cet appétit en l'homme suit l'appréhension de la raison en tant qu'il obéit au commandement de la raison, et par là il participe en quelque façon de la raison. Le bien de l'homme, par conséquent, c'est à la fois celui de la partie connaissante et celui de la partie désirante, mais pas au même titre : formellement, le bien est attribué à la partie désirante, puisqu'il est l'objet même de l'appétit, tandis qu'il n'est attribué que matériellement à la partie intellectuelle. Car connaître le vrai, c'est pour ainsi dire le bien de la partie connaissante, encore que sous cet aspect de bien, justement, cela se rapporte plutôt à la partie désirante, puisque la connaissance même du vrai est un objet de désir<sup>18</sup>.

Voilà que nous entrons dans cette zone mystérieuse que nous nous sommes promis d'explorer, aux confins du vrai et du bien, là où intellect et appétit se joignent et se mêlent. Poursuivons plus avant :

Il faut donc que la vertu qui perfectionne la partie cognitive pour connaître le vrai soit d'une autre sorte que celle qui perfectionne la partie appétitive pour appréhender le bien. Et voilà pourquoi on distingue avec le Philosophe (*Éthique*, livre I) les vertus intellectuelles et les vertus morales : les premières perfectionnent la partie intellectuelle pour connaître le vrai, les secondes perfectionnent la partie appétitive pour désirer le bien<sup>19</sup>.

17. S. THOMAS, *Quaestio disputata De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12 : « Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum. »

18. Cf. *ibid.*

19. *Ibid.*

N'y a-t-il pas là un recul de Thomas ? On dirait qu'à peine entré dans la zone de confluence, il s'en retire pour distinguer soigneusement dans les vertus celles qui aident l'intellect à connaître le vrai et celles qui font que l'appétit désire le bien. En réalité, cette distinction entre vertus intellectuelles et vertus morales est indispensable ; elle seule va permettre à saint Thomas d'avancer dans une analyse toujours plus fine des rapports entre connaissance du vrai et désir du bien, sans tomber dans une confusion qui brouillerait toutes les pistes. Il s'agit bien de distinguer pour unir, non pas seulement entre vertus intellectuelles et vertus morales, mais même à l'intérieur de chacun de ces grands ensembles. Observons ici la façon dont saint Thomas partage et différencie les vertus intellectuelles :

La connaissance du vrai n'est pas d'un seul type formel (*unius rationis*) envers tout. Le vrai nécessaire est connu sous un autre aspect que le vrai contingent. À son tour le vrai nécessaire est connu autrement s'il est connu par lui-même, à la manière dont les premiers principes sont connus par l'intelligence, que s'il est connu par autre chose, à la manière dont on connaît les conclusions. On y arrive par la science ou, s'agissant de ce qu'il y a de plus élevé, par la sagesse, ce qui est encore une autre manière de connaître, puisqu'à partir d'elle l'homme est conduit à d'autres connaissances<sup>20</sup>. — Pareillement, à l'égard de ce qui est contingent et opérable (*circa contingentia operabilia*), autre est la façon de connaître ce qui est en nous et qui ressortit à une action (*agibilia*), autre la façon de connaître ce qui est en dehors de nous et qui relève d'une fabrication (*factibilia*). Dans le premier cas, il arrive fréquemment que l'on se trompe, à cause d'une passion quelconque, et c'est là que s'exerce la prudence ; dans le second cas, on se guide <suivant l'art>, et les passions de l'âme n'empêchent pas une estimation droite de ce qu'il y a à réaliser<sup>21</sup>.

Grâce à ces grandes lignes de partage tracées par Thomas, nous avons désormais les moyens de cerner d'aussi près que possible notre objet, la vérité de l'agir. Il suffit de suivre une de ces lignes et de ne plus la quitter, en choisissant, à chaque point de bifurcation, la bonne direction. Entre vertu intellectuelle perfectionnant la connaissance du vrai et vertu morale perfectionnant le désir du bien, nous choisirons la vertu intellectuelle ; parmi les vertus intellectuelles, nous laisserons de côté celles qui considèrent le nécessaire, pour nous tourner vers celles qui s'occupent

20. On aura bien sûr reconnu, sommairement évoquées ici, les trois vertus intellectuelles spéculatives : *intellectus, scientia et sapientia*.

21. *De virtutibus in communi*, q. 1, a. 12.

du contingent; et à l'intérieur du contingent, c'est évidemment l'agir, plus que le faire, qui nous intéressera. Nous arrivons ainsi à la vertu même de la vérité pratique, la vertu de prudence. C'est le point où le vrai rejoint le bien, où l'intellect se mêle de désir, jusqu'à être menacé dans son bon exercice par la passion, où la vertu intellectuelle doit se faire, en quelque manière, vertu morale.

## 2. Le vrai pratique : conformité de l'intellect à l'appétit droit

Saint Thomas a donné dans la *Somme de théologie* une définition de la vérité pratique tout aussi formelle et dense que celle de la vérité spéculative, mais qui ne se laisse pas aussi facilement découvrir. Elle est comme dissimulée dans un *ad tertium* de la *Prima Secundae*, à l'article 5 de la question 57. Saint Thomas étudie dans cette question les vertus intellectuelles. Nous y retrouvons sans surprise les cinq vertus intellectuelles exposées au *De virtutibus* : après avoir consacré les deux premiers articles aux vertus de l'intellect spéculatif (intelligence, science, sagesse), Thomas en vient dans les quatre derniers aux vertus de l'intellect pratique. Les articles 3 et 4 traitent de l'art, et les articles 5 et 6 traitent de la prudence. Le titre de l'article 5 paraît, à première vue, assez anodin : « La prudence est-elle une vertu nécessaire à l'homme ? » Mais la troisième objection dénie radicalement à la prudence la qualité de vertu intellectuelle, en s'appuyant sur la notion de vérité. La vertu intellectuelle, fait-on remarquer, permet de dire toujours le vrai et jamais le faux, mais c'est justement ce qui ne se produit pas dans le domaine où s'exerce la prudence : en effet, quand on délibère sur la conduite à tenir, il est impossible humainement de ne jamais se tromper puisque c'est de façon contingente que les actions à faire sont telles ou telles<sup>22</sup>. En réponse à ce puissant argument, saint Thomas est conduit à distinguer clairement deux types de vérité :

Le vrai de l'intellect pratique s'entend autrement que le vrai de l'intellect spéculatif, comme il est dit au livre VI de l'*Éthique*. Car le vrai de l'intellect spéculatif s'entend par conformité de l'intellect à la chose (*per conformitatem intellectus ad rem*). Et parce que l'intellect ne peut

22. Cf. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 5, obj. 3 : « Virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et numquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam : non enim est humanum quod in consiliando de agendis numquam erretur ; cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere. »

être infailliblement conformé aux choses dans les matières contingentes, mais seulement dans les matières nécessaires, pour cette raison aucun habitus spéculatif du contingent n'est vertu intellectuelle; il n'y a vertu intellectuelle spéculative que du nécessaire. — Mais le vrai de l'intellect pratique s'entend par conformité à l'appétit droit (*per conformitatem ad appetitum rectum*). Une telle conformité n'a pas lieu dans les choses nécessaires, lesquelles ne tombent pas sous la volonté humaine, mais seulement dans les choses contingentes dont nous pouvons être les auteurs, qu'elles appartiennent à l'ordre de nos actions intérieures ou de nos productions extérieures. C'est pourquoi l'on n'a de vertu de l'intellect pratique que par rapport au contingent : en matière de productions, l'art; en matière d'actions, la prudence<sup>23</sup>.

Même dans ses plus audacieuses trouvailles, saint Thomas s'autorise toujours des anciens et des maîtres. Aussi risque-t-on de ne pas voir le tournant décisif que ce texte fait prendre à la question de la vérité en morale : où est la découverte si, de l'aveu même de Thomas, tout est déjà dans Aristote? Tout n'est justement pas dans Aristote. Certes, on lit bien au chapitre II du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* que l'œuvre ou fonction de la réflexion pratique est « la vérité en accord avec le désir droit<sup>24</sup> ». Mais replaçons cette phrase dans son contexte. Le Philosophe entreprend d'établir les conditions nécessaires à un bon choix (*προαίρεσις; electio*), et il montre qu'il y faut à la fois vérité dans la raison et rectitude dans le désir. Autrement dit, les deux puissances que les médiévaux latins appelleront intellect et appétit doivent s'accorder, aller vers le même objet, chacune selon son mode propre. À aucun moment cependant Aristote ne cherche à définir une vérité de l'ordre pratique qui se constituerait autrement que la vérité spéculative. Pour lui, la conformité de la vérité avec l'appétit droit est simplement requise pour que le choix délibéré soit bon, mais cette conformité ne change pas pour autant la nature de la vérité ainsi mise en œuvre<sup>25</sup>. Tout autre est le problème que saint Thomas veut résoudre : si la prudence est ce qui doit régler notre agir, et si cet agir est par définition mobile et contingent, alors la prudence est sujette à l'erreur involontaire; donc elle n'est pas une vertu intellectuelle qui implique l'exercice infaillible de la vérité, et

23. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 5, ad 3.

24. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1139 a 30 : « ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ » (*veritas confesse habens appetitui recto*, selon la traduction latine de Robert Grosseteste).

25. Pour cette mise au point, nous nous inspirons des « Renseignements techniques » du P. Thomas Deman, dans *Somme théologique, La prudence, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>*, Questions 47-56, « Éditions de la Revue des Jeunes », Paris, 1949, p. 461 s.

donc il n'y a pas de vérité proprement pratique. Thomas concède la première partie de l'objection : la prudence s'occupe du contingent, elle est donc faillible du point de vue de la vérité spéculative. Toutefois, il peut récuser toute la seconde partie grâce à la géniale découverte que, dans le domaine pratique, la vérité de l'intellect ne doit pas seulement s'harmoniser du mieux possible avec l'appétit droit, mais que la vérité elle-même *est* cette conformité de l'intellect à l'appétit droit. Tant que l'on n'aura pas fait, à la suite de Thomas, cette conversion mentale d'un ordre de vérité à un autre, la vérité de l'agir apparaîtra toujours comme une vérité spéculative diminuée, une vérité incapable de remplir sa fonction même de vérité dans un domaine, le contingent, qui n'est pas le sien.

Nul mieux que Cajetan n'a compris la radicalité du changement de perspective accompli par saint Thomas. Il a montré avec vigueur, dans son commentaire, que Thomas tient ensemble deux énoncés, contradictoires pour qui en reste à la seule vérité spéculative :

Fais grande attention de joindre ensemble ces deux affirmations : que l'habitus dont il s'agit [la prudence] est une vertu intellectuelle, et qu'il concerne le contingent. Car elles s'opposent l'une à l'autre. S'il est une vertu intellectuelle, il est toujours vrai, donc il ne concerne pas le contingent, car l'erreur est fréquente en matière contingente. Et s'il concerne le contingent, il n'est pas toujours vrai, donc il n'est pas une vertu intellectuelle. C'est la difficulté que traite l'Auteur dans cet argument. C'est la difficulté à laquelle ne peuvent échapper ceux qui situent la perfection de l'intelligence pratique dans la seule connaissance<sup>26</sup>.

Situer la perfection de l'intellect pratique dans la seule connaissance, c'est concevoir la prudence comme une sorte d'estimation de la réalité où devra s'appliquer notre conduite, comme un simple jugement qui nous renseignerait sur ce que nous avons à faire. On ne sort pas du modèle de la vérité spéculative, conformité de l'intellect aux choses, *adaequatio rei et intellectus*; on l'a seulement transposé sur le terrain des *agibilia*. Le problème est que sur ce terrain le modèle de la vérité spéculative ne fonctionne plus : en matière contingente, l'estimation de l'intelligence sera toujours défectueuse, son adéquation aux choses jamais assurée, quel que soit le soin qu'elle aura mis dans la collecte des informations et l'investigation du réel. C'est pourquoi Cajetan nous invite à opérer, dans la ligne même de Thomas, le « déplacement » qui s'impose :

26. CAJETAN, *In I<sup>am</sup>-II<sup>ae</sup>*, q. 57, a. 5, n° VI. Comme à l'accoutumée, c'est Duns Scot qui est ici visé.

Pour que ces deux choses aillent ensemble [la prudence est une vertu intellectuelle, et elle concerne le contingent], il est nécessaire de déplacer la perfection de l'intellect (*nesesse est ad intellectum digredi eius perfectio*<sup>27</sup>), en sorte que la vérité ne consiste pas dans le connaître, mais dans un autre acte qui puisse être parfait et infailliblement vrai à propos du contingent. Or tel est l'intellect pratique comme tel : car sa perfection et vérité consiste en l'acte de diriger, et cette direction est infailliblement vraie en matière contingente si elle est conforme à l'appétit droit précédent. Et l'Auteur, de cette manière, a sauvé une vertu intellectuelle toujours vraie à l'endroit du contingent, non en tant que connu, mais en tant que tombant sous l'opération humaine, à cause de la conformité avec l'appétit droit<sup>28</sup>.

La distinction cajétanienne entre le « connaître », perfection de l'intellect spéculatif, et le « diriger », perfection de l'intellect pratique, ne se trouve pas énoncée telle quelle chez saint Thomas. Mais c'est, au meilleur sens du terme, une interprétation de la définition thomasienne de la vérité pratique comme conformité de l'intellect à l'appétit droit, par opposition à la vérité de l'intellect spéculatif. Et la justesse de cette interprétation se révèle dès que l'on entre dans la *Secunda Secundae*, au traité de la prudence. Là saint Thomas affirme explicitement que l'acte principal de la prudence, qui la distingue en propre des autres vertus intellectuelles, ce n'est pas tant de conseiller ni de juger convenablement d'une réalité donnée que de « prescrire » ou « commander »<sup>29</sup>. La vérité ainsi mise en œuvre par la prudence n'est donc point principalement vérité de connaissance objective, mais bien vérité de direction qui s'étend jusqu'à l'acte décisif et effectif. Si l'on fait de la prudence une vertu purement intellectuelle, elle sera conformité de l'intellect aux choses, et son lien à

27. Cette phrase capitale est de construction surprenante et difficile. Nous nous contentons de reproduire une traduction du P. Deman qui avoue lui-même avoir « plus deviné le sens que traduit le texte » (« Renseignements techniques » ..., p. 467).

28. CAJETAN, *In I<sup>am</sup>-II<sup>ae</sup>*, q. 57, a. 5, n<sup>o</sup> VIII.

29. Cf. *Sum. theol.*, *I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>*, q. 57, a. 6, et *II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>*, q. 47, a. 8. Faut-il identifier ou bien distinguer réellement l'*imperare* analysé dans la q. 17 de la *I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>* et le *praecipere* de la prudence ? Cette question, d'apparence purement lexicale, provoqua au milieu du siècle dernier une discussion assez vive entre, d'un côté, Dom Lottin et le P. Deman, et, de l'autre, le P. Gauthier : cf. Th. DEMAN, « Le "précepte" de la prudence chez saint Thomas d'Aquin », *RTAM* 20 (1953), p. 40-59 ; et R.-A. GAUTHIER, « Compte rendu » [de l'ouvrage de Dom Lottin, *Psychologie et morale aux XIII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, II-III, Problèmes de morale, Louvain, 1949], dans *Bulletin thomiste* 8 (1951), p. 64-71 ; et ID., « Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain », *RTAM* 21 (1954), p. 51-100. Faute de compétence pour trancher le débat, nous nous rangeons à l'arbitrage « prudent », c'est-à-dire déterminant, de Servais Pinckaers, dans *Bulletin thomiste* 9 (1955), p. 345-362.

l'acte restera extrinsèque. Si au contraire la prudence comporte de soi, comme dit Thomas, « l'application à l'œuvre (*applicatio ad opus*)<sup>30</sup> », si elle consiste essentiellement à « prescrire », et implique donc la volonté, alors la relation de vérité s'établira à même l'agir humain : « l'œuvre », l'action accomplie, sera dite vraie ou fautive selon qu'elle sera conforme ou non à la direction de l'intellect pratique qui lui-même se sera conformé à un désir rectifié.

### 3. Vrai mesuré et vrai mesurant : une mise au point de Thomas

Une question toutefois se pose : en allant de la vérité spéculative à la vérité pratique n'est-on pas passé d'un intellectualisme réaliste, manifesté par la définition de l'*adaequatio rei et intellectus*, à un pur volontarisme qui semble faire peu de cas de la réalité objective ? Puisque l'action est vraie par conformité à la direction de l'intellect pratique et que l'intellect pratique trouve sa vérité dans la conformité à un appétit droit, la vérité de l'agir ne se réduit-elle pas, au fond, à la bonne intention ? Ainsi l'action, même erronée du point de vue de la réalité ou de la vérité spéculative, pourra être dite vraie du moment qu'elle aura été conduite en conformité avec un désir droit, donc selon une bonne intention, et pourvu que l'erreur soit totalement involontaire. Mais n'est-ce pas là rabattre purement et simplement le vrai sur le bien en matière pratique ? Et ne devrait-on pas renoncer définitivement à l'établissement d'une vérité de l'agir si, dès lors qu'on tente d'échapper au modèle spéculatif, on est aussitôt entraîné sur un terrain exclusivement moral où la relation de vérité fait place au seul désir du bien ?

C'est à saint Thomas lui-même qu'il nous faut demander la solution de ce problème. Il a fort bien vu en effet la mésintelligence possible du vrai de l'intellect pratique tel qu'il l'a défini, dans la *Prima Secundae*, question 57, article 5, *ad 3<sup>m</sup>*, comme conformité à l'appétit droit. C'est pourquoi, quelques pages plus loin, à l'article 3 de la question 64, il a complété ce texte par un autre qui en donne la juste interprétation et constitue ainsi une sorte de guide de lecture rétrospectif. Certes, c'est nous qui lui donnons cette fonction, et l'article en question a un autre objet formel qui est de savoir si les vertus intellectuelles consistent, comme les vertus morales, en un (juste) milieu. Saint Thomas, là en-

30. *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 1, ad 3 : « Laus prudentiae non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus, quod est finis practicae rationis. »

core, part du bien pour aller au vrai. « Le bien d'une chose, dit-il, consiste dans un milieu, en tant que cette chose est conforme à une règle ou mesure qu'il est possible de dépasser ou de ne pas atteindre<sup>31</sup>. » Un peu plus loin, il poursuit : « Or le bien d'une vertu intellectuelle, c'est le vrai : le vrai au sens absolu s'il s'agit de vertu spéculative ; et, s'il s'agit de vertu pratique, le vrai par conformité à un appétit droit. » Apparemment, saint Thomas se contente de répéter, comme pour mémoire, la distinction entre vrai de l'intellect spéculatif et vrai de l'intellect pratique, qu'il a établie à la question 57. Un élément neuf vient pourtant de s'introduire dans cette distinction : c'est le concept de mesure, que Thomas va faire jouer ici comme au *De veritate*, lorsqu'il s'agissait de préciser le mode d'adéquation de l'intellect avec la chose dans la relation de vérité. On se rappelle que l'intellect divin, « pratique », était dit *mesurant* ; la chose, *mesurée* et *mesurante* ; et l'intellect humain, *mesuré* par la chose, car essentiellement « spéculatif », tout en pouvant mesurer les choses artificielles, fruits de son activité pratique. La ligne de démarcation « mesuré/mesurant » passait alors très nettement entre intellect spéculatif et intellect pratique. On s'attend donc ici à ce que, de la même manière, elle fasse le partage entre les deux types de vérité dégagés par Thomas, « le vrai au sens absolu », comme conformité à la chose, et le vrai par conformité à l'appétit droit. Voyons plus précisément ce qu'il en est : « Le vrai de notre intellect, considéré au sens absolu, est comme mesuré par la chose [ou réalité : *res*]. La chose est en effet la mesure de notre intellect, comme il est dit au livre X de la *Métaphysique*<sup>32</sup>. » On retrouve, jusque dans la référence aristotélicienne, la même doctrine qu'à l'article 2 de la première question *De veritate*, à ceci près que la chose exerce sa mesure non seulement sur notre intellect mais encore sur le vrai lui-même qui par extension est dit « comme » mesuré par la chose. En effet, explique Thomas, c'est d'après ce que la chose est ou n'est pas qu'il y aura vérité dans l'opinion tenue ou dans le discours énoncé. Il peut alors rappeler la définition de la vérité spéculative comme conformité de l'intellect à la chose même, conformité identifiée maintenant à une mesure ou un juste milieu en quoi consiste « le bien de la vertu intellectuelle ».

Saint Thomas passe ensuite au « vrai de la vertu intellectuelle pratique ». Ici, une première surprise nous attend. Tout nous laisserait en effet supposer que ce vrai de l'intellect pratique sera dit mesurant par rapport à la réalité. Or c'est exactement le contraire qu'affirme Thomas :

31. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 64, a. 3.

32. *Ibid.*.

« Quant au vrai de la vertu intellectuelle pratique, si on le compare à la chose, il a raison de mesuré. Et ainsi de la même manière le milieu se prend par conformité au réel, dans les vertus intellectuelles pratiques comme dans les spéculatives<sup>33</sup>. » Saint Thomas n'abandonne donc rien de son réalisme lorsqu'il considère la vérité pratique. Dans le domaine de nos opérations contingentes, comme dans le domaine de la spéculation sur le nécessaire, la *res* garde le primat absolu; c'est elle qui est mesure de vérité. Même la *res artificialis*, produite donc mesurée par l'intellect pratique, est encore fondamentalement mesurante, car elle impose à l'intellect les règles qu'il devra suivre pour la fabriquer ou la construire. À plus forte raison l'action prudente devra-t-elle se régler sur la réalité : la conformité à l'appétit droit ne se conçoit pas sans une conformité première et constante à la chose même. La bonne intention ne suffit donc pas, car alors la vertu intellectuelle de prudence n'aurait plus même sa raison d'être. Habitus intellectuel, la prudence fera tout pour s'informer le plus complètement possible sur le réel auquel elle adaptera l'action. Une négligence dans ce travail de vérité objective serait une faute volontaire qui, du même coup, priverait la prudence de sa qualité de vertu. On s'aperçoit donc que, de la conformité avec la chose à la conformité avec l'appétit droit, il y a certes passage d'un ordre de vérité à un autre, mais non point hiatus. La prudence est précisément la vertu qui tout à la fois opère le passage et maintient le lien entre les deux types de conformité.

Mais peut-on encore les distinguer, si le vrai de l'intellect pratique se trouve mesuré par la chose au même titre que le vrai de l'intellect spéculatif? Il faut bien que le vrai de l'intellect pratique soit en quelque manière mesurant. Il l'est, nous dit saint Thomas, non vis-à-vis de la réalité, mais à l'égard de l'appétit : « Mais par rapport à l'appétit, il a raison de règle ou de mesure. Par conséquent le même milieu qui est celui de la vertu morale est aussi celui de la prudence, à savoir la rectitude de la raison. Mais ce milieu caractérise la prudence comme réglante et mesurante; la vertu morale, comme réglée et mesurée<sup>34</sup>. »

Voilà bien la deuxième surprise que nous réserve cet article. En quelques lignes, saint Thomas bouleverse et redresse ce que nous croyions avoir compris de la vérité pratique comme *conformitas ad appetitum rectum*. Nous avons vu l'intelligence aux prises avec le contingent, là où

33. *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 64, a. 3.

34. *Ibid.* : « Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis : sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae et regulatae. »

une parfaite adéquation de l'intellect et de la chose n'est plus possible, où la raison formelle de la vérité spéculative se trouve mise à mal. Avec Thomas, et selon les conseils de Cajetan, nous nous sommes alors décidé à « déplacer la perfection de l'intellect » pour la situer dans la conformité à l'appétit droit. Mais nous n'avons peut-être pas poussé l'effort de conversion mentale assez loin. Nous nous sommes plutôt contenté de mettre face à face conformité à la chose et conformité à l'appétit droit, en une symétrie aussi trompeuse que paresseuse. De même que la chose est donnée à l'intellect spéculatif qui s'y conforme, on s'est donné un appétit, supposé droit, et on l'a placé devant l'intellect pratique qui n'avait plus alors qu'à se conformer à ce désir, exactement comme il se serait conformé à la réalité, c'est-à-dire en se laissant guider et mesurer par lui. C'était une nouvelle fois se méprendre sur le sens de la vérité pratique : on ne la confondait plus avec un jugement de connaissance, mais on l'assimilait à la droiture de l'intention. Saint Thomas écarte vigoureusement une telle assimilation : par rapport à l'appétit, l'intellect est mesurant ; c'est lui qui le règle, qui en fait un « appétit droit ». Autrement dit, ce n'est pas la rectitude du désir, donnée comme une chose, qui constitue la vérité de l'intellect pratique ; c'est l'intellect pratique qui constitue la rectitude du désir et réalise ainsi la vérité de l'agir. Cajetan disait que le vrai pratique consiste à diriger : nous comprenons maintenant que ce « diriger », l'intellect l'exerce non seulement sur l'action à accomplir selon un désir droit mais encore et d'abord sur le désir lui-même.

## v

Fort bien, dira-t-on : vous avez, d'un côté, distingué le vrai pratique d'une vérité de pure connaissance d'où le désir serait quasi absent ; de l'autre, vous avez évité de réduire la vérité de l'agir à la bonne intention, où le désir droit prendrait toute la place, aux dépens et de l'intelligence et de la réalité. Mais n'êtes-vous pas en train de verser, avec saint Thomas, dans un intellectualisme absolu qui, entre l'intellect et le désir, ne conçoit d'autre relation qu'une domination coercitive du premier sur le second ? Objection toute « moderne » qui aurait bien étonné Thomas. Pour lui en effet les facultés de l'âme, intellect et appétit, ne sont pas deux entités indépendantes et rivales, mais appartiennent l'une et l'autre à la raison humaine, et il va de soi qu'au sein de la raison la faculté désirante est ordonnée à la faculté intellectuelle : l'appétit rationnel qu'est la volonté suit naturellement l'appréhension de l'intellect. Cet ordre s'étend même jusqu'à l'appétit sensible, en tant qu'il obéit à l'*imperium* de la

raison, c'est-à-dire de l'intellect et de la volonté tout ensemble<sup>35</sup>. Mais ordonnancement et régulation du désir par l'intellect ne signifient pas répression ou empêchement. Bien au contraire, c'est parce qu'il est réglé et ordonné que le désir peut se déployer vers une fin déterminée et bonne. Ainsi, au lieu d'envisager négativement l'ordination de l'appétit à l'intellect comme une soumission, il vaudrait mieux parler positivement d'une « inclusion » réciproque de l'appétit et de l'intellect<sup>36</sup>. De fait, que se passe-t-il au juste dans l'action dite prudente, l'action « vraie », conforme à un désir droit ? Au commencement, osera-t-on dire, il y a la fin, cette finalité de l'action, présente aussi bien dans l'intellect qui l'appréhende que dans la volonté, dans l'appétit, qui y tend<sup>37</sup>. Or ni l'appréhension de l'intellect ni la tendance de l'appétit ne suffisent si elles n'unissent leurs forces. D'une part, la fin n'est pas seulement pour l'intellect pratique un objet de spéculation, mais un principe d'action qu'il s'agit de réaliser : l'intellect a donc besoin de la puissance d'inclination et de mobilisation qu'est le désir. D'autre part, si la tendance de l'appétit à cette fin n'est pas intégrée et ordonnée par l'intellect, l'action perdra toute direction rationnelle, et dès lors, quand bien même l'inclination du désir ne serait pas totalement déviée, quand bien même la fin bonne serait atteinte, il n'y aura pas pour autant vérité de l'action. L'expression « conformité à l'appétit droit » est donc en réalité un « raccourci » — comme le soulignait le P. Labourdette<sup>38</sup> — pour désigner un processus complexe selon lequel l'idée directrice de l'intellect rectifie le désir, et du même coup s'en imprègne, coïncide avec lui dans la même finalité, tandis que le désir, tout pénétré d'intelligence, pourra mener l'action à sa pleine réalisation.

35. Cf. le passage déjà cité en traduction de la question *De virtutibus*, q. 1, a. 12 : « Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas : sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis [...]. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit. »

36. Nous empruntons ce terme d'« inclusion » au P. Marie-Michel Labourdette, qui l'emploie fréquemment dans son cours dactylographié de théologie morale : cf. M.-M. LABOURDETTE, *Les principes des actes humains (I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 49-70)*, Habitus-vertus, Cours de théologie morale, fasc. n° 3, Toulouse, s. d., p. 135-138.

37. Saint Thomas (*Sum. theol.*, II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 47, a. 6) prend soin de préciser que dans l'action, dans les « opérables », la fin est première et tient la place qui, dans la spéculation, est celle du principe : « Finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis. »

38. Cf. M.-M. LABOURDETTE, « Chronique de théologie morale », dans *RT* 50 (1950), p. 212. La section B de cette chronique, intitulée « Morales de la conscience et vertu de prudence » (p. 209-227) et consacrée au travail du P. Deman, déjà cité, sur le *Traité de la prudence*, est particulièrement éclairante pour notre sujet.

Si l'une de ces étapes fait défaut, si le processus s'interrompt avant d'atteindre son terme qui, rappelons-le, est l'*applicatio ad opus*, alors la vérité de l'action restera incomplète. Il existe toutefois un moment du processus où la vérité pratique se constitue formellement. Ce moment, saint Thomas le distingue et le situe, non seulement dans la zone de confluence assez vague de l'intellect et de l'appétit, mais en un point de basculement très précis : ce « milieu » de la vertu intellectuelle de prudence qui règle et mesure le désir, juste avant que celui-ci, rectifié, ne devienne lui-même règle et mesure des vertus morales, seules capables de conduire l'action jusqu'au bien visé.

fr. Camille DE BELLOY, o.p.

**Résumé.** — Défini par saint Thomas comme *adaequatio rei et intellectus*, le vrai ne semble pouvoir qualifier l'agir humain que de façon impropre et dérivée. On tâche de montrer au contraire dans la présente étude que la notion même de vérité spéculative, telle que saint Thomas la formalise, appelle une vérité d'un autre type, non plus adéquation de la chose et de l'intellect, mais ordination de l'intellect et du désir en vue d'une action bonne. On examine alors la découverte qui a permis à saint Thomas de concevoir formellement et proprement la vérité pratique comme *conformitas ad appetitum rectum* et de situer avec exactitude cette conformité dans la vertu de prudence, aux confins de l'intelligence et du désir, à la confluence du vrai et du bien.

*Le frère Camille de Belloy, dominicain de la province de France, est né en 1972. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de philosophie, il poursuit actuellement ses études de théologie à l'université de Fribourg (Suisse).*