

Laval théologique et philosophique



Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique

Henri Pichette

Volume 1, numéro 1, 1945

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019737ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019737ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Pichette, H. (1945). Considération sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique. *Laval théologique et philosophique*, 1(1), 52–70. <https://doi.org/10.7202/1019737ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1945

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique

Dans l'exposé et dans l'application de la doctrine du spéculatif et du pratique, nous énonçons constamment des adages et des "principia per se nota quoad sapientes", qui, sous peine d'être reçus d'une manière aveugle, demandent eux-mêmes des explications. Car il importe de remarquer que les principes connus de soi «quoad sapientes» présupposent eux-mêmes une explication proprement dite que les anciens ont supposée et qu'ils connaissaient parfaitement sans toujours nous la donner d'une manière très expresse. C'est qu'ils n'ont pas toujours tenu compte de la faiblesse de leur postérité.

La lecture des auteurs contemporains, qui ont traité les difficultés soulevées par les différents endroits de la Somme Théologique où saint Thomas parle du spéculatif et du pratique, nous a permis de constater que les confusions qui apparaissent au niveau de la doctrine proprement dite proviennent de malentendus sur le sens des principes les plus fondamentaux de cette doctrine, et qu'il serait inutile de discuter la doctrine elle-même tant que ces malentendus n'auraient pas été dissipés.

La théologie, dit Jean de saint Thomas, «aliquando procedit pure theologice, id est, ex principiis de fide; aliquando accipit aliqua ex scientiis naturalibus quæ illi ministerialiter deserviunt, immo etiam ex probabilibus; et in istis maxime occupatur theologia scholastica, quia magis conforme est nostro intellectui pro hac vita ex naturalibus rationibus juvari ad fidem sive defendendam, sive persuadendam.» (*Curs. Theol.*, édit. Solesmes, T. I, disp. 2, a. 12, p. 406, n. 3). Or, il n'est pas de doctrine de théologie scolastique qui use davantage de notions naturelles tout à fait fondamentales que celle qui concerne le spéculatif et le pratique. Tout ce que dit saint Thomas de la science divine la suppose, et l'ordre même de toute la Somme Théologique est orienté par le moyen de cette doctrine. Il importe donc, même au point de vue de la défense de la théologie scolastique tant menacée, d'étudier ces prémisses fondamentales.

Nous nous proposons d'aborder certaines difficultés concernant ces points fondamentaux. Qu'on ne cherche donc pas ici un exposé de la doctrine, mais uniquement une tentative de rendre plus intelligibles «quoad nos» certains principes qu'elle présuppose, surtout ceux qui nous ont paru les plus difficiles. Nous n'oserions pas identifier ces difficultés avec celles qui sont les plus difficiles en soi, car il nous semble que les points en cause sont parmi ceux sur lesquels «il n'est même pas aisé de développer comme il convient les difficultés», comme dit Aristote au livre III des *Métaphysiques* (c. 1, 996a15).

On voudra bien remarquer que les textes cités ne peuvent pas être considérés comme un ensemble de textes fondamentaux sur la doctrine du spéculatif et du pratique prise dans toute son ampleur. Ils ont été choisis uniquement en vue d'illustrer et d'appuyer les points en cause dans ce travail.

I

LA CONNAISSANCE SPÉCULATIVE ET LA CONNAISSANCE PRATIQUE DIFFÉRENT PAR LA FIN

«... La fin (telos) de la science spéculative, dit Aristote au livre II des *Métaphysiques* (c. 1, 993b20), est la vérité, et celle de la pratique, l'œuvre.» Et au livre III de *Anima*, c. 10, 433a10, nous lisons: «... L'intellect qui raisonne en vue d'une fin, autrement dit l'intellect pratique, ... diffère de l'intellect théorique par sa fin. Tout désir aussi est en vue d'une fin, car ce qui est l'objet du désir, c'est là le principe de l'intellect pratique, et le dernier terme de la discursion est le point de départ de l'action. Il apparaît donc raisonnable de regarder comme motrices ces deux facultés, savoir le désir et la pensée pratique. En effet, le désirable meut, et c'est pour cela que la pensée meut, attendu que son principe est le désirable.»

Ces textes nous suggèrent deux questions fondamentales: (a) La fin de la connaissance spéculative est-elle une fin proprement dite? (b) Quelle est la différence entre la connaissance formellement pratique (*virtute*) et la connaissance complètement pratique (*actu*) sous le rapport de la fin?

(a) Aristote assigne une fin à la connaissance spéculative aussi bien qu'à la connaissance pratique. Nous avons donc affaire à deux fins différentes. Or, lorsque nous disons que la vérité tout court est la fin de l'intelligence spéculative, faut-il entendre le terme *fin* au sens tout à fait rigoureux? Ou encore: quand saint Thomas dit que "verum est quoddam bonum", ce "quoddam bonum" est-il un bien proprement dit, ou, est-il bien seulement en un certain sens, en un sens large établi en vue de faire la comparaison entre la perfection des deux intelligences? Alors la fin de l'intelligence pratique serait une fin proprement dite, objet de l'appétit. C'est donc par son ordination à une fin entendue dans toute sa force, que l'intelligence pratique différerait de la première. Bref, nous dirions alors que l'intelligence pratique diffère de l'intelligence spéculative du fait qu'elle a une fin.

Saint Thomas semble répondre directement à cette question en deux endroits au moins. Considérons d'abord le texte du commentaire sur les *Sentences* (III, dist. 23, q. 2, art. 3, sol. 2, p. 733):

...Conjunctio intellectus ad voluntatem non facit intellectum practicum, sed ordinatio ejus ad opus; quia voluntas communis est et speculativo et practico. Voluntas enim est finis. Sed finis invenitur in speculativo et practico intellectu.

Donc, il entend bien que la vérité fin de l'intelligence spéculative, est fin de la volonté aussi bien que la fin de l'intelligence pratique. Ainsi donc, la bonté du vrai doit être bonté au sens propre: la bonté qui a raison de fin pour l'appétit. Lisons maintenant le texte du *de Veritate*, q. 14, a. 4, c.:

Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus: unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem, non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in *X Ethic.* (cap. VII et VIII), qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi.

Ce n'est donc pas par le fait d'être une fin que l'œuvre diffère de la fin de l'intelligence spéculative. Où est alors la différence? On trouve la réponse dans le même *de Veritate*, q. 3, a. 3, ad 9um:

... Verum et bonum in se invicem coincidunt, quia et verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum; unde et bonum potest considerari cognitione speculativa, prout consideratur veritas ejus tantum; sicut cum definimus bonum et naturam ejus ostendimus: potest etiam considerari practice, si consideretur ut bonum; hoc autem est, si consideratur in quantum est finis motus et operationis. Et sic patet quod non sequitur, ideas vel similitudines vel rationes divini intellectus ad practicam tantum notitiam pertinere, ex hoc quod respectus terminatur ad bonum.

Le vrai est un bien en tant qu'il est la perfection de l'intelligence. Il est même le plus grand des biens, puisqu'il est la perfection de la faculté la plus noble. Et, comme la perfection de toutes les facultés est un bien que la volonté désire, ce bien de l'intelligence est le bien que la volonté désire davantage.

Parmi les raisons que l'intelligence a pour objet, il y a la raison de bien. Lorsque l'intelligence considère la vérité du bien, elle y trouve un bien de l'intelligence, non pas à titre de bien comme bien, mais à titre de vérité. Cette vérité du bien est bien de l'intelligence en tant que perfection de l'intelligence, laquelle perfection est objet de l'appétit, en tant que l'intelligence est une certaine chose («res quædam») et sa perfection, à ce titre, est objet de l'appétit de la volonté. Donc, même en face de la «ratio boni», l'intelligence ne sort sous aucun rapport de ses propres limites, bien que sa perfection soit, en tant que bien, objet d'une puissance autre que l'intelligence. En d'autres termes, le vrai, bien de l'intelligence, n'est proprement bien qu'en tant qu'objet de la volonté.

Voilà qui semble mettre en cause la doctrine thomiste de la précellence de l'intelligence sur la volonté. En effet, le bien comme bien est la fin de la volonté; la fin de l'intelligence est un certain bien. Or, aucun bien particulier ne peut être meilleur que le bien même. Par conséquent, le vrai comme bien ne peut pas être bien meilleur que la fin de la volonté. A cette difficulté Cajetan a répondu d'une manière si profonde et si complète que nous nous contenterons de renvoyer le lecteur à son Commentaire sur la *Ia Pars*, Q.82, a. 3, nn. 22, 23, 24.

Revenons donc au dernier texte du *de Veritate*. Un bien est considéré pratiquement lorsqu'il est considéré comme bien, c'est-à-dire lorsqu'il est considéré comme fin d'un mouvement ou d'une opération. En quoi ce dernier rapport diffère-t-il de celui de la considération spéculative? L'intelligence spéculative considère le bien comme vrai, lorsque, par exemple, elle le définit et manifeste sa nature. Elle ne considère pas le bien comme bien. Néanmoins, la vérité du bien, perfection de l'intelligence, est un bien proprement dit de la volonté. Mais l'intelligence ne considère pas ce bien

comme bien, quoique pour la volonté il soit le plus grand bien, et qu'il soit, du reste, intérieur à l'intelligence et contenu dans les limites de l'intelligence.

Par contre, lorsque l'intelligence considère le bien comme bien, elle le considère proprement comme fin de l'appétit; elle n'en considère pas seulement la raison de fin de l'appétit—cette considération serait encore spéculative—. Toute la considération est ordonnée à la fin en tant que, dans—son être propre, cette fin est en dehors des limites de l'intelligence. Bref, dans cette considération pratique, l'intelligence s'ordonne à ce qui n'est pas, comme tel, le bien de l'intelligence en tant que vrai, mais à ce qui est le bien de l'appétit en tant que bien; donc, non seulement au bien en tant qu'il est, de soi, extérieur à l'intelligence, mais plus déterminément encore, au bien autre que celui qui est dans l'intelligence: «... Intellectus practicus habet bonum quod est *extra ipsum*; sed intellectus speculativus habet bonum *in seipso*, scilicet contemplationem veritatis». *Ia IIæ*, q. 3, a. 5, ad 2um. Cela ne veut pas dire que le bien qui est au dedans de l'intelligence ne soit pas un bien pour l'appétit; nous avons vu qu'il est le plus grand bien de ce dernier; mais ce n'est pas en tant qu'objet de la volonté qu'il est la perfection de l'intelligence. Bref, la bonté de la vérité doit sa perfection non pas au fait qu'elle est objet de la volonté, mais d'abord et absolument au fait qu'elle est la perfection de l'intelligence. Par contre, le bien qui est objet de l'intelligence pratique, est perfection de l'appétit comme tel.

Par conséquent, l'intelligence pratique a pour principe le bien comme bien, et nullement le vrai comme bien. Elle est donc ordonnée à un objet qui est, de soi, en dehors des limites de l'intelligence; elle a son principe tout premier dans l'objet de l'appétit qui est, de soi, postérieur à l'intelligence envisagée comme telle. La différence de son objet ne se trouve pas dans le «quod quid est» comme tel, mais dans le «bonum ordinabile ad opus», comme il est dit dans *Ia Pars*, q. 79, a. 11, ad 2um.

Cette ordination au bien comme bien est commune à toute connaissance pratique: elle est la raison première de sa nature pratique. N'est-ce pas pour cette raison que saint Thomas dit que Dieu voit les possibles dans sa bonté qui est la fin de toutes les choses qu'il fait? Car les choses qui n'ont pas été, qui ne sont pas, et qui ne seront pas, donc les choses que Dieu considère d'une connaissance spéculative *secundum quid*, «quamvis possit dici quod (Deus) intueatur ea in sua potentia, quia nihil est quod ipse non possit, tamen accomodatius dicitur quod intueatur ea *in sua bonitate*, quæ est finis omnium quæ ab ipso fiunt.» (*De Veritate*, q. 2, a. 8, c.)

(b) Dans le *de Veritate*, q. 3, a. 3, c., saint Thomas distingue deux espèces de connaissance pratique. Portent-elles l'une et l'autre sur le bien comme bien? En d'autres termes, sont-elles l'une et l'autre essentiellement pratiques?¹ Lisons d'abord le texte du saint Docteur:

...Sicut dicitur in *III de Anima* (com. 49), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio ut dicitur in *II Metaphys.* (com. 3). Aliqua vero cognitio, practica dicitur ex ordine ad opus: quod contingit dupliciter. Quandoque in actu; quando scilicet ad aliquod opus actu

¹ Voir sur ce sujet l'excellent article de Jacques de Monléon, *Note sur la division de la connaissance pratique*, dans la *Revue de Philosophie*, Paris, 1939, numéro 3, pp. 189-198.

ordinatur, sicut artifex præconcepta forma proponit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio, et cognitionis forma. Quandoque vero est quidem ordinabilis cognitio ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et *scit per modum operandi*, non tamen operari intendit; et certum est quod est practica habitu vel virtute, non actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper speculativa;...

Donec, même la connaissance pratique *habitu vel virtute* est, elle aussi, formellement, essentiellement pratique: *scit per modum operandi*. Nous l'avons vu, du reste, dans le texte déjà cité (*de Veritate*, q. 2, a. 8, c.): Dieu connaît les possibles qu'il n'a aucun dessein de faire, dans sa bonté, qui est la fin de toutes les choses qu'il fait. Or, il s'agit ici nettement d'une connaissance pratique *habitu vel virtute*, mais spéculative *secundum quid*, puisqu'elle n'est pas fin de l'agent, actuellement proposée et connue comme fin à poursuivre.

Il ne convient donc pas de réserver la considération du bien comme bien à la connaissance complètement pratique et de restreindre ainsi tout bien engagé dans la connaissance pratique à celui qui est fin du savant. Cajetan nous met en garde contre cette erreur, dans son commentaire sur l'article 16, q. 14, *Ia Pars*:

Circa hanc partem adverte primo quod practicum et speculativum hic sumitur non solum ut sunt conditiones scientiæ secundum se, sed etiam ex parte scientis. Et propterea dicitur quod ars domificativa non intendit domificare, est speculativa ex fine, et practica ex modo et objecto: glossandum est enim de fine *ex parte scientis*, et non *ipsius scientiæ*. Quoniam si loquimur de fine ipsius scientiæ, ipsa est etiam practica ex fine: quoniam finis ejus est domificatio. Et hoc si adverteris, deludes irrisiones adversariorum.

Donec, lorsque nous disons que la connaissance pratique qui n'engage pas la fin du savant « considère la fin en tant qu'objet et se forme alors que la fin n'exerce pas encore sa motion propre de fin »¹, nous n'entendons pas que cette connaissance n'atteint que la *ratio bonitatis*. Cela ne nous permettrait pas de la distinguer de la connaissance formellement spéculative (qui est toujours complètement spéculative) où nous atteignons formellement cette *ratio*, c'est-à-dire le *quod quid est* du bien. La connaissance formellement pratique atteint le bien non seulement comme objet mais aussi comme bien; non pas comme bien actuellement poursuivi, mais comme bien *pouvant* être actuellement poursuivi. Elle regarde, non pas formellement la *ratio* de l'ordre à l'appétit, mais l'ordre en tant qu'il a pour principe l'objet de l'appétit en tant qu'appétit. Cependant, cet objet de l'appétit ne dit pas encore exercice actuel: la fin n'est pas représentée comme actuellement motrice et il n'y a encore aucun acte de l'appétit lui-même.

Bien que l'activité de l'appétit ne soit pas engagée dans la connaissance qui n'est que formellement pratique, l'appétit comme tel, l'appétit comme faculté qui peut passer à l'acte, entre déjà dans cette connaissance. Autrement on ruinerait toute connaissance pratique à sa racine. Par conséquent, lorsqu'on dit que la science qui n'est que formellement pratique est retenue *intra limites intellectus*², il faut s'entendre. Elle ne représente pas

1 De Monléon, *art. cit.*, p. 193.

2 De Monléon, *art. cit.*, p. 194.

la fin en tant que motrice, elle ne comporte aucun acte de l'appétit, mais elle porte déjà sur un objet spécifique de l'appétit. Sous ce rapport elle est déjà tournée vers le dehors; il y a déjà ordre à ce qui ne peut avoir d'acte qu'en dehors des limites de l'intelligence. L'actuelle position au dehors ne vient pas déterminer l'ordre vers le dehors en tant qu'ordre vers le dehors. Cet ordre est essentiel à toute connaissance pratique puisque toute connaissance pratique a son principe dans le bien comme bien.

Nous insistons sur ce rôle du bien dans la connaissance formellement pratique afin de faire ressortir sa profonde différence de la connaissance formellement spéculative. Il ne faudrait pas que le souci de la distinguer de la connaissance complètement pratique diminue sa distinction de la connaissance essentiellement spéculative et laisse planer l'équivoque sur son caractère de spéculatif *secundum quid*.

De Monléon a si bien distingué la connaissance essentiellement pratique de celle qui l'est complètement—c'était d'ailleurs le but de sa *Note*—que nous croyons superflu d'y revenir.

On peut toutefois se demander pourquoi, dans l'article 16 de la q.14, *Ia Pars*, saint Thomas mentionne uniquement la fin du savant? La réponse est dans la question même qu'il s'y pose: *Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam?* Il faut donc qu'il détermine tous les degrés de connaissance spéculative, depuis la connaissance essentiellement spéculative jusqu'à la connaissance qui n'est spéculative que *secundum quid*. Or comment cette dernière diffère-t-elle de la connaissance complètement pratique si ce n'est par la fin du savant, c'est-à-dire par la fin exerçant son rôle de fin, donc par la fin efficacement motrice? Si la fin de la science pratique est pratique, il ne s'ensuit pas que cette fin soit la fin du savant. «Si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili». Cette science procède déjà *per modum operandi*, comme saint Thomas l'avait dit au *de Veritate*. Mais la fin que l'*ædificator* se propose n'est pas pratique. Cette fin n'est que spéculative. Mais il serait dérisoire (pour faire écho à Cajetan) d'identifier cette fin spéculative avec la fin de la science.

Du reste, dans une considération spéculative et compréhensive du spéculatif et du pratique, il convient d'examiner ce dernier en accordant la primauté au point de vue de la fin du savant et à la connaissance parfaitement pratique. En effet, la faculté de poursuivre actuellement une fin tient sa raison propre de l'acte qu'elle peut poursuivre. De même donc que l'acte est la raison de la puissance, ainsi la fin qu'on pourrait atteindre dans la connaissance complètement pratique est la raison de la fin représentée dans la connaissance qui n'est que formellement pratique. La «raison» de la fin efficacement motrice est antérieure à la fin de la science d'une priorité de nature. C'est aussi pourquoi, bien qu'il n'y ait pas de vérité pratique dans la connaissance qui n'est que formellement pratique, cette vérité doit pourtant entrer en ligne de compte, même quand nous considérons seulement cette dernière connaissance. L'expression *intellect pratique*, entendue au sens fort, signifie l'intelligence pratique qui se définit, non pas

simplement par la connaissance pratique, mais par la vérité pratique. Nous dirons alors que la vérité pratique est la fin de l'intellect pratique: la fin de l'intellect pratique n'est autre chose que la fin du savant.

Quand Aristote écrit que l'intelligence pratique diffère de l'intelligence spéculative par la fin, on peut le comprendre en un sens large: il s'agit alors indistinctement de la fin de la science et de la fin du savant. Mais on peut le comprendre en un sens plus strict et plus fort, comme d'ailleurs le contexte y engage. Aristote parle, en effet, de la fin en tant qu'elle exerce sa motion. Or la fin ne peut mouvoir qu'en s'adressant au sujet. Si l'on voulait donc réduire l'une à l'autre la connaissance qui n'est qu'essentiellement pratique et celle qui l'est parfaitement, ou bien il faudrait dire que la fin, en tant qu'elle meut, entre dans la définition de toute connaissance pratique: et l'on ramènerait alors la science qui est pratique en raison de l'objet à celle qui est pratique en raison de la fin. Ou bien, il faudrait dire que la fin, en tant que motrice, n'apporte rien de proprement nouveau et l'on ramènerait ainsi la connaissance qui est pratique en raison de la fin à celle qui l'est en raison de l'objet. Le pire serait de trousseur à la fois ces deux réductions opposées. Il sera plus sûr de suivre saint Thomas quand, ici, évitant d'appliquer à toute la connaissance pratique le mot d'Aristote, il le prend dans toute sa force et le réserve à la science qui est pratique au troisième sens. —De Monléon, *art. cit.*, p. 192.

II

OPÉRABILITÉ ET IMMATÉRIALITÉ

L'objet de l'intelligence est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté.¹ Cela ne veut pas dire que l'objet de la volonté soit, comme tel, un objet composé. La bonté divine est identique à son essence. Néanmoins, la «ratio boni» est antérieure au bien comme bien. Et dans toute créature la bonté est due à l'existence distincte de l'essence. Donc, ici, l'objet de l'appétit est réellement composé et conditionné.

Puisque l'intelligence pratique a pour objet, non pas le «quod quid est» du bien, mais le bien comme bien, son objet est inférieur à celui de l'intelligence spéculative. Il est, dans sa formalité propre, moins abstrait (abstraction formelle) et moins immatériel que l'objet de l'intelligence spéculative. Et, puisque ce bien, objet de l'intelligence pratique, est extérieur à l'intelligence—par opposition au bien de l'intelligence spéculative—, puisqu'il est un «bonum ordinabile ad opus», la composition réelle est de la raison même de son objet.

...Practicum et speculativum important differentias intra genus intelligendi; nam differunt secundum diversam rationem objecti intelligibilis, id est, secundum diversam immaterialitatem seu abstractionem, quæ ad rationem formalem et essentialem intra genus intellectivum pertinet. Quod autem sic differant, constat; quia objectum ut speculabile solum importat et attingit objectum secundum rationem quidditatis suæ, et eorum quæ quidditatem consequuntur; ideoque respicit veritatem

1. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis: nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, ejus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. *Ia Pars*, q. 82, a. 3, c.

abstrahendo ab exercitio existendi. At vero practicum respicit objectum ut stat sub exercitio existendi, et quantum ad ipsam executionem; ergo concernit id quod speculatio relinquit, et a quo abstrahit; ergo diversa est abstractio objecti unius et alterius, et diversa immaterialitas; ergo et diversa intelligibilitas essentialiter, quia essentialis ratio intelligibilitatis ab immaterialitate sumitur.—Jean de saint Thomas, *Curs. Theol.*, T. 1, disp. 2, a. 10, n. 5, pp. 395b-396a.

Sans doute, lorsque nous disons que l'objet de la connaissance pratique est moins immatériel que l'objet de la connaissance spéculative, nous n'entendons pas par là qu'il implique déjà matière et qu'il est restreint aux choses qui comportent matière proprement dite, comme l'explique longuement le même auteur (T. II, disp. 16, a. 1, pp. 328-335.). Cependant, tout objet d'intelligence qui s'éloigne de la pure actualité de Dieu, donc tout objet «moins immatériel» de quelque façon que ce soit, implique déjà un ordre à la subjectivité, c'est-à-dire à la matérialité prise au sens large. Tout objet dont l'existence n'est pas de la raison même de son essence, pourra être objet de connaissance pratique. L'existence de cet objet sera proprement sous la dépendance de l'appétit qui a pour objet le bien comme bien. Cet objet sera proprement «opérable». Il y a en lui matière et forme au sens large. «Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam.»—*Ia Pars*, q. 14, a. 16, c.

Donc tout objet qui n'est pas sous tous les rapports absolument nécessaire, c'est-à-dire toute créature, peut être objet de connaissance pratique. Mais, un objet n'est pas opérable uniquement à cause de la composition réelle d'essence et d'existence. La contingence de l'opérable serait alors restreinte à la contingence physique extrinsèque. Un objet peut être opérable, même dans la ligne de la forme où l'on distinguera de nouveau un rapport de matière et de forme.

Cette composition, ce rapport de matière et de forme dans la ligne de la quiddité, se rencontre même dans les substances séparées. En effet, bien que l'essence d'une substance séparée soit absolument simple, et son degré d'intelligence parfaitement déterminé par sa nature, ses espèces intelligibles ne sont pas dues. Dieu lui infuse les espèces conformes à l'univers qu'il a choisi de faire. L'ange est par conséquent, sous ce rapport, un objet formé. L'essence de Gabriel serait sauvée telle qu'elle est dans n'importe quel univers que Dieu choisirait, mais les espèces qui déterminent son intelligence seraient très différentes selon l'univers où Dieu l'établirait.

...quoties exercitium, ad quod aliqua potentia quantum est ex se, habet virtutem naturalem, non fluit per naturalem emanationem ab ea, et est respectu objecti infiniti in potentia, potest pertinere ad divinam providentiam taxare, et determinare objecta, circa quæ debet versari, ut patet in potentia naturali, quam habet ignis ad hoc, ut quantum est ex se, producat successive alios, et alios ignes in infinitum numero distinctos, et in potentia quam habet materia prima ad hoc, ut recipiat quantum est ex se alias, et alias formas sublunares in infinitum: nam in his ad Dei providentiam spectat taxare prædictum exercitium. Similiter ergo in præsentî philosophandum erit. Et ratio est eadem utrobique. Quia sicut non potest illa potentia ignis reduci tota, et totaliter ad actum: et ideo spectat ad Dei providentiam taxatio, et determinatio illa: ita similiter potentia, quam habet intellectus ad hoc, ut quantum est ex parte sua, intelligat omne suum objectum naturale, nequit tota, et totaliter expleri: quia est in ordine ad objectum infinitum, et ejus expletio per omnes formas intelligibiles trahit

infinitem in actu predictarum specierum: et ideo spectat ad divinam providentiam taxatio, et determinatio jam dicta.—Salmanticenses, *Curs. Theol.*, Paris, Palmé, 1877 T. IV, tract. VII, disp. V, dub. IV, paragr. V, n. 65, p. 308.

On peut donc trouver en toute créature un rapport de matérialité de l'ordre de la quiddité. Et à mesure que nous nous éloignons de l'immatérialité, l'objet devient de plus en plus opérable dans la ligne de la quiddité. Dans les créatures proprement matérielles, la formabilité touchera la substance même des êtres. Et c'est dans l'essence même des êtres composés de forme, de matière et de privation que se trouve la racine de leur contingence physique intrinsèque.

Donc, à mesure que nous nous éloignons de la pure immatérialité où le «quod quid est» et l'être sont identiques, nous nous trouvons en face d'objets qui sont de plus en plus purement opérables, donc de plus en plus objets de connaissance pratique.

On voit aussi le rapport très étroit entre la connaissance pratique et la contingence. L'objet de la connaissance pratique est au moins contingent d'une contingence physique extrinsèque. Cette connaissance regarde toujours un être sous le rapport où son être n'est pas de la raison de son «quod quid est». Et à mesure que nous nous éloignons de la nécessité absolue et que nous versons dans les choses proprement contingentes, nous sommes aussi davantage engagés dans un domaine toujours plus éloigné de la science spéculative qui a pour objet le nécessaire; nous nous trouvons en face d'objets de plus en plus profondément opérables et dont la connaissance spéculative est d'un intérêt toujours plus ténu.

... Aliquando, dit saint Thomas, illud verum quod utroque modo potest considerari (c'est-à-dire spéculativement et pratiquement) non habet magnam utilitatem, nisi in quantum ordinatur ad opus; quia cum sit contingens, non habet fixam veritatem, sicut est consideratio de operibus virtutum. Et tunc talis consideratio, quamvis possit esse et speculativi et practici intellectus, tamen est principaliter practici intellectus.—*In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 3, sol. 2.

C'est pour cette raison qu'une profonde connaissance spéculative des choses naturelles est pour nous impossible. Car ces choses sont d'une part opérables principalement, et d'autre part nous ne pouvons en avoir une connaissance pratique. Quant aux opérables humains, même leur connaissance spéculative offrirait peu d'intérêt si nous n'avions pas à agir.

Dicit ergo (Philosophus), quod præsens negotium, scilicet moralis philosophiæ, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus hujus rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et hujus rationem assignat: quia si inquisitio hujus scientiæ esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quæ est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendæ. Quia sicut supra dictum est (nn.248-253), operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur habitus boni vel mali.—*In II Ethic.*, lect. 2, n. 256.

III

LA RACINE DE LA PRATICITÉ

Nous avons touché la racine de la praticité en parlant de l'objet de la connaissance pratique: le bien comme bien. Mais parce qu'on dit souvent que la connaissance pratique est caractérisée par le pouvoir de produire l'opérable, il convient d'y revenir en vue de préciser ce rapport.

En effet, dans l'article 16 de la Q.14, *Ia Pars*, saint Thomas dit «quod aliqua scientia potest dici speculativa... ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente: sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis». L'homme ne peut pas avoir une connaissance pratique des choses naturelles parce qu'elles ne sont pas opérables par lui. Et pourtant il peut en avoir une connaissance spéculative. Donc, l'opérabilité ne peut pas être une propriété absolue des choses opérables. Il ne suffit pas de connaître une chose opérable pour en avoir une connaissance pratique. Donc, la racine de la praticité se trouvera plutôt formellement du côté du connaissant. La cognoscibilité pratique de l'opérable ne consiste pas dans le «quod quid est» considéré en lui-même, bien que ce «quod quid est» soit un principe éloigné de sa praticité. Comme dit Jean de saint Thomas:

... Intellectus practicus supponit speculativum juxta illud quod dicit Aristoteles (*in III de Anima*), quod «intellectus speculativus extensione fit practicus»; nam regulatio alicujus non potest fieri nisi cognitâ naturâ ejus quod ordinandum est: alioquin fiet ordinatio et regulatio imperfecte, et ex subordinatione ad alterum a quo dirigatur: et tunc in illo supponet cognitionem speculativam ejus quod dirigendum est. Si ergo practicum supponit speculativum tamquam dirigens et præcedens se, ergo debet supponere speculativum perfecte et sine errore cognoscens, ut ex illo oriatur practicum.—*Curs. Theol.* T. I, disp. 2, a. 10, n. 4, p. 395.

Donc, bien que le «quod quid est» de l'opérable dise relation à l'œuvre (nous savons que les choses naturelles sont opérables par Dieu), ce n'est pas en cela que consiste le principe prochain de leur opérabilité. Ce n'est pas en poussant toujours plus loin la connaissance spéculative d'un objet que cette connaissance deviendrait pratique. Il est vrai qu'à la limite la connaissance spéculative parfaite, la connaissance divine, est inséparable de la parfaite connaissance pratique, mais la perfection de la connaissance spéculative comme telle n'est pas la raison de la connaissance pratique. Comme nous avons vu, celle-ci a pour objet le bien comme bien formellement distinct de l'objet de l'intelligence comme telle.

Mais si la racine de la praticité se trouve formellement du côté du connaissant, et si la connaissance spéculative n'est que règle éloignée du pratique, en quoi consistera cette racine? Dira-t-on qu'une chose est opérable par sa relation au pouvoir de la produire? Donc par son rapport à la «potestas exsequendi»? Mais d'où vient la «potestas exsequendi»? Ce pouvoir pourrait-il être principe des différences entre le spéculatif et le pratique («intra genus intelligendi»? Si nous mettions le caractère opérable d'un objet dans son rapport à la seule faculté d'exécution, à la volonté, la connaissance serait spéculative ou pratique par pure dénomination extrinsèque. Or, comme dit Jean de saint Thomas:

...non sufficere notitiam speculativam cum potestate exsequendi, ad hoc ut illa notitia reddatur practica: sed requiritur ulterius quod detur aliqua notitia directiva secundum rationem illius potestatis executivæ, et ad hoc non inclinatur ipsa notitia speculativa, nec sufficit.—*Ibid.*, p. 396a, n. 5.

Toute connaissance serait alors en soi formellement spéculative. Cela voudrait dire que l'intelligence ne pourrait pas représenter les choses contingentes comme contingentes: tout serait absolument nécessaire sous tous les rapports. Aussi, la négation des possibles entraîne la négation de degrés d'intelligibilité radicalement différents. Et, la puissance d'exécution serait elle-même impossible.

1. Revenons donc sur un point que nous avons déjà touché dans les paragraphes précédents. La notion même d'opérable implique ordre à l'acte qui le constituerait «opéré». Cet acte est antérieur au pur opérable d'une priorité de nature, comme l'acte à la puissance qui se définit comme ordre à l'acte. L'acte de cet opérable est dans son être propre un acte entitatif, physique, et qui est, comme tel, objet d'une faculté qui, par sa nature même, est ordonnée à l'être physique comme à sa perfection propre. L'opérabilité dans la ligne de la quiddité, dont nous avons parlé au chapitre précédent, est, elle aussi, en dernière instance, ordonnée à l'être physique, à l'existence.

L'actualité d'où l'opérable tient sa spécification propre est donc l'objet de la faculté du bien. Et, en tant que cette actualité ne provient pas directement et nécessairement de la vérité qui est le bien de l'intelligence, elle a sa racine dans l'appétit du bien dont la diffusion dépend de l'appétit. C'est donc la bonté communicable au dehors qui est la racine première de la praticité; c'est-à-dire l'actualité du sujet comme sujet est le principe premier de la faculté de se représenter un objet opérable comme tel; ou, si l'on veut: le bien en tant que diffusif de soi. Pour cette raison Dieu voit même les purs possibles dans sa bonté qui est la fin de toutes choses qu'il peut faire.

Or, l'abondance d'actualité est la raison de sa communicabilité. La communicabilité dit pouvoir de communication actuelle. Le pouvoir est donc lui-même enraciné dans l'abondance d'actualité. Un agent peut se représenter un objet comme opérable parce que son acte peut être pour lui une fin efficacement motrice.

La racine de la praticité se trouve donc formellement dans le connaissant, non pas en tant que connaissant seulement, mais en tant qu'apte à connaître le bien comme bien en raison de sa propre actualité dans la ligne du bien. «...Practicus intellectus est de his quorum principia sunt in nobis non quocumquomodo, sed in quantum sunt per nos operabilia.» *de Veritate*, q. 3, a. 3, ad 4um.

Il est donc permis de dire qu'un connaissant ne peut avoir une connaissance pratique d'un opérable que s'il a le pouvoir de le produire. Mais ce pouvoir n'est qu'une raison «a posteriori».

2. On notera l'importance de cette primauté de la fin pour la définition de la vérité pratique. Car la connaissance pratique n'a pas pour fin la vérité qui consiste dans la conformité de l'intelligence à ce qui est. La

vérité pratique consiste dans la conformité de l'intelligence à l'appétit droit. Elle se définit donc par la fin.

Cette absolue primauté de la fin est aussi la raison pour laquelle, dans l'homme, il pourra y avoir vérité pratique malgré l'ignorance ou l'erreur, comme dans le cas de celui qui, sans le savoir, prend du poison pour de l'eau.

IV

OPÉRABILITÉ ET CONNAISSANCE COMPOSITIVE

Puisqu'on peut avoir des choses opérables une connaissance spéculative sans en avoir une connaissance pratique, l'opérabilité comme telle ne suit pas de manière analytique du «quod quid est» objet de la seule intelligence spéculative. En outre, si l'acte propre de l'opérable suivait de sa quiddité saisie spéculativement, l'opérable serait nécessairement opéré; il serait sous tous les rapports absolument nécessaire.

La connaissance pratique ayant pour principe le bien comme bien, le mode de connaître pratique ne peut pas être analytique. Comment le fait d'être enracinée dans le bien entraîne-t-il le mode compositif de toute connaissance pratique ?

Dans la connaissance complètement pratique il y a manifestement composition. La conception est mise en œuvre. Mais s'il s'agissait là de la composition essentielle à la connaissance pratique, seule la connaissance complètement pratique serait essentiellement pratique. Nous avons vu cependant que l'actuelle position dans l'existence d'un opérable est conditionnée par une connaissance déjà intrinsèquement pratique, par une connaissance qui porte déjà sur le bien comme bien. Or ce bien, comme nous l'avons déjà vu, n'est pas simplement objet. S'il n'était que pur objet, il n'engagerait que la connaissance formellement spéculative. Il est plus qu'objet. Il est un objet *possible*.¹

Précisons. La composition en cause ne consiste ni dans la nature d'un objet composé ou composable, ni dans la connaissance d'un tel objet. Ainsi la nature humaine est composée, et le tout est composé de parties. Cette dernière composition est donnée de manière absolue dans la seule quiddité en tant qu'objet de l'intelligence spéculative, et elle est principe de science analytique. Par contre, l'objet opérable, envisagé comme tel, n'est bien opérable que pour autant qu'il se rapporte à l'appétit: dans la connaissance pratique l'intelligence le saisit comme se rapportant à la fois à elle-même et à l'appétit. C'est un objet vu dans le bien comme

1. «La connaissance [formellement] pratique considère l'opérable en tant que possible. Et il ne faut pas prendre ici le possible seulement pour ce qui n'enveloppe pas de contradiction. Il faut le prendre dans son rapport à la puissance que l'on a de le faire, ainsi qu'à la manière dont on le ferait. On ne doit pas recevoir pour une même chose l'opérable en tant que tel, qui se tient dans l'ordre de la spécification, et son exercice, qu'il s'agisse d'un exercice conditionnel ou d'un exercice absolu. Autant confondre le possible avec le réel, ou, comme Leibniz, lui attribuer des commencements de réalité. On ne doit pas davantage refuser à la science des possibles en tant qu'opérables d'être essentiellement, mais imparfaitement pratique: ce serait pour le moins s'opposer à saint Thomas et défaire toute sa doctrine des idées.—*De Veritate*, q. 3, art. 6; *Summa Theol.* 1a, q. 15, art. 3, ad 2; Jean de St-Thomas, *Curs. Theol.*, 1a, Disp. 21, art. 4, 2 (Ed. citat, 11, p. 571b).»—De Monléon, *art. cit.*, p. 193.

bien, et plus précisément dans le bien communicable, dans le «bonum ordinabile ad opus». L'opérable n'est pas dit tel parce qu'il serait un objet qui se rapporte et à l'intelligence spéculative et à l'appétit. C'est en tant qu'opérable qu'il est dans l'intelligence. Il engage une connaissance qui n'est pas séparable de la bonté ni de la nature de l'appétit du connaissant. Dans l'objet-bien, le bien n'est pas simplement surajouté à un pur objet. Cette formalité *objet* de l'opérable est autre que celle du pur objet. Or cet objet ne peut être vu que dans une connaissance compositive. Un objet n'est connu pratiquement que dans le mesure où l'on sait la composition à faire pour qu'il soit. Connaître pratiquement une maison c'est savoir «qualiter posset fieri»; c'est en avoir une connaissance régulatrice, c'est la connaître «per modum operandi». Lorsque nous acquérons un art pratique, l'objet que nous pouvons alors concevoir pratiquement n'est pas simplement l'objet que nous connaissions auparavant de manière purement spéculative, entré maintenant en composition avec la formalité qui provient de notre pouvoir sur lui, et désormais appelé pratique par dénomination purement extrinsèque. La connaissance pratique représente un objet en tant que le connaissant peut le *faire*: l'opérabilité est de l'essence de cet objet.

Si une connaissance était pratique par la seule «potestas exequendi» ajoutée à la seule «notitia speculativa», l'intelligence spéculative, loin d'être suffisante, serait détruite quant à sa primauté sur la connaissance pratique et, par conséquent, elle serait purement et simplement détruite. En effet, la possibilité, l'opérabilité de l'opérable, serait intrinsèque à l'objet en tant que connu de manière purement spéculative. Donc, à moins de rendre tout bien connu nécessaire existentiellement du seul fait d'être connu—où l'opérabilité même est niée—, l'intelligence spéculative ne pourrait connaître l'objet opérable que sous la dépendance d'une puissance d'exécution présupposée et antérieure d'une priorité de nature.

On voit ainsi comment toute connaissance pratique sera compositive en raison même de son objet. Elle est compositive du fait qu'elle atteint l'objet comme pouvant être posé dans l'existence par le connaissant. Elle regarde formellement l'existence possible en tant que possible. Des choses naturelles nous ne pouvons aucunement concevoir *cette* possibilité.

V

LA VÉRITÉ DE LA SCIENCE PRATIQUE

La vérité spéculative consiste dans la conformité de l'intelligence aux choses; dans les choses pratiques la vérité consiste dans la conformité de l'intelligence à l'appétit droit.

Dicit ergo (Philosophus), quod bonæ et malæ mentis, idest intellectus vel rationis' quæ est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum. Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas 'confesse se habens', idest concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est quod sic virtutes morales concordant. *In VI Ethic.*, lect. 2, n. 1130.

Or, nous soutenons qu'il n'y a de vérité pratique que dans la connaissance complètement pratique. Mais la vérité se divise adéquatement en vérité spéculative et vérité pratique. Donc la vérité de la science formellement pratique est spéculative. Or, la vérité spéculative est le bien de l'intelligence spéculative. Mais l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique diffèrent par la fin. Dès lors, comment peut-on encore les distinguer l'une de l'autre ?

Il n'y a aucun doute que la vérité de la science formellement pratique demeure spéculative. En effet, bien que la connaissance formellement pratique ait pour objet le bien comme bien, et que cet objet dise ordre à l'appétit de la manière que nous avons déterminée ci-dessus, cette connaissance pratique est un acte de la seule intelligence. La volonté n'agit que dans la connaissance complètement pratique. Donc la vérité de la science formellement pratique sera dans la conformité de l'intelligence seulement; le «*bonum ut bonum*» se tient encore dans la ligne de la représentation sans motion efficace de l'appétit. Ou encore, bien que dans la connaissance formellement pratique l'intelligence procède en composant, son assentiment demeure spéculatif: il est assentiment à «*ce qui est*».

Pouvons-nous conclure de là que la vérité spéculative de la connaissance formellement spéculative et la vérité spéculative de la science formellement pratique sont «*vérité spéculative*» au même titre? Ou encore, peut-on dire que la fin de la science formellement pratique est identique à la fin de la science formellement spéculative? Aucunement.

Cette question nous remet en face des difficultés que nous avons déjà en partie abordées dans le premier paragraphe à propos de l'article 16 de la Q.14, *Ia Pars*. Nous avons insisté sur la différence profonde entre l'objet spéculatif et l'objet pratique, et nous avons déterminé en quel sens l'adage: «*Le pratique et le spéculatif diffèrent par la fin,*» s'applique déjà aux connaissances formellement pratique et spéculative: celle-ci a pour objet formel le vrai qui est lui-même le bien de l'intelligence; tandis que celle-là a pour objet le bien comme bien, donc le bien en tant qu'il a raison de fin, sans être pour cela actuellement poursuivi comme fin. Donc, la science spéculative atteint sa fin dans la considération d'un objet inopérable.

Mais, lorsqu'une science est dite spéculative par sa fin et pratique par son objet, donc spéculative seulement «*secundum quid*», il faut bien remarquer que ce «*secundum quid*» doit être entendu dans toute sa force: cette fin n'est pas identique à la fin qui est de la raison même de l'objet de la science formellement spéculative. Autrement, la fin du savant et la fin de la science seraient identiques.

Remarquons qu'on ne peut pas confondre la fin intrinsèque d'une science avec une fin extrinsèque. La division en spéculatif et pratique au point de vue du savant, est une division accidentelle, comme le dit Jean de saint Thomas, si nous entendons bien le passage suivant du *Curs. Theol.*, T. 1, p.399, disp.2, a.10, n.15:

D. Thomam distinguere practicum et speculativum, quando sunt differentiae essentialis ex parte objecti seu finis intrinseci; at vero speculativum et practicum secundum quid, id est, quantum ad aliquem modum seu condicionem extrinsecam pertinentem ad usum et exercitium scientiae, ita quod non solum scientia sit practica,

sed etiam intentio ususque scientiæ practicus sit, et cum applicatione ad opus: ex hac parte distingui potest practicum et speculativum accidentaliter. Itaque quando d. Thomas dicit considerationem aliquam esse speculativam ex fine, et posse esse practicam ex fine, idque docet esse practicum et speculativum secundum quid: loquitur de speculativo et practico ex parte scientis, seu quantum ad intentionem et usum scientis: non ex parte scientiæ et secundum specificationem ejus. Cum vero dicit, quod quando ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica, ly simpliciter non est idem quod absolute et quantum ad substantiam: hoc enim habet ex fine scientiæ, seu ex parte objecti secundum se; sed ly simpliciter est idem quod omnibus modis, quia tunc, tam ex parte scientiæ quam ex parte scientis, practica est.

Il y a lieu de remarquer aussi que la science formellement spéculative est complètement spéculative et qu'elle ne peut pas avoir de fin extrinsèque, si ce n'est de manière purement accidentelle: «... simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi.» de *Veritate*, q. 14, a. 4, c. Par contre, ainsi que nous l'avons montré au premier paragraphe, la science pratique n'est complètement pratique que dans la direction actuelle sous la motion d'une fin représentée dans son efficacité même. Une science ne peut être formellement pratique que dans une ordination prochaine et *habitu* à une telle fin.

Revenons maintenant à la question de la vérité spéculative de la science formellement pratique. Remarquons d'abord que l'expression: «vérité de la science formellement pratique» pourrait prêter à confusion. Car nous pourrions croire que la vérité dont il s'agit ici se trouve du côté de la science elle-même envisagée d'une manière absolue et abstraction faite du jugement où l'intelligence dit sa conformité. Par contre, lorsque nous demandons: «quelle est la vérité de la science formellement pratique?» nous nous plaçons au point de vue du savant, et nous demandons quel est l'assentiment dont elle sera l'objet.

Derechef, la vérité spéculative n'est pas restreinte à ce qui est analytiquement vrai, c'est-à-dire à ce qui contraint l'assentiment de l'intelligence en raison du «quod quid est» comme tel. Il y a vérité spéculative dans l'intelligence du moment que l'intelligence est conforme à ce qui est. Et cette vérité sera absolue en tant que la conformité est celle de la seule intelligence, c'est-à-dire sans qu'elle soit conditionnée par l'acte de l'appétit.

Remarquons en outre que tout ce qui est, ne peut pas être fin de la connaissance formellement spéculative. Il y a donc, en raison même de l'objet, une distinction radicale à faire entre la vérité de la connaissance formellement spéculative et la vérité spéculative de la connaissance pratique. Car la connaissance formellement spéculative est complètement spéculative. Elle atteint donc sa fin propre dans l'objet formel même de la science. C'est pourquoi on peut dire que sa fin a raison de cause formelle. Or, la science pratique, elle, non plus, n'atteint sa vérité propre que là où la science est complètement pratique. Il ne pourra pas y avoir assentiment pratique dans la connaissance qui n'est que formellement pratique. L'objet qui s'y trouve représenté ne peut être qu'objet d'un assentiment spéculatif. Dans la science formellement pratique nous donnons un assentiment spéculatif à une conclusion pratique.

On voit ainsi que de l'assentiment spéculatif on ne peut pas inférer la nature spéculative de l'objet, mais uniquement la non-intervention de l'acte de l'appétit.

Cela permet en même temps de comprendre les endroits où l'intellect spéculatif et l'intellect pratique se définissent par la fin du savant, c'est-à-dire par la vérité. Et alors il convient de «ne pas oublier qu'autre chose est la distinction de l'intellect spéculatif et de l'intellect pratique, autre chose, la distinction de la connaissance essentiellement pratique et de la connaissance essentiellement spéculative; celle-ci tient aux objets; celle-là, aux fins.¹»

VI

ERREUR SPÉCULATIVE ET VÉRITÉ PRATIQUE

Comme la théologie, la connaissance naturelle des anges peut être «formaliter eminenter»² à la fois spéculative et pratique. Par contre, l'homme, à cause de la nature abstractive de sa connaissance, ne peut avoir d'«habitus» à la fois spéculatif et pratique. En effet, il ne peut atteindre l'universel que par abstraction du singulier. Or, cet universel abstrait ne représente pas le singulier. Or, l'action est dans le singulier. Donc le mouvement vers l'universel et le mouvement vers le singulier sont des mouvements contraires.

Mais l'ange, dont les espèces intelligibles universelles ne sont pas reçues des choses, mais directement de la cause première, connaît le singulier opérable dans l'universel. Pour cette raison sa connaissance, même purement naturelle, peut être à la fois spéculative et pratique.

Par cette voie l'ange pénètre si parfaitement le singulier, que, dans l'ordre de nature pure, le singulier ne peut pas lui présenter un obstacle à surmonter. Il est vrai que sa connaissance formellement pratique et sa connaissance complètement pratique sont radicalement distinctes, comme nous l'avons vu pour toute connaissance pratique en quelque intelligence que ce soit. Cependant, à la différence de l'homme, il atteint tout ce qui est opérable par lui quant à tout ce qu'il faudrait pour agir *hic et nunc* de manière très parfaite. La nouveauté des circonstances ne présenterait pour lui aucun obstacle au point de vue de la connaissance.

Dans l'homme, au contraire, la connaissance formellement pratique demeure toujours dans une certaine communauté qui demande d'être incessamment complétée par le sens. Nous dépendons de l'expérience pour former l'universel, et cet universel est le plus souvent un universel «construit», pour employer l'expression de Cajetan: l'intelligence demeure sous la dépendance de la «ratio particularis», tant pour aller vers l'universel que pour aller vers le singulier. Mesurée par les choses singulières dans leur infinie variabilité, l'intelligence humaine la plus parfaite ne pourrait jamais les ramener à un principe universel où elles seraient suffisamment pénétrées pour pouvoir passer à l'action concrète. Et cela tient à la nature

1. De Monléon, *art. cit.*, p. 195.

2 Cf. Jean de saint Thomas, *Curs. Theol.*, T. I., d. 2, a. 10, n. 12, p. 398.

même de ces choses, et au fait que nous sommes mesurés par elles. L'indétermination du contingent ne peut être adéquatement surmontée que dans leur cause déterminée—Dieu. L'homme ne peut cesser d'apprendre, et l'expérience toujours plus poussée est une condition permanente de sa connaissance formellement pratique. Celle-ci ne serait parfaite qu'à l'infini. Il y a donc, chez lui, toujours une marge d'ignorance qui sépare sa connaissance formellement pratique de sa connaissance complètement pratique. Et nous ne parlons pas de la différence irréductible de ces deux connaissances pratiques, mais du caractère inadéquat de la première. La connaissance formellement pratique de l'homme reste ouverte à l'«ignorantia in universali».

Si le singulier immatériel ou matériel ne présente pas d'obstacle à la connaissance naturelle de l'ange, cela tient au fait qu'il reçoit ses espèces de la science de vision de Dieu.

Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiæ separatæ. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit. *II Contra Gentiles*, c. 100.

La connaissance formellement pratique de l'ange est donc compréhensive. Cette connaissance compréhensive est la racine de l'indéfectibilité de son appétit dans l'ordre purement naturel. La poursuite d'un bien apparent est donc, pour lui, impossible. L'homme au contraire, même dans l'ordre purement naturel, en raison de l'indétermination de son intelligence spéculative, pourra pécher par inconsideration. Par contre, si sa connaissance formellement pratique naturelle était parfaite comme celle de l'ange, le bien représenté serait toujours véritable, et la rectitude de l'appétit qui suivrait à cette connaissance serait d'avance assurée.

On voit donc le rôle important que joue la condition de l'appétit dans l'ordre purement naturel de l'action humaine. Le rôle de l'appétit est essentiel à toute connaissance complètement pratique, mais, au point de vue purement naturel, il n'y a que dans l'homme que la rectitude de l'appétit en matière prudentielle n'est pas assurée par la seule connaissance. Et cela tient à la différence profonde entre la connaissance formellement pratique de l'ange et celle de l'homme.

Or, cela pose, au sujet de la vérité prudentielle, un problème tout à fait particulier. Nous ne pouvons pas connaître parfaitement les circonstances dans lesquelles nous agissons, car les contingences sont infinies. «... Quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendere, inde est quod sunt incertæ providentiæ nostræ, ut dicitur *Sap.* 9. Tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ

ut in pluribus accidunt; quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.» *Iia Iia*, q. 47, a. 3, ad 2um. Bref, la vérité prudentielle dans l'homme est compatible avec de l'ignorance et de l'erreur au point de vue de la seule connaissance.

Comment expliquer cette compatibilité? Il ne suffirait pas de répondre que cette ignorance ou cette erreur n'est pas coupable. Pourquoi n'est-elle pas coupable?

Cette compatibilité ne serait sûrement pas possible si la vérité pratique consistait dans la conformité de l'intelligence à ce qui est. Quand on juge que ceci est de l'eau potable et qu'en vérité c'est du poison, il y a erreur spéculative. Et pourtant le jugement: «il est bon que je boive de cette 'eau'» peut être pratiquement vrai. Manifestement, cette vérité ne suppose pas la vérité du jugement spéculatif en question. De plus, il n'est pas nécessaire que le connaissant juge que «ceci est de l'eau»; il suffirait qu'il juge «ceci est probablement de l'eau». Car, dans ce domaine, la probabilité aurait suffi.

Il semble donc que l'agent fait abstraction de la vérité et de la fausseté de ce jugement des circonstances. Mais alors, le jugement spéculatif des circonstances est indifférent? En outre, ne pourrait-on pas juger les circonstances comme on veut?

On voit immédiatement que l'indifférence à la vérité et à la fausseté, ou à la certitude et à la probabilité de ce jugement ne peut avoir le sens que l'objection suppose. Le jugement spéculatif en question, qui servira de matière au jugement prudentiel, ne peut pas être considéré absolument dans le rapport à ce qui est. Il doit être considéré formellement du point de vue du sujet, et, plus précisément du point de vue d'une certitude prudentielle concernant le sujet connaissant. Le même énoncé matériel peut se comparer à une double mesure soit à la vérité des choses, soit à la régularité prudentielle. Le même énoncé peut dès lors être à la fois faux et vrai, mais sous des rapports différents: faux d'une fausseté spéculative, vrai d'une vérité pratique. Voici un texte substantiel et très précis de Jean de saint Thomas:

Et cum instatur, quod potest ratio proponere contra legem ex errore invincibili dicimus, quod non potest proponere contra legem formaliter, sed materialiter, id est, contra legem ut in se et in re, non contra legem ut existimatam, seu manifestatam, sub quo statu et conditione tantum potest lex operari et mensurare, non secundum se præcise ut in re, et nondum ut manifestata. Et Jacob in illo iudicio de accessu ad Liam tamquam ad suam erravit speculative circa factum, non practice, neque circa factum, neque circa legem. Non circa legem, quia lex ad legitimam uxorem non prohibet accessum, et ille existimabat esse legitimam; non circa factum, quia etsi illud iudicium et apprehensio, qua putabat istam esse legitimam uxorem, comparata et regulata ad id quod erat in re, esset falsa (quod pertinet ad veritatem speculativam, quæ mensuratur penes id quod est, vel non est) tamen comparata et regulata penes motiva, et media quibus habere poterat notitiam, an hæc esset uxor sua, erat practice vera, quia non constabat illi ex ullo motivo, aut medio esse aliam, et omnes circumstantiæ vel media, ex quibus talis notitia accipi poterat monstrabant esse suam, et illa introductio alterius loco propriæ uxoris fuit illi penitus ignota. Prudentia autem, et ejus veritas non regulantur penes id quod est, vel non est in re, sed penes media et circumstantias, ex quibus notitia de re hauriri potest, si enim ista concurrunt formatur prudens iudicium de re illa, et est iudicium verum prudentialiter et moraliter, licet

sit falsum speculative, et entitative, quia veritas speculativa mensuratur penes esse, vel non esse objecti in re, veritas autem prudentialis, et practica penes motiva seu media, aut circumstantias ex quibus communiter, et humano modo solet accipi notitia, his enim stantibus, et non constando alias quid in re sit, formatur iudicium penes illa, non penes esse, vel non esse rei. Omnia autem ex quibus poterat Jacob formare apprehensionem, quod illa erat uxor legitima concurrebant, et nulla ex quibus posset iudicare esse suppositam. Unde prudenter vere iudicabat esse uxorem, licet falso speculative. *Curs. Theol., In Iam IIæ. Q. 21.* (Vivès) T. VI, disp. 11, a. 2, n. 34, p. 25.

Tout cela permet aussi de voir plus nettement la différence entre l'art, qui regarde le bien de l'œuvre extérieure à l'agent et dont la vérité pratique présuppose la vérité spéculative concernant les circonstances spéculatives, et la prudence qui regarde la perfection de l'action elle-même en tant qu'elle est dans le sujet. Le bien de l'œuvre est conditionné par les circonstances spéculatives. Ainsi, le bien de la maison ne pourra être, ou elle ne pourra se conserver, si le sol n'est pas choisi, ou si la matière employée n'est pas apte. Par contre, le bien de l'agent est assuré quand, de bonne foi, il marche sur un sable qui s'avère mouvant et qui l'engloutit. On notera que le bien de l'œuvre est beaucoup plus conditionné par les contingences que le bien de l'agent. Car l'ignorance des circonstances spéculatives le corrompt. Pour cette raison l'art est plus intellectuel que la prudence.

La comparaison que nous avons établie entre la connaissance pratique de l'homme et la connaissance pratique de l'ange ne vaut qu'au point de vue purement naturel. Car, de même que le singulier matériel dépasse en quelque sorte notre intelligence à cause de l'imperfection de nos universaux, de même l'élévation à l'ordre surnaturel met l'ange en face d'objets qui dépassent son intelligence et le rendent capable d'«ignorantia in particulari», donc d'«ignorantia electionis», tant qu'il n'est pas confirmé dans le bien. Nous avons choisi le point de vue de la connaissance purement naturelle parce qu'il permet de mieux voir la question que nous voulions résoudre.

HENRI PICHETTE, ptre.