

REDÉCOUVRIR LA VERTU

Le débat sur la vertu.

La vertu revient dans l'actualité. Un large débat sur le rôle de la vertu en morale s'est instauré, aux Etats-Unis, en particulier, prenant comme modèle l'éthique d'Aristote complétée, au moyen-âge, par Thomas d'Aquin.

Cette redécouverte de la vertu s'accompagne d'une critique des éthiques modernes qui, ayant rompu avec la tradition aristotélicienne, ont conduit à un éclatement de la morale et engendré des systèmes contradictoires: morale de l'impératif sur le modèle kantien, morales utilitaristes, critique radicale de la morale par Nietzsche. Il en est résulté des divergences telles que la discussion entre moralistes semble désormais vouée à l'échec, spécialement au sujet des fondements et des principes de la morale¹.

Partant du constat de ce pluralisme éthique, certains philosophes ont entrepris de fonder les normes éthiques par une réflexion sur la justice, basée sur les méthodes de discussion et de décision en usage dans nos sociétés démocratiques. C'est ce qu'on a nommé l'éthique procédurale².

¹ L'auteur qui a le plus contribué à cette discussion sur la vertu est incontestablement Alasdair MacIntyre dans ses trois principaux livres: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981, 1985; *Whose Justice? Which Rationality*, ibi 1988; *Three Versions of Moral Inquiry. Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*, ibi 1990. L'édition italienne de ce dernier livre, *Enciclopedia, genealogia e tradizione*, Milano 1993, comporte une introduction spéciale de MacIntyre et une biographie. Mentionnons encore l'article de M. NUSSBAUM, «Virtue Revived»: *Times Literary Supplement*, 3 juillet 1992, traduit en français dans *Le Supplément*, n. 186, sept. 1993, 171-187. Signalons également un livre récent: A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, Paris 1995. L'ouvrage est très intéressant parce qu'il expose, d'une manière accessible au grand public, une morale des vertus se référant à Aristote, tout en étant basée sur la philosophie moderne. A notre avis cependant, sans le vouloir apparemment, l'auteur confirme la thèse de l'incompatibilité des éthiques modernes de l'impératif avec la morale aristotélicienne des vertus, soutenue par A. MacIntyre. Avec les modernes, en effet, il refuse à la morale une base naturelle, intérieure à l'homme, et enlève ainsi leur racine profonde aux vertus dont il traite. La vertu n'a pas de spontanéité; elle reste volontariste.

² Mentionnons quelques titres: K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, 2 t., Frankfurt a. M. 1973; ID., *Éthique de la discussion*, Paris 1994; J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication*, ibi 1994; J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt a. M. 1981; ID., *Moralbewusstsein und kommunikativer Handeln*, ibi 1983; ID., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, ibi 1984; et J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

Dans cette situation assez chaotique, d'autres auteurs estiment qu'il convient de revenir à l'éthique aristotélicienne, de renouer avec la longue tradition de la morale des vertus qu'elle représente, tout en l'actualisant. L'idée de la vertu offre, en effet, de multiples avantages pour construire une morale qui tienne compte de la personne humaine. La vertu désigne une qualité dynamique de l'homme acquise par l'éducation et l'effort personnel. Elle forme le caractère et assure la continuité, la durée dans l'agir. Elle s'inscrit aussi dans le cadre d'une communauté et d'une tradition porteuse qu'elle contribue à développer. Une doctrine sur la vertu paraît être un bon remède aux excès de l'individualisme. C'est ce qu'a particulièrement souligné le courant appelé «communautariste»³.

Le débat sur la vertu a également eu lieu dans l'enseignement catholique traditionnel. Dès la première moitié de ce siècle, plusieurs auteurs de manuels de théologie morale, s'inspirant de saint Thomas, ont entrepris de réorganiser la morale spéciale sur la base des vertus plutôt que des commandements du Décalogue, comme on le faisait depuis le 17^e. siècle⁴. Sans doute le changement restait-il superficiel, car les vertus ne leur servaient guère qu'à classer d'une autre manière les obligations et les interdits. On avait toujours affaire à une morale des obligations et non à une véritable morale des vertus. Néanmoins ces auteurs attiraient l'attention sur les insuffisances d'un enseignement moral limité aux commandements et indiquaient la direction à suivre pour réviser la présentation de la morale.

Dans une toute autre ligne, en réaction contre l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI, certains moralistes catholiques ont élaboré une nouvelle conception de la morale et de ses critères de jugement, basée principalement sur le calcul des conséquences bonnes et mauvaises des actes, comme de moyens en vue de la fin poursuivie. C'est ce qu'on a appelé le «conséquentialisme» et le «proportionnalisme». Il s'agit d'une transformation de la casuistique combinée avec une réflexion usant de catégories kantienne. Cette systématisation, de tendance utilitariste, s'accorde bien avec la mentalité technicienne de notre époque.

Prenant comme point de départ un jugement d'ordre pré-moral formé par le rapport de l'acte à ses circonstances et conséquences extérieures, ce système ne peut accorder de fonction déterminante à la vertu qui est un principe d'action intérieur à l'homme. Si on parte d'elle, on ramènera la vertu à la bonne intention habituelle et générale. Le «conséquentialisme» s'écarte de la considération de la vertu plus nettement encore que la casuistique traditionnelle.

³ Nous citerons: J.-H. JODER, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne 1984; S. HAUERWAS, *The Peacable Kingdom. A Primar in Christian Ethics*, Notre Dame 1983; W. REESE-SCHÄFER, *Was ist Kommunitarismus?*, Frankfurt a. M. 1994; CH. TAYLOR, *The Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989; ID., *The Malaise of Modernity*, 1991; ID., *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton 1992; et M. WALZER, «Les deux universalismes»: *Esprit*, n. 187, déc. 1992, 114-133.

⁴ Citons comme exemples: D. M. PRÜMMER O. P., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, ed. 11a, Friburgi Brisgoviae 1953; H. B. MERKELBACH O. P., *Summa theologiae moralis ad mentem Divi Thomae*, ed. 5a, Parisiis 1946; et J.-B. VITTRANT S. I., *Théologie morale*, 19^e. éd., ibi 1948.

Le Catéchisme de l'Église catholique a également rencontré le problème de la vertu. Il a, en effet, dû faire un choix entre les commandements et les vertus pour l'organisation de la morale spéciale. S'il a opté pour les commandements afin de maintenir fermement l'enseignement du Décalogue, il a pris soin de les expliquer en les mettant en relation avec les vertus. Il n'a pas hésité non plus à réintroduire en morale la doctrine, trop longtemps négligée, de la Loi nouvelle et des dons du Saint-Esprit qui perfectionnent les vertus⁵.

En fait, le problème du rôle de la vertu est vaste et profond, en philosophie comme en théologie. Pour le résoudre, il ne suffit pas d'aménager une place pour la vertu dans une organisation de la morale reposant sur les idées de l'obligation, du devoir ou de l'utilité. La nature de la vertu réclame une systématisation spécifique, dans laquelle les autres composantes, notamment les obligations, les commandements et les moyens, jouent un rôle subordonné. Nous n'avons plus affaire à une morale des actes singuliers, partagés en actes permis ou défendus par la loi. La vertu forme une morale des qualités inhérentes à l'homme dans sa capacité de former par lui-même des actions de bonne qualité, s'inscrivant dans la durée et le progrès.

Nous ne pouvons évidemment pas aborder ici, dans toute son ampleur, la question de la vertu en morale. Nous voudrions simplement proposer quelques réflexions qui aident à redécouvrir la véritable nature de la vertu et, plus spécialement, le rôle qui lui revient dans le jugement pratique et dans l'étude des cas moraux.

I. VERS UNE MORALE DE L'INTÉRIORITÉ DYNAMIQUE

Il est très important de situer exactement la vertu par rapport à l'acte moral. Notre agir est, en effet, plus riche et complexe que ne le laisse entendre la manière usuelle de traiter les cas de conscience. Selon l'analyse d'Aristote, pour être volontaire, et donc moral, un acte requiert deux conditions: qu'il procède de l'intérieur du sujet agissant et que celui-ci ait connaissance des éléments qui composent son acte. La spontanéité et la connaissance sont donc les deux caractères essentiels de l'acte moral. Or la connaissance de nos actes, comme notre conscience s'étend à un double niveau. Le premier niveau attire d'abord notre attention. C'est l'«acte extérieur» avec son objet, ses circonstances et la fin que nous recherchons, p. ex. une oeuvre à accomplir, une fonction à exercer, une dette à payer ou une obligation à remplir. Le second niveau est plus profond. Il provient de notre capacité de réfléchir sur nous-mêmes, sur nos dispositions personnelles, sur nos vouloirs, nos intentions, nos sentiments. C'est le niveau de l'«acte intérieur», où se trouvent les racines et les causes de nos actions. La question est ici: est-ce que j'agis par intérêt ou par souci de justice? par vanité, égoïsme, ou avec dévouement? par obligation ou par amour? Nous sommes au plan directement moral de l'engagement volontaire et rationnel, au niveau du «coeur», au sens évangélique du terme. C'est ici que prennent place les vertus (et les vices), comme des dispositions stables et personnelles à agir en bien (ou

⁵ Cfr. notre article «Le Catéchisme de l'Église catholique»: *Sources XIX* (1993) 49-59.

en mal). Ces dispositions sont dynamiques et construisent l'homme, comme ses actes, selon la définition d'Aristote: «La vertu rend bon celui qui la possède et bonne l'oeuvre qu'il fait»⁶.

Tout acte moral se compose donc de deux parties: l'acte intérieur et l'acte extérieur. Qu'on le comprenne bien, il ne s'agit pas d'actes séparés, car le premier est intérieur au second, comme l'âme l'est au corps. On peut aussi parler de deux dimensions de l'acte humain: l'intériorité et l'extériorité. L'acte intérieur est principal parce qu'il émane directement de la volonté, de la personne; il se tient à la source de la moralité en l'homme. Les vertus seront pareillement des principes intérieurs d'action, à la différence de la loi qui, par son origine, est un principe extérieur et supérieur à l'homme.

La morale casuistique a concentré l'attention sur l'acte extérieur pris dans sa singularité, comme un cas de conscience en le mettant en relation avec la loi, source de l'obligation morale. La morale se rapproche ainsi du droit et de la justice. Elle fait abstraction de l'intériorité ou la réduit à la simple intention bonne ou mauvaise. Par souci de rationalité, on écartera également l'intervention de l'affectivité dans l'établissement du jugement moral. Bien qu'il ait le souci des circonstances concrètes, le moraliste étudiera l'acte humain d'une façon impersonnelle, abstraite, comme «un» cas soumis à la loi générale. L'expression des «conséquentialistes» est significative, à cet égard: le jugement sur les actes doit d'abord s'effectuer au plan pré-moral, par un ajustement des circonstances et des moyens à la fin, dans une relation de type technique. La moralité n'interviendra qu'ensuite, avec l'intention.

Une telle coupure avec la dimension intérieure de l'acte humain entraîne logiquement la mise des vertus à l'écart du domaine de la morale, ainsi que leur atrophie: la vertu devient une sorte d'habitude d'obéir à la loi.

Le rétablissement d'une morale des vertus nécessite donc un changement fondamental: il faut replacer le centre de perspective de la morale au niveau de l'acte intérieur et la considérer en partant de l'homme qui agit, avec ses dispositions, intellectuelles et affectives, à partir du «coeur intelligent», dont parte l'Écriture à propos de Salomon (1 R 3,12). C'était déjà le point du précepte socratique: «Connais-toi toi-même!» approfondi par saint Augustin dans une courte prière placée au début de son opuscule sur le libre-arbitre: «Que je me connaisse, que je Te connaisse!» Dans cette intériorité réside le domaine des vertus, aussi bien théologiques qu'humaines. De ce centre, elles éclairent et dirigent l'agir moral.

Précisons qu'en remplaçant la morale au niveau de l'intériorité, nous ne rejoignons pas les morales de l'intention, à la manière de Kant et d'autres. La vertu risque de n'être qu'une illusion, si elle reste une bonne intention. Elle ne devient réelle et ne s'accomplit qu'en formant des actes bons, comme l'arbre produit ses fruits. La vertu est toute ordonnée aux actes, à leur qualité, ainsi qu'à l'objet qui les spécifie. Une des tâches de la vertu est précisément de faire la coordination entre l'acte intérieur et l'acte extérieur, entre nos dispositions à agir et leur réalisation dans des actes faits et bien faits.

⁶ *Ethic. Nicom.* VI: 1106 a 15. Cfr. S. THOMAS, *Summ. theol.* I-II q. 20 a. 3 obi. 2a.

Le traitement des cas de conscience.

Si la vertu est orientée vers l'action, elle ne peut rester un principe général; elle doit pénétrer dans le concret de l'agir. Le premier changement qu'elle opère est un approfondissement de la manière d'étudier les cas de conscience. La différence avec les casuistes apparaît clairement quand on compare leurs procédés avec la façon dont saint Paul résout les questions morales qu'il aborde dans la 1^{ère}. épître aux Corinthiens. Prenons le cas des viandes offertes aux idoles. L'Apôtre établit d'abord que ces aliments ne peuvent nous souiller puisque les idoles ne sont rien. Les chrétiens sont donc autorisés à en manger. Ce raisonnement fonde une norme générale du permis et du défendu. Saint Paul estime cependant que ce jugement matériel et extérieur ne suffit pas. Il fait ensuite intervenir, comme un critère prioritaire, la considération de la charité envers les faibles, qui tient compte de leur personne et de leurs dispositions. Le souci d'éviter le scandale et d'exercer l'amour fraternel modifie le jugement pratique et commande de s'abstenir des idolothytes. La réflexion s'élève ainsi au niveau décisif de l'intériorité personnelle, ouverte à autrui et au bien de la communauté. La qualité de l'action et la perfection du chrétien dépendront plus de la charité que de la science abstraite.

Saint Paul résoudra de la même façon les autres cas: il examine d'abord les données extérieures qu'ils comportent et introduit ensuite, comme critères principaux, les liens personnels que la foi et la charité établissent avec le Christ et l'Esprit Saint.

L'Apôtre nous propose ainsi des modèles d'examen et de solution pour les cas de conscience. Les vertus, humaines et chrétiennes, y prédominent, en conformité avec la catéchèse morale exposée dans les épîtres⁷. Nous avons là une invitation claire et autorisée à renouveler la casuistique dans le sens d'une morale des vertus.

Un tel changement de méthode dans l'étude des cas a également une incidence pastorale. Pour traiter convenablement un problème de conscience, il ne suffit pas de l'examiner en soi, comme un cas général. Il convient de le replacer dans le contexte de vie de la personne intéressée, de réfléchir avec elle sur les intentions profondes qui la dirigent et inspirent ses actes. Très souvent l'exposé d'un cas recouvre un problème personnel, engageant la relation aux autres et à Dieu. Une recherche approfondie manifeste l'importance des vertus dans notre agir, en particulier, de la foi et de la charité. La question morale s'en trouve transformée: elle ne se limite plus au permis et au défendu légal, mais s'insère dans le dynamisme d'une vie, au sein de relations personnelles, dans une perspective de progrès en vue du bien et du bonheur. L'engagement et les dispositions de la personne constituent des données essentielles des cas de conscience pris concrètement⁸.

⁷ Cfr. *Catéchisme de l'Eglise catholique*, n. 1971.

⁸ Pour l'étude de cas actuels, on peut voir nos exposés «Le cas du Dr Augoyard», dans *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Fribourg 1986; et «Le jugement moral sur les problèmes de la vie naissante», dans *L'Évangile et la morale*, 2e. éd., ibi 1992.

Deux conceptions de la justice.

Une morale des vertus comporte également un changement très important dans la conception de la justice. Dans beaucoup de théories actuelles, qui limitent l'éthique aux relations interhumaines, l'idée de justice joue un rôle déterminant. Régulant les rapports au sein de la société par le moyen des lois, la justice semble pouvoir fournir à l'éthique les bases rationnelles qu'elle ne trouve plus ailleurs. Dans une société pluraliste comme la nôtre, la réflexion sur la justice paraît être ainsi le dernier recours pour fonder les normes morales et établir les critères d'évaluation des actes humains. Justice et morale tendent à se confondre.

On pouvait déjà constater un rapprochement semblable dans les manuels de théologie morale des derniers siècles. Etant basée sur l'obéissance aux obligations légales, la morale était conçue et souvent pratiquée d'une manière juridique; le droit canon et la morale avaient à peu près les mêmes méthodes. Le traité de la justice était aussi particulièrement développé. Cette casuistique reconnaissait néanmoins la loi naturelle, expression de la volonté divine, comme fondement premier de la morale et en affirmait la supériorité sur toute loi humaine. Malgré sa similitude avec le droit, la morale restait distincte de la justice et conservait sa primauté.

Les théories modernes ont abandonné la loi et le droit naturels à cause de la contestation dont ils ont été l'objet, et ne tiennent plus compte de la relation à Dieu. Privée de ces appuis, l'éthique s'est raccrochée à la justice et au droit comme à la seule base acceptable par tous, au nom de la raison. Ainsi la morale peut-elle encore espérer exercer un rôle dans nos sociétés où, par ailleurs, le besoin de critères éthiques se fait de plus en plus largement sentir. Mais, ce faisant, l'éthique devient vassale des théories sur la justice et la société.

Il faut encore préciser ce qu'on entend exactement par justice. Dans nos sociétés libérales, la justice résulte d'un agencement rationnel visant à établir l'égalité entre les droits individuels, entendus comme le droit pour chacun de subvenir à ses besoins. Nous avons affaire à une conception foncièrement égocentrique de l'homme. On pourra parler d'«égoïsme rationnel» et de «solipsisme»⁹. Une justice sera l'art d'organiser la société, conçue comme une «collection d'égoïsmes», à l'aide de lois qui évitent les affrontements violents, favorisent la collaboration et contribuent au bien-être du plus grand nombre. Pour assurer leur caractère rationnel et scientifique, ces théories feront, en outre, abstraction de ce qui relève de l'affectivité et des facteurs personnels qui ne peuvent se prêter à l'universalisation.

Si nous tournons maintenant nos regards vers la vertu de justice telle que l'exposent les morales de la vertu, chez Aristote, saint Augustin ou saint Thomas, par exemple, nous apercevons sans peine des différences profondes.

Selon la définition traditionnelle, la vertu de justice consiste en une «volonté permanente et constante de rendre à chacun ce qui lui est dû»¹⁰. Reprenant le *De officiis* de Cicéron, saint Ambroise précise: «La justice est la vertu qui rend à chacun ce qui

⁹ Cfr. J.-M. FERRY, *Philosophie de la communication*, t. II, p. 63.

¹⁰ S. THOMAS, *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 1.

est sien, ne réclame pas ce qui lui est étranger et néglige l'utilité propre pour garder l'équité commune»¹¹.

Selon une telle définition, il est clair que la vertu de justice est tout autre chose que l'agencement des «égoïsmes», dont nous venons de parler. Elle en est à peu près le contraire, car elle est orientée non vers soi, mais vers autrui. Son acte propre n'est pas de prendre, mais de rendre aux autres ce qui est de droit. Pour ce faire, elle dépassera même la considération de l'utilité propre par amour du bien commun. La justice est une vertu de la volonté qu'elle rend constante et ferme, en conformité avec la raison qui discerne le droit à respecter et à accomplir. Elle est une qualité perfectionnant l'homme dans ce qu'il a de plus personnel, dans sa volonté libre et son rapport à autrui.

Une telle idée de la justice présuppose une autre conception de l'homme. En dehors des besoins à satisfaire, elle implique l'existence en nous d'une capacité de nous ouvrir à autrui, de reconnaître leur droit et de le leur rendre. Donc la justice est plus qu'un respect, une volonté de ne pas léser; elle est déjà une certaine forme d'amour, une estimation d'autrui comme soi inclinant à lui accorder son dû.

Ainsi entendue, la vertu de justice prend racine dans l'inclination naturelle de l'homme à la vie en société, qui procède d'un sens inné d'autrui, tel que l'expriment la règle d'or et le commandement de l'amour d'autrui comme soi. La justice se formulera dans les lois, qu'il convient de considérer moins comme des contraintes que comme des instruments d'éducation, des facteurs de coordination et d'harmonie entre les parties de la société en vue du bien commun. Elle trouvera sa perfection dans l'amitié, qui surpasse la mesure de l'obligation légale et s'exerce par la libéralité ou générosité. La vertu forme en nous l'amour de la justice et ouvre, de la sorte, la voie à la vertu de charité.

Deux remarques.

Nous noterons encore deux différences importantes. Comprise comme une organisation des «égoïsmes», la justice présuppose que l'homme est moralement indifférencié. La reconnaissance de son «égoïsme» est préalable à la distinction du bien et du mal que déterminera précisément la formation des lois. Remarquons-le tout de même, on voit difficilement comment un agencement des «égoïsmes», quels que soient l'adresse du législateur et les aménagements imaginés, pourrait, en bonne logique, engendrer autre chose qu'un «égoïsme» multiplié et renforcé, comment aussi une concentration d'«égoïsmes» pourrait donner naissance à une morale qui améliore véritablement l'homme.

La vertu de justice, au contraire, fonde la distinction entre le bien et le mal dans l'homme lui-même, dans son sens naturel du vrai et du bien, comme vouloir et amour du juste et de l'injuste. La question de la qualité morale y est primitive. Elle affecte la personne comme les actes. La vertu de justice est en nous un appel et une exigence qui nous éduquent et nous jugent.

¹¹ Cité par S. Thomas dans la *Summ. theol.* II-II q. 58 a. 11 sed contra.

En second lieu, inspirées par le rationalisme, les théories modernes de la justice séparent la raison de l'affectivité: les normes sont établies à l'aide de procédés purement rationnels sur la base des données matérielles qui forment la matière du droit. On considère l'homme comme un être de pensée que l'impératif du devoir ou du droit suffirait à mouvoir. C'est une conception trop intellectuelle. On ne peut pourtant pas nier que des facteurs affectifs comme le patriotisme, l'attachement familial ou la solidarité de classe, la fidélité à la tradition ou la passion de la liberté, puissent jouer un grand rôle dans la politique et la société, et qu'il faille en tenir compte en droit ou en morale.

La morale casuistique manifeste la même tendance. Son caractère rationnel et juridique lui fait tenir l'affectivité à l'écart du jugement moral. Dans les manuels, les passions sont uniquement considérées comme des obstacles au caractère volontaire et libre des actes, des menaces pour leur qualité morale. La morale réclame une obéissance de pure volonté; elle est méfiante à l'égard de la sensibilité, du coeur. Le jugement moral doit donc être purement rationnel et se prémunir contre toute intervention de l'affectivité.

Dans une morale des vertus, il en va très différemment. Sans doute, la vertu de justice a-t-elle une matière objective, le droit, qui la distingue des vertus de l'affectivité, la force et la tempérance. Comme qualité de la volonté, néanmoins, la justice a son siège dans l'affectivité: elle est une disposition de la volonté personnelle, un amour efficace de ce qui est conforme au droit. Elle engendrera notamment le dévouement au bien commun.

En outre, pour s'exercer concrètement, la justice a besoin des autres vertus morales. On ne peut faire oeuvre de justice sans posséder une maîtrise suffisante de ses sentiments et passions, sans avoir assez de courage pour affronter les obstacles, les craintes et les résistances. Mieux encore, en tempérant l'affectivité, ces vertus la rendent capable de contribuer à l'oeuvre morale. Grâce à elles, la justice n'agira pas avec une volonté raide et sèche, mais avec une sensibilité rectifiée et affermie à l'égard des personnes. La vertu engage le coeur avec la raison.

Les vertus de l'affectivité collaborent également au discernement prudentiel qui dirige la justice, au plan législatif, comme au plan personnel. Elles évitent que les passions, la cupidité, l'ambition, la peur, la colère, ne brouillent le regard et ne troublent le jugement. Elles contribuent à la clarté de la vision des choses et à la finesse du discernement.

Une morale des vertus comporte donc une conjonction entre raison, volonté et sensibilité. Elle tend à réaliser l'unification dynamique de nos facultés dans l'exercice de la vertu de justice, entre autres. Cette oeuvre se réalise grâce à l'éducation morale et par un lent progrès dans l'expérience active.

II. LA VERTU ET LE JUGEMENT MORAL CONCRET

Reprenons l'objection qu'on a pu faire à la morale des vertus, de rester à un plan général sans indiquer de normes concrètes ou de déterminations précises pour juger les cas de conscience. Par exemple, être juste, chaste, charitable ou tempérant sont

des préceptes universels: ils ne précisent pas quel acte est juste ou injuste, chaste ou impur, charitable ou non. Une morale des vertus resterait donc à un plan général et abstrait. Elle ne pourrait pas résoudre le problème majeur de l'éthique: opérer le passage de l'universel au particulier, du général au concret dans le jugement moral.

Pour notre part, nous soutiendrons exactement le contraire: seule une morale des vertus peut assurer véritablement la connexion entre l'universalité des principes et la particularité de l'action humaine.

Pour le comprendre, il faut vraiment redécouvrir ce que vertu veut dire. La vertu ne peut se réduire à une simple idée ou à une proposition, si exactes soient-elles. Elle est une réalité spécifique et ne se révèle bien que dans l'expérience de l'action et de la vie.

La vertu se forme par la répétition des actes intérieurs et par l'expérience.

Quelle est donc l'expérience où se manifeste la vertu et où s'exerce son pouvoir de relier l'universel au particulier?

Prenons la vertu à sa naissance. On enseigne communément qu'elle s'acquiert par la répétition des actes. C'est juste, mais il faut bien l'entendre. La répétition des mêmes actes matériels engendre, certes, une habitude, une sorte de mécanisme psychologique qui nous incline à refaire les mêmes actions, comme l'habitude de fumer ou de boire. Mais telle n'est pas la vertu; celle-ci est bien mieux qu'une habitude¹². La vertu se forme par la répétition des actes intérieurs qui assurent qualité et progrès dans l'agir, comme de s'exercer à vaincre sa paresse, sa timidité, à dominer ses impulsions, à pratiquer la justice, la générosité, la patience. La vertu se forme en nous par la répétition d'actes personnels, par une succession d'efforts réussis qui nous rendent capables d'agir de mieux en mieux. La vertu est proprement un *habitus*, pour reprendre le terme classique, malheureusement perdu dans nos langues modernes. Quel que soit le vieillissement des mots qui la désignent, c'est par une telles expériences actives qu'on apprend ce qu'est réellement la vertu.

Le discernement prudentiel et la connaissance par connaturalité.

Dans la formation de la vertu, la prudence joue un rôle principal par le discernement et la décision qui lui incombent¹³. Grâce à l'expérience répétée de l'action juste et bonne en tel domaine, comme la justice ou la tempérance, nous apprenons à joindre l'universel au particulier en discernant ce qu'il convient de faire dans les cas qui se présentent et comment faire au mieux. C'est ainsi qu'un artisan apprend son mé-

¹² Cfr. notre livre *Le renouveau de la morale chrétienne*, 2e. éd., Paris 1978, pp. 144-164: «La vertu est tout autre chose qu'une habitude».

¹³ Nous devons également redécouvrir ce qu'est la prudence. Elle n'est pas seulement la vertu de la précaution. La vraie prudence est entreprenante. Elle s'exerce dans le discernement actif et la décision efficace. Elle unit le jugement pratique à la détermination qui entraîne l'action (le *praeceptum* ou *imperium* de saint Thomas). N'est prudent que celui qui agit effectivement, quand il convient et de la meilleure façon.

tier en s'exerçant à en appliquer les règles, qu'un artiste se perfectionne dans son art et y progresse, en profitant même des fautes commises. Dans ce travail où nous sommes confrontés avec le réel, extérieur et intérieur, se développe en nous un type de connaissance propre à la vertu: la connaissance par connaturalité qui est une capacité intuitive de juger, rapide, pénétrante et sûre, une sorte de coup d'oeil exercé, comme nous pouvons l'observer chez les hommes de métier et les gens expérimentés. Cette connaissance va de pair avec une part d'inspiration qui favorise l'invention, la création.

C'est donc par l'expérience répétée de l'action bonne que s'acquiert l'art d'appliquer les règles et les lois dans l'ordre moral. L'expérience est ici d'autant plus nécessaire que la prudence se distingue des autres vertus intellectuelles en ce qu'elle ne nous donne pas seulement la capacité d'agir, mais nous fait agir effectivement. Tel est même son acte principal: la décision d'agir qui produit l'action et procure l'expérience. Voilà le berceau où naissent et grandissent toutes les vertus sous l'égide de la prudence.

Nous illustrerons cette doctrine par quelques textes de saint Thomas. Celui-ci n'hésite pas à reprendre l'affirmation d'Aristote que «l'homme vertueux est la règle et la mesure des actes humains». Il l'explique par la connaturalité et l'inclination au bien que développe en nous la vertu morale, telle la prudence en liaison avec les autres vertus morales, notamment la chasteté, selon l'exemple classique. Ce sera plus spécialement le cas de la charité qui nous conforme aux réalités divines et nous rend capables d'en juger selon le don de sagesse¹⁴. Citons deux passages: «Il arrive qu'on juge par mode d'inclination. Ainsi celui qui possède l'habitus de la vertu juge correctement de ce qu'il faut faire conformément à la vertu du fait qu'il y est enclin, selon ce que dit Aristote au livre X de l'*Ethique*: l'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains. Autre [est le jugement] par mode de [simple] connaissance: ainsi celui qui est instruit de la science morale peut juger des actes de vertu, même s'il ne possède pas la vertu»¹⁵.

«De même qu'on se dispose à se comporter correctement à l'égard des principes universels par l'intelligence naturelle et par l'habitus de science, ainsi pour se comporter correctement à l'égard des principes particuliers de l'agir que sont les fins, l'homme a-t-il besoin d'être perfectionné par certains habitus grâce auxquels le jugement droit sur la fin lui deviendra, d'une certaine manière, connatural. L'homme vertueux, en effet, juge droitement de la fin, parce que tel on est, telle paraît être la fin, comme il est dit en III *Ethique*»¹⁶.

Remarquons simplement que ces adages d'Aristote: «L'homme vertueux est la mesure et la règle des actes humains», et: «Tel on est, telle paraît être la fin», conduisent à un pur subjectivisme, si on les transporte dans une morale des impératifs, où la moralité s'impose de l'extérieur, par la force de la loi, à une volonté indifférente. Ces affirmations présupposent la régulation intérieure par la vertu, elle-même enra-

¹⁴ Cfr. *Summ. theol.* II-II q. 45 a. 2.

¹⁵ *Summ. theol.* I q. 1 a. 6 ad 3um. Cfr. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.* X: 1176 a 17.

¹⁶ *Summ. theol.* I-II q. 58 a. 5. Cfr. ARISTOTE, *Ethic. Nicom.* III: 1114 a 32.

cinée dans l'inclination naturelle à la vérité et au bien. Dans une morale des vertus, la loi interviendra en correspondance avec cette moralité intérieure, à la manière d'un pédagogue.

La nécessité de l'expérience droite en morale.

Grâce à l'expérience acquise au plan de l'intelligence et de l'action, la science morale, de soi universelle comme les lois ou normes qu'elle étudie, peut s'accomplir dans la prudence, qui est personnelle, et se transforme en une science active, une connaissance d'expérience. Par la vertu, une sorte de circulation continue s'établit entre la science et la prudence, la pensée et l'action, la réflexion et l'expérience.

Dans une morale des vertus, le moraliste ne peut rester à distance de son objet, ni se tenir dans une sorte de neutralité entre le bien et le mal. Son engagement personnel pour le bien et la vérité est requis sous peine de manquer de l'expérience indispensable à la perception des réalités éthiques profondes. C'est pourquoi Aristote insistait sur la nécessité de l'expérience pour étudier la science morale, au point d'en exclure les jeunes gens auxquels elle fait défaut. On peut pareillement soutenir qu'une expérience de la vie de foi est indispensable pour traiter convenablement de la théologie morale; elle constitue même une source de connaissance plus riche que tous les livres. C'est, en effet, au sein d'une telle expérience que se forme en nous la sagesse pratique, comme une source de lumière qui éclaire et dirige concrètement les vertus et les ordonne à leur fin.

La séparation de la science et de l'expérience dans la morale des actes et des normes.

Dans une morale des actes et des normes, il en va tout autrement. L'universel, se tenant du côté de la loi, s'y trouve en état de tension permanente avec la singularité de l'action placée du côté de la liberté. Dans cette conception de la morale, le problème du passage de l'universel au particulier ne peut que persister et reste, de fait, insoluble, comme est irréductible la tension entre loi et liberté. L'expérience ne peut jouer ici son rôle unificateur. Elle est, en effet, considérée comme une donnée subjective, qu'on ne peut universaliser selon que le requièrent les normes. Elle est aussi de soi moralement indifférenciée, comme les actes qui la forment; elle n'obtient de détermination morale que par l'intervention de la loi. Nous n'avons pas affaire à une expérience de l'action droite, selon la vertu, mais à l'expérience d'une action morale-ment indistincte, pré-morale, peut-on dire.

Dans un semblable système, la science et l'expérience peuvent parfaitement rester séparés. Autre est la science qu'on acquiert par l'étude, autre est l'expérience morale qui est une affaire personnelle. Il n'est pas requis d'être un honnête homme pour devenir un éthicien compétent, pas plus que d'avoir la foi et d'en vivre pour étudier la théologie morale. Il semble même que l'exigence rationnelle de la science réclame de la part du moraliste une distinction nette entre son étude et sa croyance ou sa piété personnelle. Il pourra considérer cette séparation comme une forme d'ascèse nécessaire pour garantir l'objectivité et l'universalité de sa recherche. Cette façon de

voir a certainement joué un rôle important dans les débats récents sur l'existence d'une morale chrétienne. On ne peut reconnaître celle-ci sans une certaine expérience de foi reliée à la réflexion morale.

Une autre conséquence de cette séparation sera l'appauvrissement de la morale. Tenue à l'écart de l'expérience droite, cette science est privée de la connaissance par connaturalité. Elle devient sèche et abstraite dans la pensée et le langage, même quand elle disserte sur l'importance du concret et de l'expérience en morale.

Le besoin de différentes formes de langage dans la morale des vertus.

Nous terminerons ces quelques réflexions en relevant une difficulté qui accompagne la morale des vertus: le problème du langage. Une morale des vertus a besoin, en effet, d'un langage plus riche et varié qu'une morale des actes et des normes, précisément à cause de son lien avec l'expérience.

Pour accéder à un niveau scientifique, toute morale tend à se créer un langage universel qui ne peut éviter un certain degré d'abstraction et de technicité. On peut prendre l'exemple de l'oeuvre de saint Thomas. Elle nous offre un modèle de langage théologique parvenu à un haut degré de perfection, qui l'a rendu classique. S'il est vrai cependant que l'expérience est essentielle à la vertu, on ne peut vraiment comprendre la doctrine morale du Docteur angélique sans la rapporter à l'expérience, sans l'éclairage que procure l'expérience personnelle. Alors cet enseignement qui paraissait abstrait et impersonnel, s'anime et manifeste sa force, sa justesse, sa capacité d'ordonner et de diriger l'action concrète.

Pour devenir féconde, la lecture de l'oeuvre morale de saint Thomas réclame donc le contact avec l'expérience. Cependant, elle ne pourrait, à notre avis, porter tous ses fruits sans la lecture complémentaire d'auteurs qui usent d'un langage plus directement accordé à l'expérience, comme sont les grands spirituels. Parmi les sources mêmes du Docteur angélique, citons saint Augustin, saint Grégoire le Grand, Denys l'Aréopagite, Cassien, saint Jean Chrysostome, sans oublier leur source commune et supérieure, la Parole de Dieu dans les livres sapientiaux et la catéchèse morale du Nouveau Testament, en particulier dans le Sermon du Seigneur sur la montagne. Il faut évidemment y ajouter la lecture des auteurs modernes qui nous aident à actualiser la doctrine évangélique.

Une morale des vertus a besoin de plusieurs formes de langage. La narration et les exemples y sont aussi nécessaires qu'une synthèse large et bien ordonnée. Saint Augustin, par exemple, est plus expressif et personnel, mais moins précis que saint Thomas. Celui-ci excelle dans ses définitions et ses analyses, mais il est pauvre en images et en exemples. Il semble ainsi qu'un seul auteur ne puisse pratiquer également ces différentes formes de langage. N'est-ce pas le signe qu'on ne peut rendre compte de la réalité morale et spirituelle que par la collaboration et la communion?

Il faut même dire qu'une morale des vertus devra toujours demeurer inachevée, si juste et parfaite soit-elle. Son oeuvre, en effet, consiste à ouvrir notre intelligence et notre coeur au mystère de l'homme et de Dieu, à faire participer notre action à «l'insondable richesse du Christ dans son Mystère» (Ep 3,8). Aucune philosophie, aucu-

ne théologie ne peut achever une telle oeuvre. Seul l'Esprit Saint possède le pouvoir de la Parole qui révèle intérieurement et dispose de la Grâce qui transforme le coeur et les actes.

SERVAIS-TH. PINCKAERS O. P.

Université de Fribourg-en-Suisse.