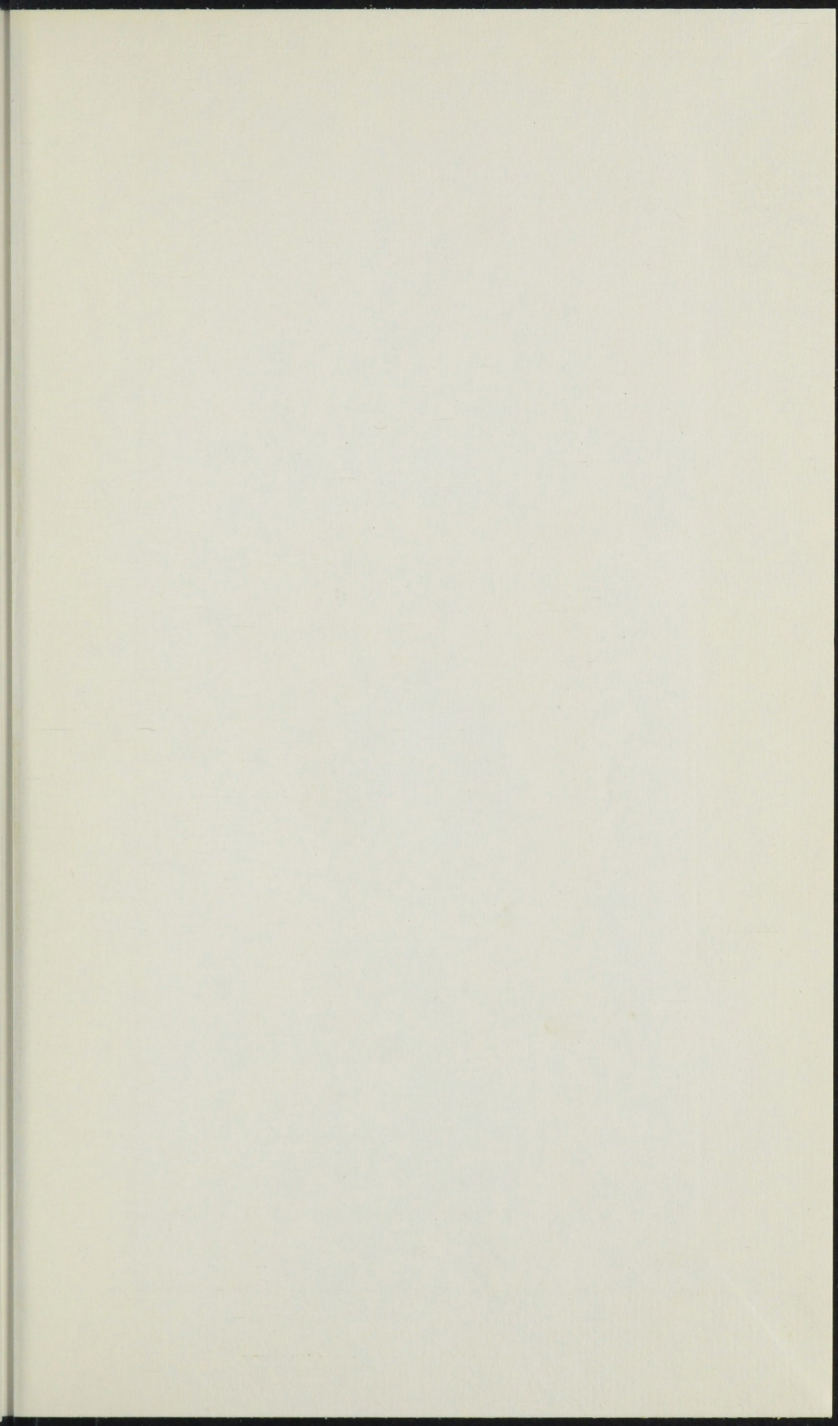


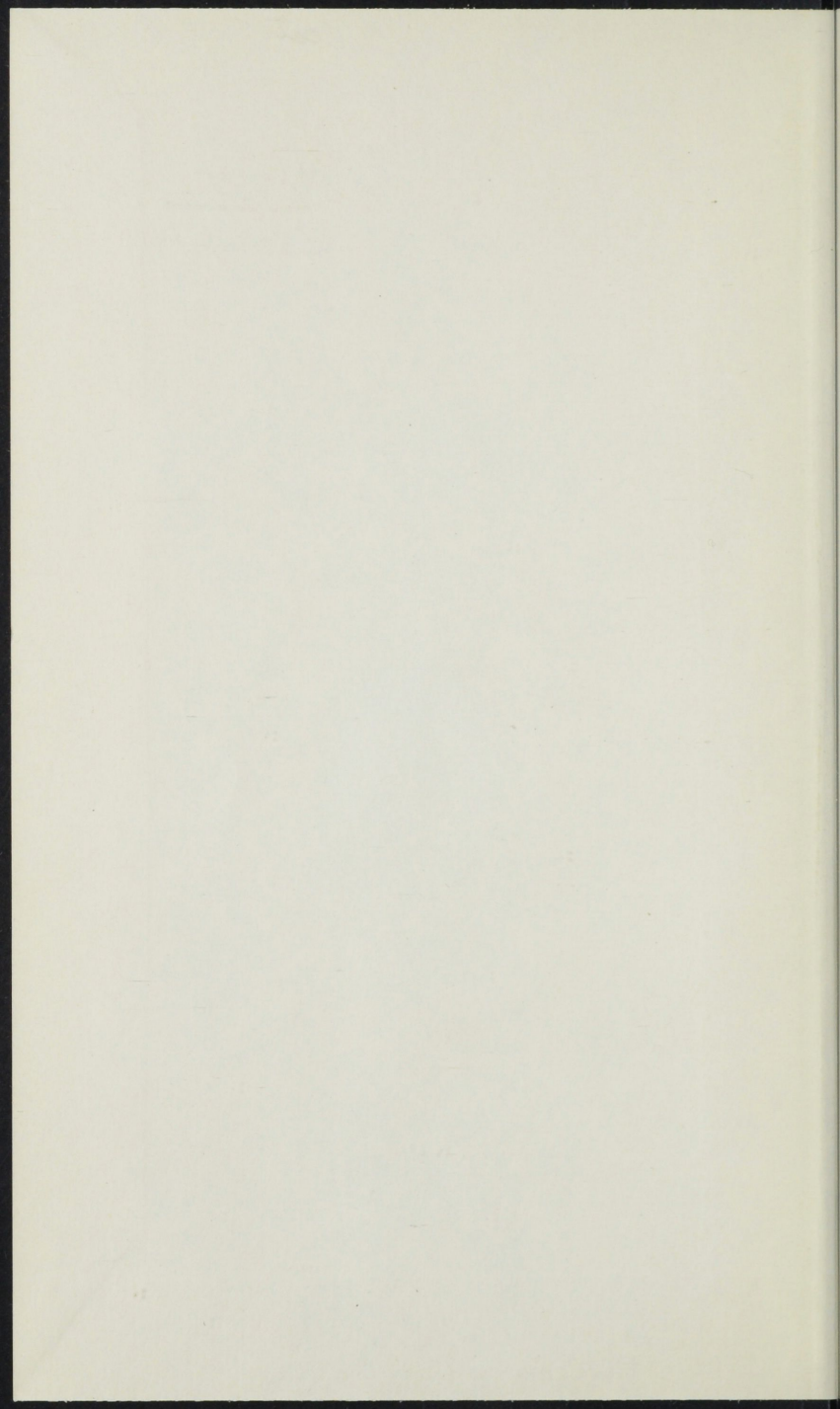
Université de Montréal

Bibliothèque

CENTRE DE
CONSERVATION
LSH







cat

1119-32

Vol Mod-A-3

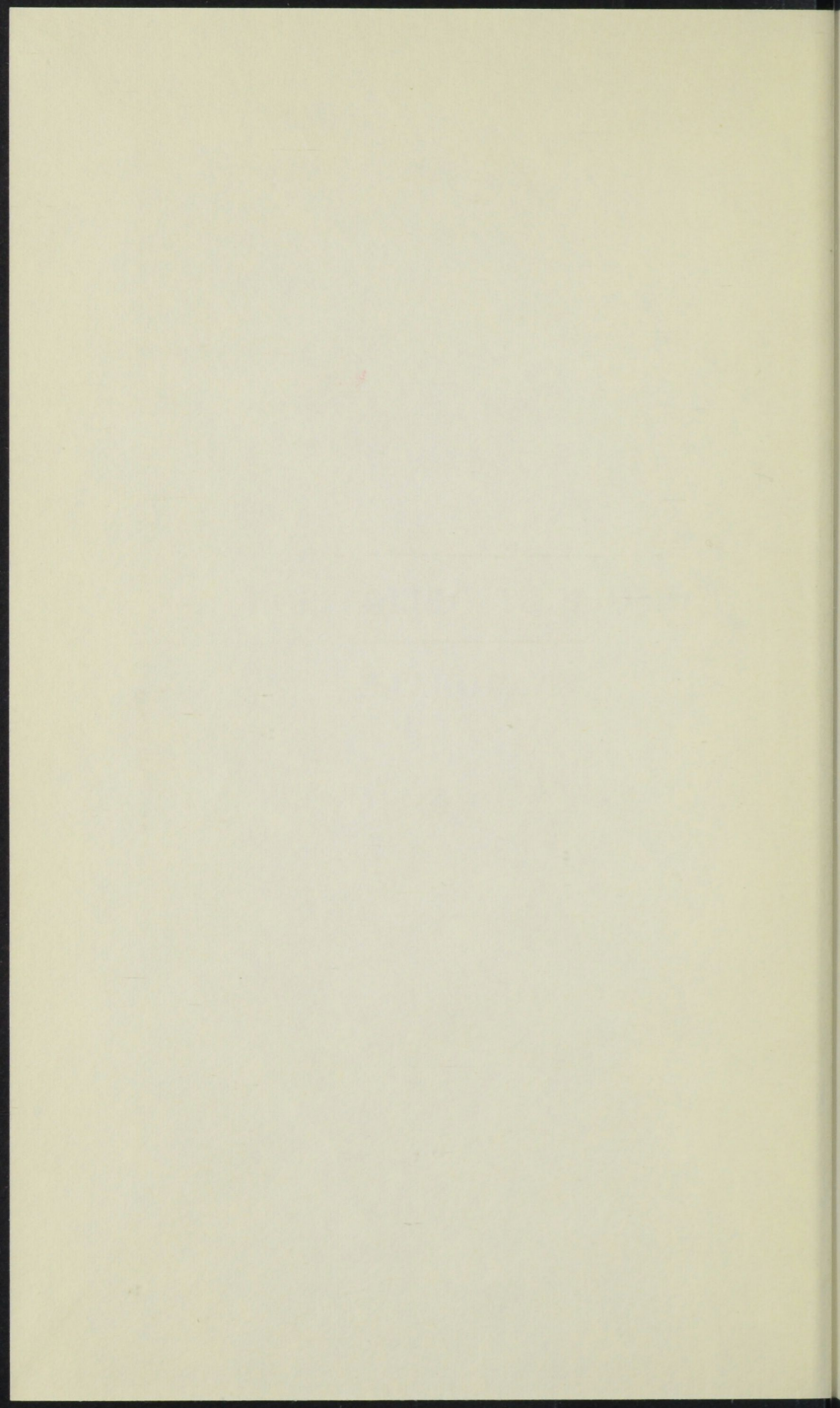
189

189

v. 77

ABSOLU ET OBLIGATION

EN MORALE



CONFÉRENCE ALBERT-LE-GRAND 1964

ABSOLU ET OBLIGATION

EN MORALE

par

JEAN TONNEAU, O. P.

189
I 59
N. 14

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
2715, Chemin de la Côte
Sainte-Catherine
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1965

NIHIL OBSTAT :

BENOÎT-M. LACROIX, O. P.

ALBERT-M. LANDRY, O. P.

IMPRIMI POTEST :

THOMAS-M. RONDEAU, O. P.

Prior Provincial

Marianopoli, die 7a decembris, 1964

IMPRIMATUR :

† LAURENTIUS P. WHELAN, V. G.

Aux. Marianopoli

Marianopoli, die 22a decembris, 1964

Copyright, 1965

*Par l'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand
de l'Université de Montréal*

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son patron par une séance académique au cours de laquelle un maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Cette conférence publique a lieu chaque année à l'Université de Montréal vers le 15 novembre, date de la fête de saint Albert.

Textes publiés :

Conférence 1947 : Etienne GILSON, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*. 55 pages.

Conférence 1948 : Paul VIGNAUX, *Nominalisme au XIV^e siècle*. 96 pages.

Conférence 1949 : Louis-M. RÉGIS, O. P., *L'Odyssée de la métaphysique*. 96 pages.

Conférence 1950 : Henri-Irénée MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. 86 pages.

Conférence 1951 : Thomas DEMAN, O. P., *Aux origines de la théologie morale*. 116 pages.

Conférence 1952 : Louis-B. GEIGER, O. P., *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. 136 pages.

Conférence 1954 : D. H. SALMAN, *La place de la philosophie dans l'université idéale*. 74 pages.

Conférence 1955 : Maurice de GANDILLAC, *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*. 100 pages.

Conférence 1959 : C. SPICQ, O. P., *Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux*. 56 pages.

Conférence 1960 : Philippe DELHAYE, *Pierre Lombard : sa vie, ses œuvres, sa morale*. 112 pages.

Conférence 1961 : Jean-Paul AUDET, *Admiration religieuse et désir de savoir. Réflexions sur la condition du théologien*. 72 pages.

Conférence 1962 : Antoine DONDAINE, O. P., *Ecrits de la « petite école » porrétaïne*. 68 pages.

Conférence 1963 : Lucien MARTINELLI, P. S. S., *Thomas d'Aquin et l'Analyse linguistique*. 80 pages.

Conférence 1964 : Jean TONNEAU, O. P., *Absolu et obligation en morale*. 128 pages.

INTRODUCTION

S'il est un point sur lequel une rare unanimité semble bien réalisée parmi les moralistes, c'est assurément le rôle décisif et fondamental qui revient à l'obligation. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter les premières pages de tout manuel de philosophie ou de théologie morale, ou de participer à quelque congrès de moralistes. Il est vrai que cette unanimité s'évanouit dès que les auteurs essaient de formuler leur conception de l'obligation morale, notamment d'en fournir la justification ou, comme ils disent, d'en dégager le fondement. Mais en dépit de toutes les difficultés et au prix de constructions fragiles et d'hypothèses compliquées, le caractère absolu et le rôle fondamental de l'obligation ne sont pour ainsi dire jamais contestés, comme si la morale était inconcevable sans eux.

Traitant de *La doctrine nominaliste sur le fondement de l'ordre moral chez Guillaume d'Ockham et Gabriel Biel*¹, le P. Bonke formule très heureusement ce point de départ unanime-

1. *Collectanea franciscana*, XIV (1944), pp. 57-83.

ment reconnu : « Le propre de l'ordre moral, dit-il, est comme on l'admet communément d'être une ordonnance ou une règle obligeant absolument, universellement et nécessairement. Les discussions tiennent au mode statique ou dynamique de considérer l'ordre moral. Les auteurs d'une conception statique se trouvent du côté des philosophes grecs, surtout Aristote, et de saint Thomas avec son école. Ceux-là portent leur attention sur la relation qui intervient entre l'ordre moral et l'ordre naturel, croyant pouvoir déduire l'obligation morale de la notion même de bien et de mal. L'aspect dynamique se trouve chez saint Augustin et dans l'école franciscaine. Ceux-ci considèrent toute la création dans son rapport de dépendance envers Dieu et portent principalement leur attention sur la relation qui intervient entre Dieu et l'ordre moral, spécialement en ce qui touche le fondement de l'obligation morale. Ils ne nient certes pas l'existence d'une relation entre l'ordre moral et la nature, mais ils la cantonnent dans la nature intrinsèque du bien et du mal »².

De ce texte, je ne veux retenir que ce qui concerne la position attribuée à saint Thomas. Elle aurait donc en commun avec les autres théories une définition de la morale par l'idée d'obligation absolue, universelle et nécessaire ;

2. *Ibid.*, p. 57.

ce qu'elle aurait ensuite de distinctif, c'est la prétention (apparemment jugée vaine par le P. Bonke) de déduire cette idée d'obligation morale de la notion même de bien et de mal.

De fait, les moralistes qui se réclament de saint Thomas déploient beaucoup d'efforts pour montrer comment l'obligation, toujours jugée indispensable et caractéristique de la morale, jaillit de la nature même du bien et du mal. Leurs efforts sont émouvants. Ils sentent bien ce qu'a de paradoxal, d'unique, cette emprise de la nécessité qu'est pour eux l'obligation sur une activité volontaire dont en même temps ils expliquent longuement qu'elle est libre. Ainsi M. Maritain affirme avec résolution : « Par une exception unique il est possible, dans le cas de l'obligation morale, de parler d'une contrainte naturellement subie et qui n'empêche pas la faculté volitive de rester maîtresse de son action »³. Les travaux du P. Marc et du P. de Finance procèdent dans la même perspective générale.

Pourtant les thomistes n'ont pas manqué de s'apercevoir que leur maître ne donne pas, apparemment du moins, tant de relief à l'idée d'obligation. Le P. Sertillanges⁴ et M. Gilson⁵, entre

3. *La philosophie morale*, Paris, 1960, p. 538.

4. Notamment dans *Revue thomiste*, XXXIII (1928), p. 513.

5. Dans *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chrétiens)*, Paris, 1925, p. 12.

autres, ont fait cette observation et semblent bien lui attacher quelque importance. Mais en général les commentateurs de saint Thomas, loin de souligner le fait, éprouvent le besoin de le dissimuler, non sans gêne, d'en réduire la portée et de nous mettre en garde contre les conclusions hâtives que l'on croirait pouvoir tirer de ce que « les idées de devoir et d'obligation tiennent apparemment peu de place » chez saint Thomas comme aussi chez Aristote. Le P. Wébert à qui j'emprunte cette formule, poursuit un peu plus loin : « Si la partie morale de la *Somme* s'ouvre par un traité de la Félicité humaine, il ne faut pas oublier que le développement de la doctrine progresse des principes intérieurs aux principes extérieurs : la Loi et la Grâce. Nous ne retiendrons en philosophie que la Loi. Or, avec elle, apparaît l'idée d'obligation »⁶.

Nous retrouverons ce texte du P. Wébert. Pour le moment voyons-y simplement la position la plus commune des thomistes ; ils avouent que saint Thomas est singulièrement laconique au sujet de l'obligation. Il en parle certes, mais là où on ne s'y attendait guère et jamais, pour ainsi dire, là où le ressort de l'obligation devait manifestement jouer, selon nous. Alors on vous dit de ne pas vous y tromper, que saint Thomas pensait de l'obligation beaucoup plus qu'il n'en

6. *De l'éminente dignité de l'obligation morale*, dans *Revue de philosophie*, XXXI (1924), pp. 432 et 440-441.

dit. Et l'on s'empresse d'alléguer le traité des lois parce qu'à nos yeux modernes parler de loi c'est évidemment parler d'obligation. Dans cette voie, il y aurait donc lieu d'approfondir et de développer un thème que saint Thomas aurait quelque peu laissé en friche mais qui n'en constituerait pas moins un élément indispensable de sa pensée morale. Bien entendu, ce projet est parfaitement normal et louable ; saint Thomas, on le sait de reste, n'est pas une borne. Mais ce qui frappe et donne à penser, ce n'est pas qu'il se soit étendu plus ou moins sur le thème de l'obligation, ni même qu'il ait choisi de présenter une « morale sans obligation ni sanction ». C'est que, ce faisant, il n'ait pas éprouvé le besoin de nous en avertir, alors que d'ordinaire ceux qui prennent ce parti ne nous le laissent pas ignorer ; ils y insistent, parfois lourdement, ayant le sentiment d'aller contre les conceptions communes ; c'est un parti dont le caractère paradoxal et choquant ne leur échappe pas et ils mettent tous leurs soins à en organiser explicitement la défense, en montrant notamment qu'il n'est pas subversif de la morale. Je voudrais comprendre pourquoi saint Thomas a pu, comme par préterition, refuser à l'obligation le premier rôle en morale et en même temps ne pas songer à nous rassurer, à s'en expliquer, à justifier ce parti, comme je me sens ici tenu de le faire.

Je veux bien que la théorie progresse au cours des siècles et même que l'on préfère par-

fois en changer. Mais il semble invraisemblable que si, dans la pensée de saint Thomas, l'obligation jouait effectivement le rôle qu'on lui reconnaît aujourd'hui dans la définition même de l'ordre moral, saint Thomas n'ait jamais eu l'occasion de le dire. Il y a là une invraisemblance telle que l'on pourrait aussi bien avouer que la vraie pensée du maître nous échappe. Le plus urgent paraît donc d'essayer de la retrouver, même si nous devons constater qu'elle s'écarte encore beaucoup plus profondément qu'on ne le croit communément de l'image qu'on s'en faisait. En d'autres termes je refuse d'accepter comme point de départ la définition de l'ordre moral que nous propose le P. Bonke, où entre l'idée d'une obligation absolue, universelle et nécessaire. Ce n'est pas seulement ensuite, pour expliquer la liaison nécessaire entre obligation et bien moral, que les théories divergent ; c'est dès le point de départ qu'il y a divergence entre saint Thomas d'un côté et de l'autre les théories qui se donnent d'emblée une définition de l'ordre moral caractérisée essentiellement par l'obligation.

I

L'ABSOLU EN MORALE

Le privilège reconnu à l'obligation n'est pas sans rapport avec le caractère absolu de la conscience morale. Or ce caractère, si l'on en croit A. Vergote, serait contestable. Il relèverait « de la fascination qui émane de toute pensée formelle. Tout formel ne se présente-t-il pas avec des prétentions d'autant plus absolues qu'il est vidé de tout contenu d'être ? Rien n'est plus radicalement absolu qu'une affirmation d'être purement abstraite. Le fait que Pierre est assis est évidemment un acquis définitif et le sera incontestablement pour l'éternité. Mais que peut-on légitimement inférer de cet être logique absolu, établi sur un fait contingent ? On le grossit des résonances existentielles de l'être humain vécu. De même, que peut nous révéler sur l'Être un devoir conçu selon l'abstraction formelle pure ? »⁷

Ce langage ne satisfait pas pleinement ; on soupçonne quelque humeur, voire une intention de dénigrement dans ce rapprochement entre absolu et abstrait, entre ce qui est formel et ce qui est vide de signification ; on se demande

7. A. VERGOTE, *L'accès à Dieu par la conscience morale*, dans *Ephemerides theologicæ lovanienses*, XXXVII (1961), p. 485.

aussi pourquoi le fait que Pierre est assis est un « être logique, établi sur un fait contingent » ? Mais l'opposition du formel et du matériel est devenue banale en éthique depuis Kant, encore qu'elle remonte au moins aux Stoïciens et qu'on en trouve des traces dans la littérature rabbinique. On peut parler d'une forme de la moralité, encore que ce langage soit plus familier aux modernes qu'à saint Thomas. Seulement, de grandes divergences se font jour, chez les moralistes, dans la conception de cette forme, divergences qui ne se cantonnent pas dans la morale, mais qui se retrouvent dans les divers secteurs de la philosophie.

La tentation de concevoir la forme de moralité comme un absolu vient de ce que cette forme, comme toute forme, est reçue, participée, dans une matière qui la reçoit et la participe. Comment concevoir une forme autrement qu'à l'état pur et donc absolue, détachée, sans mélange ni contact avec quoi que ce soit ? Et de quoi servirait une forme si la pureté et l'absolu de son type ne la rendaient en elle-même saisissable, intelligible, donc mesure d'intelligibilité pour une matière fuyante et diverse ? Tel est donc le point de départ des plus célèbres conceptions de la moralité. Plus on a le sentiment que l'agir humain est infiniment variable et contingent, donc insaisissable, plus il importe de le soumettre à l'action d'un principe régulateur formel, qui échappe absolument et de soi à l'in-

détermination et à l'incertitude. Du coup, l'agir humain devient matière à moraliser. Or cette matière, c'est le tissu des événements psychologiques, des mouvements, des tendances, des espoirs, des chagrins, des situations, c'est le réel, c'est la vie même. On en fait quelque chose qui n'est pas naturellement moral, un donné antérieur à la moralité ; cela attend, cela a besoin d'être transfiguré par sa règle, par sa forme de moralité, pour mériter d'être moralement qualifié. Dans cette perspective, il est aisé de poser l'obligation à la base du système ; elle n'est rien d'autre en effet, activement, que l'emprise autoritaire, voire contraignante (Maritain), exercée sur l'agir humain par cette forme de moralité ; et passivement, que l'assujettissement du volontaire à ce principe formel et nécessitant. De là vient qu'on n'hésite pas à considérer l'étude du volontaire⁸ comme une étude psychologique, préalable à la recherche morale.

Cependant certains esprits restent rebelles à cette conception, y soupçonnant quelque idéalisme. Qu'est-ce au juste que cette forme, où est-elle, quelle est-elle ? Ils ne peuvent se représenter la forme de moralité comme subsistant par devers elle, dans un ciel platonicien, ou dans une réserve intelligible de formes qui seraient prêtes à fondre sur leur matière. Pour eux, il n'y a que le réel donné, c'est-à-dire des faits, les évé-

8. Ainsi les questions 6 à 17 de la *Ia IIæ*.

ments et les tendances, des circonstances et des situations singulières, modifiant plus ou moins la figure individuelle du sujet et qualifiant de façon unique son comportement, au point que les lois de ce comportement résultent imprévisibles de telle situation ou manière d'être singulière. A quoi les premiers répondent que le donné justement n'est qu'un fait, un préalable sans signification morale, et que nul tour de passe-passe n'en fera jamais sortir un droit, un devoir-être.

Tel est, semble-t-il, quoi qu'il en soit des multiples théories, le débat fondamental. D'un côté, préoccupation très légitime de poser un absolu, en réalité un principe de régulation qui exerce une emprise autoritaire sur le flux mobile du volontaire, c'est-à-dire une loi qui oblige, qui impose à ce qui est l'exigence de ce qui doit être ; de l'autre, préoccupation non moins légitime de ne pas sortir de ce qui est réellement constaté et surtout de ne pas soumettre ce réel à un idéal arbitrairement postulé que l'expérience ne parvient même pas à identifier. Or nous constatons que l'ensemble imposant des moralistes a fait son choix. Ils repoussent la conception empirique, ou positive, d'une morale qui ne ferait que refléter les tendances naturelles du sujet ; à leurs yeux on n'est pas encore entré dans la morale quand on se contente d'enregistrer ces faits de nature, à moins qu'avec les Stoïciens on ne postule en l'homme une

nature absolue et souveraine, participant d'une Raison divine et transcendante, capable de contraindre le moi empirique et d'imposer une loi obligatoire à ses désirs irrationnels et serviles. Mais qui donc aujourd'hui comprend en ce sens la nature ? Qui oserait lui reconnaître une force d'obligation souveraine et, dans le précepte *Sequere naturam*, voir autre chose que la ruine de la moralité ?

Saint Thomas n'insiste guère sur le caractère absolu de la morale, c'est le moins qu'on puisse dire. Encore faut-il s'entendre sur le mot absolu. Dans l'usage courant, ce terme en vient souvent à jouer le rôle de superlatif, surtout sous la forme adverbiale « absolument ». Ne nous arrive-t-il pas quotidiennement de nous exclamer : Je suis absolument rompu, absolument ravi ? Il est clair que ces expressions font image et ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Plus objectivement, on parle du froid absolu, de l'alcool absolu, d'un mépris absolu ; nous entendons que le froid, l'alcool, le mépris sont poussés au suprême degré. Ou bien on veut dire que la chose est exactement ce qu'elle est, purement et simplement, sans être mélangée ou tempérée ou atténuée par autre chose, comme la force de l'alcool serait tempérée par son mélange avec un excipient ou un support. On est donc amené à considérer la signification première du terme, décelable par l'étymologie : *ab-solutus*, détaché, séparé, sans lien ni rapport,

donc sans égard à quoi que ce soit d'autre. Cette signification, bien entendu, est elle-même toute relative car on ne peut signaler la rupture des liens, l'isolement, la séparation, sans évoquer, fût-ce pour les exclure, les autres réalités dont la chose, considérée absolument, est ainsi séparée. Quand je déclare éprouver un mépris absolu, ou une admiration absolue, je nie implicitement toute limitation de ce sentiment, mais d'abord et surtout toute considération qui éventuellement pourrait limiter ce mépris et cette admiration et les atténuer en les entourant de réserve ou en les cantonnant dans un certain point de vue, à certains égards.

Cependant mépris et admiration, même absolus, sont le mépris et l'admiration de quelque chose ; ces sentiments s'évanouiraient s'ils n'étaient de quelque façon suspendus, rattachés et donc relatifs à tel objet méprisable ou admirable. Il y a des attributs, comme l'étendue, la blancheur, qui sont absolus en ce sens que leur notion, quoi qu'il en soit de leur degré de perfection ou d'intensité intrinsèque, ne les réfère pas essentiellement à d'autres objets. Il en est d'autres, fort nombreux en morale⁹, qui sont essentiellement relatifs, parce qu'ils ne peuvent se concevoir et se définir sans cette visée, ou comme autre chose que la visée d'un objet. Et

9. « *Essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid esse, non autem quod per eam dicatur aliquid bonum* ». *De ver.*, q. 21, a. 1, ad lum.

néanmoins à certains égards, donc selon une considération relative, on pourra admirer, mépriser, haïr, aimer absolument, en ce sens que des actes sont exercés parfaitement, sans limitation, sans mélange de sentiments antagonistes ou même étrangers, qui atténueraient, limiteraient ou dilueraient en quelque sorte leur énergie et leur pure perfection.

Or toute considération formelle, même s'il s'agit d'une forme que l'on ne peut définir que relativement, se présente bien, selon la remarque d'A. Vergote, comme une considération absolue et rien n'est plus tentant, ni plus périlleux, que d'attribuer absolument à la réalité considérée le caractère absolu que lui prête une considération formelle. Si saint Thomas, en matière morale, insiste manifestement plus volontiers sur le relatif que sur l'absolu, c'est qu'il évite ce transfert indu et cela tient certainement à sa philosophie générale touchant les rapports de la forme et de la matière. Pas plus que nous ne connaissons l'âme humaine indépendamment du corps, ni le corps à part si c'est vraiment un corps humain, pas davantage ne nous est-il possible d'avoir, au préalable, l'idée de la moralité pure, ou de la bonté morale absolue, de la droiture morale en soi ; mais toujours cet élément formel est reçu et déterminé en une matière contingente qui, de ce fait, et seulement ainsi, se présente comme une matière morale. Inversement, il nous est impos-

sible de rencontrer dans notre expérience concrète (j'entends une expérience humaine) une matière morale qui attendrait dans une sorte d'indifférence l'emprise de la forme de moralité. Cela explique à merveille pourquoi les premiers pas dans la moralité sont humbles et grossiers. Quels que soient les raisonnements que nous bâtirons à partir de l'expérience morale, afin d'en dégager les conditions générales et d'en avoir une connaissance scientifique réfléchie et nuancée, il faut nous persuader que tout l'édifice de la moralité s'élève sur un fonds mouvant, progressif, contingent. C'est pourquoi la délibération est si caractéristique de l'activité morale; en effet, « dans l'activité règne une grande incertitude, car nos actions mettent en œuvre des singuliers contingents qui, vu leur variabilité, sont incertains »¹⁰.

La même considération se retrouve dans la bouche de l'objectant quand il est question d'admettre une vertu dans la raison pratique¹¹, ou de voir dans la loi humaine une règle rationnelle pour nos actes¹²; la grâce ne transforme pas cet état de choses, car « il reste une certaine obscurité et ignorance dans l'intelligence en sorte que, selon l'Apôtre, nous ne savons que demander pour prier comme il faut ».

10. *Ia IIæ*, q. 14, a. 1, c.

11. Cf. *Ia IIæ*, q. 57, a. 5, arg. 3.

12. Cf. *Ia IIæ*, q. 91, a. 3, arg. 3.

Et ne croyez pas que ce soit là simplement une suite du péché originel ; écoutez la fin du texte : « En raison de la diversité des conjonctures et parce que nous ne nous connaissons même pas parfaitement nous-mêmes, nous ne pouvons pleinement savoir ce qui nous est utile »¹³. C'est seulement par une accumulation d'expériences que « l'infinité des singuliers est réduite à un nombre fini de cas arrivant le plus souvent et dont la connaissance suffit à la prudence humaine »¹⁴. Les derniers mots nous invitent à la modestie et nous découragent de prétendre à une certitude absolue là où elle n'a que faire. Au reste, si la connaissance des choses universelles et nécessaires est pour l'intelligence un enrichissement précieux, la connaissance de la vérité dans le domaine du contingent et du singulier « ne présente pas une valeur telle qu'elle soit désirable pour elle-même ; on la recherche dans la mesure où elle est utile pour agir, les actions mettant en œuvre les contingents singuliers »¹⁵. Dans ce domaine mouvant,

13. *Ia IIæ*, q. 109, a. 9, c.

14. *Ila IIæ*, q. 47, a. 3, ad 2um. Cf. q. 52, a. 1, ad lum.

15. *Ia IIæ*, q. 14, a. 3, c. — Le domaine de la morale, « c'est de l'avis d'Aristote, celui où les démonstrations géométriques sont les plus rares et le moins de saison, celui où l'esprit de critique et l'esprit de finesse imposent la considération de circonstances indéfiniment variables, de principes multiples à harmoniser ; où par suite le pour et le contre ne cessent de se balancer en bien des cas. La morale paraît ainsi comme le lieu par excellence des probabilités ». E. BAUDIN, *La Philosophie de Pascal*. I — *Pascal et Descartes*, Neuchâtel, 1946, p. 111.

où nous nous frayons notre chemin à travers mille rencontres et accidents imprévus, il n'est ni possible ni nécessaire de prétendre à une certitude absolue. On considérera les choses comme certaines, non pas purement et simplement, mais *ut nunc*, dans le cas d'espèce, selon leur position de fait, telles qu'elles sont perçues dans leur singularité momentanée par les sens externes et appréciées comme telles, « grâce au sens interne habilité par la mémoire et l'expérience à juger promptement des choses particulières que l'on a perçues »¹⁶.

Ainsi entendons-nous l'expression de nécessité hypothétique, dont l'illustration usuelle est le fait que Socrate ou Pierre est assis. Il n'y a aucune nécessité à ce qu'il soit assis, mais du moment qu'il l'est, puisqu'en fait il l'est, il est nécessaire qu'il le soit¹⁷. On a remarqué à ce propos que le langage n'est pas toujours exempt d'amphibologie¹⁸. L'hypothèse en effet peut représenter une situation irréelle, je veux dire suspendue à une condition qui de fait n'est pas vérifiée ; en ce sens est purement hypothétique, par mer calme et quand la traversée se déroule heureusement, la volonté de sauver le navire en jetant la cargaison par-dessus bord. Mais en un autre sens, l'hypothèse peut désigner justement

16. *Ia IIæ*, q. 47, a. 3, ad 3um.

17. Cf. *Ia IIæ*, q. 14, a. 6, ad 3um.

18. Cf. BILLUART, diss. I, a. 7 ; B. H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, 3e édit., Paris, 1939, t. I, p. 72, note.

la situation de fait dans les conditions réelles du problème pratique, c'est-à-dire quand la tempête fait rage et que prévaut le souci de sauver à tout prix les vies humaines ; la volonté de jeter les marchandises par-dessus bord est alors du volontaire pur et simple. L'ennui, c'est que saint Thomas se laisse parfois aller ¹⁹ à appeler volontaire *simpliciter* le volontaire considéré en soi, en général, absolument, abstraction faite des circonstances de fait particulières, bref ce qu'il appelle ailleurs ²⁰ volontaire sous condition, ou même volontaire *secundum quid*, considéré en dehors des conditions singulières dans lesquelles se déroule l'action ; et parfois dans le même passage les deux interprétations se suivent sans que l'auteur songe à nous en avertir ²¹.

Quoi qu'il en soit, les moralistes épris d'absolu et qui pour cette raison répugnent à définir l'obligation comme une nécessité hypothétique, semblent victimes d'une illusion. L'amphibologie signalée ne fait peut-être que refléter une structure psychologique où plusieurs jeux de régulation coexistent, par une sorte d'inertie ²². En effet, ce qui distingue l'of-

19. Par exemple *In III Eth.*, lect. 1, n. 391.

20. Cf. *Ia IIæ*, q. 6, a. 6, c. et ad 3um.

21. Cf. *Ia IIæ*, q. 142, a. 3, c.

22. Ce que l'on a appelé une multiplicité de « stable standards of behavior ». Cf. J. VON NEUMANN and O. MORGENSTEIN, *Theory of Games and Economic Behavior*, New York, 1964, p. 30.

ficier consciencieux et expérimenté, ce qui le différencie de l'amateur naviguant pour son plaisir, ce sont les règles usuelles du négoce maritime dont la première, ou plutôt la plus constamment appliquée, semble bien être de garder à bord jusqu'à destination les marchandises à lui confiées. Dans cette perspective normale on dira, selon le langage du commentaire au livre III des *Ethiques*, que *simpliciter*, absolument parlant, abstraction faite des accidents imprévus, la règle est de sauver la cargaison ; donc le sacrifice en est involontaire, répugne à la volonté. Sans doute est-ce un abus de langage, comme l'analyse du cas concret le démontre. Mais on avouera que cet abus est excusé justement par la singularité du cas ; en un sens, c'est le cas qui est anormal, irrégulier ; il a tort, puisqu'il contrevient aux normes courantes de la navigation commerciale. Il a tort, sans doute, mais il a un avantage qui rachète ce tort et qui lui donne, du point de vue pratique, absolument raison ; c'est lui qui existe de fait ; c'est à lui que doit s'accommoder, s'appliquer l'agir. Aussi redressant les perspectives, ou plutôt humblement docile, pour agir, aux données de fait, l'officier veut *simpliciter* et sans condition, c'est-à-dire dans l'hypothèse qui énonce les données réelles du problème, vu les conditions singulières exceptionnelles dans lesquelles le problème se pose, l'officier décide, trouve définitivement bon, de jeter les marchandises par-dessus bord. C'est ce qu'il veut purement

et simplement. On le voit, l'expression d'obligation hypothétique n'a rien de suspect ; elle ne veut pas dire que l'obligation serait moins rigoureuse, qu'on serait moins strictement tenu, qu'il n'y aurait qu'un lien éventuel, incertain, supposé. Bien au contraire, si on entend l'hypothèse comme il faut, cette obligation est parfaitement réelle, je dirais même qu'elle est seule réelle et réalisée *hic et nunc*, puisqu'elle se dégage des données réelles du problème à résoudre. Lui chercher un fondement plus solide en délaissant les données de fait, en évoquant des lois générales qui précisément ne s'appliquent pas à l'hypothèse de fait, ce serait ruiner la force de l'obligation en s'engageant dans la voie des spéculations hypothétiques, au sens d'irrélelles et non vérifiées.

D'autre part, notre analyse nous montre que ce besoin d'absolu, ce recours à des lois générales, malencontreux et aberrant dans la circonstance exceptionnelle où se déroule l'action, n'est pas l'effet en nous d'une tendance idéaliste, qui serait foncièrement étrangère au constat réaliste que lui oppose victorieusement l'hypothèse de fait. En réalité, c'est une expérience solidement établie qui a développé dans le navigateur la conscience professionnelle ; il sait positivement les règles de son métier et c'est encore là une donnée de fait ; la pratique lui a appris que l'on navigue pour transporter des marchandises à destination ; ce n'est pas une

vue de l'esprit, une considération purement formelle et étrangère à l'expérience. D'ailleurs il serait tout aussi faux de penser que la décision prise *in hypothesi*, en pleine tempête, de jeter les marchandises par-dessus bord s'expliquerait uniquement par les données singulières et purement contingentes, comme si le danger couru entraînait cette manœuvre immédiatement et sans autre raison. Bien au contraire, la décision hypothético-réelle s'enracine dans d'autres règles générales, plus générales même que les règles de la profession ; on y rejoint d'autres absolus, telle la préférence donnée au salut de l'équipage, la conviction que tout doit être tenté, que l'on doit abandonner toute la cargaison afin de sauver, ou seulement d'essayer de sauver les vies humaines. Mais ces absolus eux-mêmes se sont dégagés d'une expérience plus ample, débordant le cadre et les usages de la profession, acquise au cours des millénaires et élargie à toute l'humanité.

Il n'y a donc pas d'un côté des lois universelles qu'il s'agirait d'appliquer imperturbablement, au mépris des circonstances singulières et de l'autre des cas particuliers qui devraient être résolus en eux-mêmes, sans référence à aucune règle générale. Il n'y a pas, autrement dit, d'un côté une forme de moralité à l'état pur et séparé et de l'autre une matière qui ferait loi, pour ainsi dire, sans référence à aucune vue générale et strictement pour le cas considéré. C'est cette

opposition arbitraire qui donne lieu à tant de faux problèmes, parce qu'elle ne respecte pas la donnée complexe de l'expérience morale, les uns y voyant un fait brut, sans loi, les autres une loi pure, a priori, qui informe une matière indifférente et quelconque, pour lui imprimer d'autorité un caractère moral. D'un côté un matérialisme qui donne au fait brut la nature et la force d'un fait moral, alors que précisément le fait brut, s'il l'était vraiment, n'aurait aucune signification morale, aucun sens intelligible ; on renonce donc à dégager et à définir ce qui constitue ce fait en tant que moral. De l'autre côté on pose dans une forme, à l'état pur et concentré, une essence de la moralité dont le caractère absolu et inconditionné se communiquerait à une matière considérée d'abord comme étrangère de soi à la moralité. C'est encore une façon d'esquiver l'explication de la moralité puisqu'on se donne celle-ci réellement préexistante dans un principe supérieur et transcendant ; on n'explique donc tout au plus, et par une sorte de métaphore, que son devenir, son avènement dans l'activité humaine, selon une sorte de causalité univoque, par propagation et influence, à quoi suffit le lien de l'obligation, emprise de la forme, de la loi immobile, sur la matière indifférenciée et mobile. Version modernisée du *logos* stoïcien répandu dans l'univers et au premier chef dans l'homme, l'assujettissant par une tension dominatrice et fécondante. Or une véritable explication de la

moralité ne peut se contenter de cette belle image, elle doit rendre raison de son être et non pas seulement de son devenir et, pour cela, faire appel à des causes équivoques, en un mot fonder la morale sur ce qui formellement n'est pas moral. Alors on cessera d'expliquer la morale par la moralité.

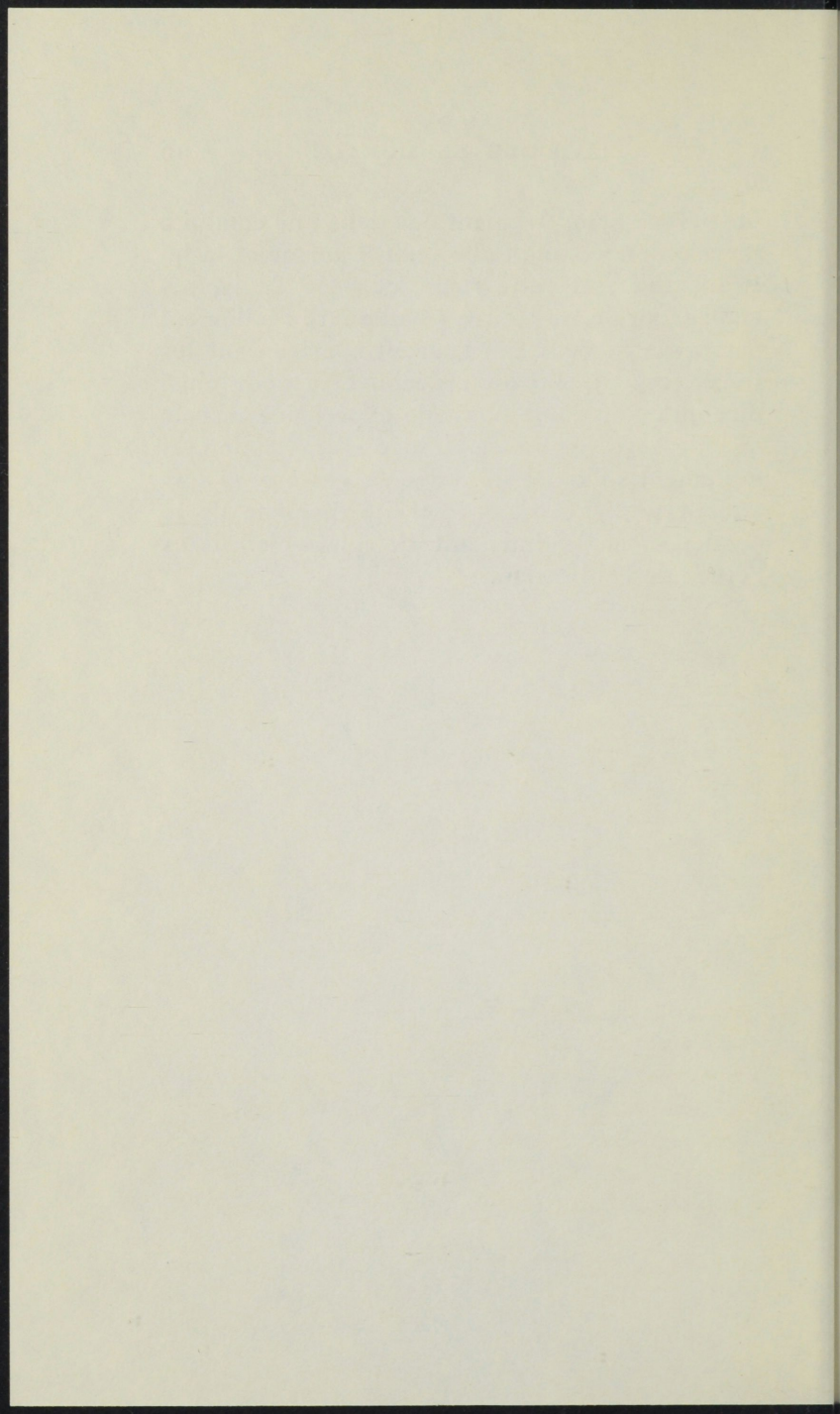
Contre l'illusion idéaliste, saint Thomas insiste, avec Aristote, sur la contingence inhérente à l'activité morale ; il faut renoncer aux principes, aux règles idéales, ayant un caractère absolu, en ce sens qu'ils seraient antérieurs à l'expérience morale singulière et en quelque sorte s'y ajouteraient pour la qualifier moralement. Contre l'illusion matérialiste ou empiriste, ou positiviste, il faut rappeler que si l'hypothèse, et c'est son mérite, nous met en présence de faits donnés et réels, perçus dans leur singularité, ces faits réels ne sont pas cependant des faits bruts, opaques, réfractaires à la légalité et à l'universel. Sans quelque rapport avec l'universel, sans quelque légalité, le fait réel et singulier nous serait proprement inaccessible, il ne serait pas donné, pour nous il ne serait pas et il n'y aurait ni expérience, ni fait moral, ni matière à moraliser. Une poussière de faits est chose insaisissable, si elle n'est pas comme digérée, organisée selon quelques idées générales et stables. Dans cette saisie expérimentale unique, le fait est perçu comme tel et tout à la fois se dégage l'idée générale.

Si l'action humaine se déroule dans le flux des singuliers contingents, comme il faut bien l'admettre, ce flux n'en doit pas moins être quelque peu fixé, avoir un sens, d'abord pour être perçu et saisi avec une raisonnable certitude, ensuite et non moins impérieusement parce que l'agent entend régir ce flux au mieux de ses fins, le diriger et pour cela le confronter à un ensemble de vérités pratiques reconnues, de principes généraux, voire universels. Or cette direction se fait par voie d'application. L'image évoquée par ce terme est celle d'un contact obtenu par accollement, repliement ou attachement d'un objet à un autre. Quand nous disons qu'une règle est appliquée, nous ne retenons guère que l'idée qu'elle est observée, que la conduite est conforme à la règle. Nous négligeons le processus même de l'application dont l'acte régulier ou conforme n'est que le résultat. Cependant, si nous prenons un exemple grossier, mais familier, celui de la règle de bois que tout écolier possède dans son cartable, nous voyons que l'application de la règle se fait, dans le geste même du tracé, quand le mouvement du crayon demeure en contact immédiat avec l'arête de la règle. Contiguïté tout extérieure encore, et qui semble tenir la main captive. Pour le dessinateur habile, la règle est intérieure ; il a acquis une heureuse coordination de l'œil et de la main, qui lui sert de règle ; en traçant, il voit et il sent le trait ; son art dirige, de l'intérieur, le mouvement de sa main.

Il est vrai que, pour le praticien, le caractère le plus saillant de la règle est son applicabilité à de nombreux cas. Comme dit J.-B. Dantoine²³ à propos de la règle juridique, « le propre de la règle est de terminer par une seule décision plusieurs difficultés qui doivent être décidées par un même principe de raison ». C'est une évidence de bon sens : on ne prendrait pas la peine de tailler une règle de bois ou de formuler une règle juridique, si l'on n'avait qu'un ouvrage à réaliser ou qu'une solution à fournir. Mais l'applicabilité *ad multa*, caractéristique d'une règle générale, nous laisse encore loin de l'action ; quand celle-ci se déroule, dans sa singularité, il n'est plus question d'applicabilité, mais bien d'application et c'est là qu'apparaît, en acte, le jeu de la règle comme forme de la moralité, inséparable du mouvement qu'elle dirige ; elle ne lui apporte pas une signification morale qui serait comme donnée d'avance ; elle n'est rien d'autre que la signification morale de cet acte singulier, signification qui se dégage sans cesse, à l'état naissant, toujours identique et pourtant toujours inédite, des faits contingents qui constituent l'expérience morale. On peut certes exprimer cette règle en formules abstraites et a-chroniques, qui seront fixées et répétées sans référence à aucune matière déterminée et située ; mais la règle n'a

23. *Les règles du droit civil... traduites en français avec des explications et des commentaires sur chaque règle*, Bruxelles, 1742, p. 1.

été perçue primitivement que dans une conduite morale donnée, dont elle était la forme et la loi explicative ; et cette règle, dégagée de l'expérience morale, ne pourra ensuite être réellement comprise, de ceux qui l'auront apprise dans les livres, que si elle est redécouverte pour ainsi dire au cœur d'une nouvelle expérience morale où elle sera appliquée. L'idée d'application, si nettement solidaire de l'idée de règle et si fortement soulignée dans le traité thomiste de la prudence, nous introduit de plain-pied dans l'étude de l'obligation.



II

L'OBLIGATION EN MORALE

A la lumière de l'étymologie, rien ne devrait être plus contraire à l'absolu que l'obligation. Etre *absolutus*, c'est être délié, détaché, exempt de liens, tout le contraire de l'obligation. Ce qui pourrait les rapprocher, c'est que de part et d'autre il s'agit d'un état de fait, d'une situation ; mais sous un même rapport *l'absolutio* exclut *l'obligatio* et réciproquement. Comment se fait-il donc que, sous la plume des moralistes, absolu et obligation aient constamment partie liée ? Il semble qu'avant de discuter les nombreuses théories qui cherchent à fonder l'obligation, une tâche beaucoup plus modeste, mais aussi beaucoup plus urgente s'impose à nous : chercher ce qu'on entend au juste par obligation, tâche d'autant plus importante qu'on s'accorde assez communément à introduire l'idée d'obligation dans la définition de la moralité ; toute imprecision touchant la première ne peut manquer de peser lourdement sur la seconde. Aussi bien cette nécessité se fait sentir, car on peut lire, spécialement dans les revues de langue anglaise, de nombreux articles essayant de dégager, à partir de l'analyse du langage, ce que les gens entendent lorsqu'ils parlent d'obligation. Au lieu d'analyser le langage de la conversation mondaine

ou celui des littérateurs, n'y aurait-il pas profit à analyser celui d'un auteur comme saint Thomas, ferme dans sa pensée comme dans sa langue et dont au surplus la doctrine, qui nous intéresse déjà pour elle-même, sera éclairée par cette étude de son vocabulaire ? La réponse n'est pas douteuse ; aussi vais-je consacrer le reste de cet entretien à rendre compte tout simplement du sens que saint Thomas donne au mot obligation, soit qu'il prenne la peine de le définir, ce qui reste exceptionnel, soit plutôt à la lumière de l'emploi qu'il en fait en différents contextes.

Pour cela, le plus expédient est de consulter les index classiques, aux mots *obligatio*, *obligatorius*, *obligo*, etc. Une recherche approfondie aurait dû sans doute s'intéresser aux synonymes comme *teneor*, mais il m'a semblé que, pour aujourd'hui, les mots de la famille d'*obligo* pourraient nous suffire. Je ne reprocherai pas au *Thomas-Lexikon* de Schütz de les avoir négligés puisqu'il ne prétend pas être complet ; concluons simplement que le vocabulaire de l'obligation ne paraissait pas, aux yeux de Schütz, jouer un rôle très important dans l'œuvre de saint Thomas et c'est déjà une conclusion qui a son prix. Je me suis donc servi du *Complete Index* de Roy J. Deferrari ; il se limite au vocabulaire de la *Somme de théologie*, mais veut être complet comme son titre en fait foi. J'ai laissé de côté les références au *Supplément* de la *IIIa pars* ; comme, d'autre part, selon le *Complete Index*, il

n'y a aucun emploi des mots en question dans la *Ia pars*, mon enquête a donc porté exactement sur la *IIa pars* et la *IIIa pars*.

Voici d'abord quelques chiffres. Sur les 422 emplois relevés dans la *Somme*, à l'exclusion du *Supplément*, on en trouve 67 dans les 114 questions de la *Iallæ*, 327 dans les 189 questions de la *IIallæ* et 28 dans les 90 questions de la *IIIa pars*. Voyons de plus près la répartition. Pour la *Iallæ*, sur les 67 mentions qu'elle contient, 53 sont réunies dans les 19 questions du traité des lois, soit une densité moyenne d'environ 2,75 par question ; les 14 autres mentions sont dispersées dans les 95 questions restantes, soit une densité moyenne d'environ 0,147 (6 en un seul endroit du traité des actes humains, 7 dans le traité du péché, 1 dans le traité de la grâce).

Pour la *IIallæ*, sur les 327 mentions qu'elle contient, à peu près les deux tiers, c'est-à-dire 231 mentions sont concentrées dans les quatre questions 86 à 89 relatives aux offrandes, prémices et dîmes, au vœu et au serment, et dans les sept questions 183 à 189 sur les offices et les états, soit en 11 questions, ce qui fait une densité moyenne de 21 mentions par question. Les 96 mentions restantes sont dispersées dans les 178 autres questions de la *IIallæ*, ce qui fait à peine plus d'une demi-mention par question. Dans la *IIIa pars*, le butin est modeste et dispersé ; sa distribution ne donne lieu à aucune remarque particulière.

Sans donner à ce rapide comput une importance excessive, retenons du moins qu'il y a dans la *Somme* trois lieux privilégiés où le vocabulaire de l'obligation se signale à l'attention : le traité des lois, où il atteint une densité moyenne située entre 2,7 et 2,8 par question ; ensuite et surtout les deux groupes de questions signalés dans la *Hallæ* (qq. 86-89 sur les offrandes, prémices, dîmes, sur le vœu et sur le serment ; qq. 183-189 sur les offices et les états) où la densité moyenne s'élève à 21 cas par question en moyenne.

Ces résultats numériques ont l'avantage d'échapper à toute querelle d'interprétation ; mais encore qu'ils ne soient pas, en eux-mêmes, dénués d'intérêt, il est évident que la vraie tâche ne fait que commencer. Or, si l'on néglige un certain nombre de textes trop vagues ou trop allusifs, il semble que les fiches se répartissent assez naturellement, et je voudrais pouvoir dire, d'elles-mêmes, en quatre groupes, selon le contenu, dont le contexte éclaire la signification.

A) L'OBLIGATION AU SENS ÉTYMOLOGIQUE :
DANS LES CHAÎNES.

Les significations diverses que donne saint Thomas au mot obligation s'échelonnent à partir d'une valeur première, signalée par l'étymologie

et qui, se retrouvant plus ou moins dans toute la famille, lui vaut une certaine unité. C'est le sens concret, usuel en droit romain primitif : l'*obligatus* est un homme dans les liens, enchaîné, tel le prisonnier de guerre, le criminel ou le débiteur insolvable. Il est essentiellement privé de liberté, au sens le plus simple, de la liberté d'aller et de venir, de vaquer à ses occupations. Cette situation n'est pas à prendre proprement ou d'abord comme un châtement (au sens où nous parlons de peines privatives de liberté comme la prison) ; c'est une disposition primitive, mais efficace, en vue de tenir l'homme en garde, à la disposition du maître, du créancier ou des parents de la victime. Cependant l'aspect pénal n'est pas absent de l'ensemble de la situation et il est inévitablement ressenti ; il enrichit et complique la situation de l'*obligatus*. Par là s'établit un rapprochement entre l'*obligatus* et le *damnatus*. Celui-ci, non seulement se trouve de fait dans les chaînes, mais en outre il est condamné à donner quelque chose en réparation d'un dommage²⁴ et comme il n'est maintenu dans les chaînes qu'en vue de cette réparation, les deux éléments sont perçus solidairement et l'on parle d'une obligation de donner ou de réparer. Il y a donc, autour de la situation d'*obligatus* un complexe à démêler. Cette situation d'abord découle d'un fait ou d'un événement initial : cap-

24. Cf. P. THOMAS, *La nature de la damnatio*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1931, pp. 211-234.

ture sur le champ de bataille, délit commis, dette non payée. Et d'autre part elle appelle des suites résumées dans la formule de la *damnatio*. L'*obligatio* comme situation de fait est quelque peu oblitérée par cet entourage saisissant : le malheur ou le délit qui l'occasionne et les suites pénales dont elle assure l'exécution.

Nous trouvons en saint Thomas, à propos du *reatus peccati* et du *reatus pœnæ* de quoi illustrer ces distinctions. Par exemple, selon la théorie traducianiste, le fils d'Adam recevrait une âme contaminée d'une souillure originelle ; mais comme cette souillure n'aurait aucun caractère volontaire, elle n'aurait pas le sens d'une culpabilité obligeant *ad pœnam*²⁵ ; autrement dit, l'enfant naîtrait dans les chaînes d'une condition servile, diminuée, mais cette *obligatio* de fait n'aurait pas le caractère d'une peine. En revanche, s'il contracte en naissant une vraie culpabilité, ce qui engage le volontaire de quelque façon²⁶, rien n'empêche qu'il demeure après le baptême dans les liens du *reatus originalis peccati* en ce qui concerne la nécessité de la mort corporelle²⁷. Ainsi l'on peut concevoir l'existence d'une obligation (en théorie traducianiste) qui, à défaut d'une qualification volontaire, ne pouvait expliquer ni la peine ni la culpabilité.

25. « Infectio animæ... amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam ». *Ia IIæ*, q. 81, a. 1, c.

26. Cf. *Ia IIæ*, q. 21, a. 2.

27. Cf. *IIIa*, q. 52, a. 5, ad 2um.

L'obligation une fois encourue met l'obligé « dans la main », à la disposition d'un maître ; de cette situation, il résulte pour l'obligé une loi ou une règle de conduite ; il est obligé à faire ou donner quelque chose. Dès lors, et c'est l'expression même, sous forme négative, de la dite situation, si l'obligé n'exécute pas, il enfreint la loi de son état, par transgression ou omission ; il est en faute et en ce sens on le dit obligé « sous peine de péché », selon la formule usuelle *obligat ad peccatum*, ou en d'autres contextes *obligat ad mortale*, ou *solum ad veniale*, ou *ad culpam mortalem aut venialem*²⁸. La bizarrerie de ces expressions tient à ce qu'elles ne retiennent, dans la situation de l'obligé, que les devoirs qui s'ensuivent, d'ailleurs vivement ressentis dans la conscience morale. La position d'obligé est en elle-même ténue comme une relation et difficile à isoler ; on est saisi par ses tenants et aboutissants, soit par l'événement qui fait encourir l'obligation, soit par la loi ou règle de conduite qui est désormais celle de l'obligé et qui a pour contenu un certain nombre d'« obligations », soit enfin et surtout²⁹ par cette conséquence que si l'on ne remplit pas le programme de ses « obli-

28. Cf. *Ila Ila*, q. 78, a. 1, arg. 3 ; q. 87, a. 1, arg. 5 ; q. 186, a. 9, s.c., ad 1um, ad 2um.

29. Je dis *surtout*, parlant en moraliste soucieux de définir le bien et le mal dans la conduite d'un sujet qui, pour une raison ou pour une autre, se trouve en cette condition d'obligé. C'est un point de vue étroitement pratique, laissant de côté ou supposant résolues toutes questions sur l'origine et le bien-fondé de l'obligation.

gations » on est transgresseur, conséquence qui sert couramment de critère en morale pour définir l'obligation véritable (*obligatio ad culpam*). Par un choc en retour, la conscience morale fait de l'obligation une condition préalable à toute véritable culpabilité et invite malheureusement à définir tout péché comme prévarication ou infraction d'une obligation.

Que le péché, originel ou actuel, oblige le pécheur, c'est-à-dire l'engage dans des liens de servitude et l'aliène en des mains étrangères, c'est une vérité que l'on tient des Pères, notamment de saint Augustin. On pourrait parfois se demander si l'obligation, en ce qui touche le péché originel, ne signifie pas la nécessité ou l'inévitabilité du péché originel ; la formule *Proles nascitur originali obligata peccato*³⁰ pourrait à la rigueur s'entendre : l'enfant naît condamné au péché originel. Mais le contexte de cette citation d'Augustin³¹, l'usage qu'en fait saint Thomas et d'autres textes analogues nous invitent à comprendre que l'enfant naît dans une condition grevée d'obligation, dans les liens du péché originel. Un autre texte de saint Augustin³² dit expressément que par son péché Adam a obligé tout le genre humain, c'est-à-dire l'a chargé de

30. *Ila IIæ*, q. 153, a. 2, ad 3um.

31. *De nuptiis et concupiscentia*, L. I, c. 24 (*PL*, 44, 429).

32. Cf. *De Trinitate*, L. XIII, c. 18 (*PL*, 42, 1032) ; cité *IIIa*, q. 4, a. 6, c.

liens et mis en condition servile. « Il est de foi, dit encore saint Augustin, que nul homme, enfant ou adulte, ne peut être libéré de la contagion de la mort et de l'obligation du péché si ce n'est par Jésus-Christ, l'unique médiateur de Dieu et des hommes »³³. L'obligation du péché, accompagnant la contagion de la mort, n'est certes pas une obligation de pécher, mais bien la servitude ou les liens du péché³⁴.

On s'interroge : cette condition servile, qui n'est pas premièrement une suite ou une peine attachée au péché, mais la condition dans laquelle on se trouve du fait que l'on pèche, ne serait-ce pas l'état dont est menacé, on l'a vu, quiconque transgresse une *obligatio ad peccatum* ? Mais quoi, si l'on est transgresseur, ne fallait-il pas être au préalable obligé, peut-être par une loi, ou par un vœu ou un serment ? Alors la transgression commise, violant cette *obligatio* préalable *ad peccatum*, l'homme peut être pécheur et tomber dans l'*obligatio peccati*, c'est-à-dire dans les liens ou la servitude du péché. Ce point doit être éclairci maintenant³⁵.

Pour expliquer comment la Passion de notre Sauveur a opéré notre salut par mode de rachat,

33. *De correptione et gratia* (Epistola 190 ad Optatum ; PL, 33, 858) ; cité *Ila Ilæ*, q. 2, a. 7, s.c.

34. Ce sens vit encore dans la langue liturgique. Cf. l'oraison du 23ème dimanche après la Pentecôte.

35. Cf. *In II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 2, 1er s.c. et c. ; a. 5, c.

ce qui est une sorte d'*absolutio*, il faut montrer comment l'homme pécheur était dans les liens, *obligatus* ³⁶. « Il l'était doublement. D'abord dans la servitude du péché car, selon saint Jean, viii, 34, *celui qui fait le péché est esclave du péché* ; et selon saint Pierre, 2 *Pet.*, ii, 19, *on est esclave de celui par qui on a été vaincu*. Puis donc que le diable avait vaincu l'homme en l'induisant à pécher, l'homme était engagé (*addictus*) dans l'esclavage du diable. En second lieu, par la condamnation pénale (*reatus pœnæ*) dont l'homme était lié (*obligatus*) selon la justice divine. Et c'est aussi une sorte de servitude puisqu'on reconnaît la servitude à ce que l'on subit ce qu'on ne veut pas, tandis que l'homme libre dispose de soi comme il veut ».

Entrant dans plus de détails, l'*ad 2um* montre qu'en péchant l'homme s'engage dans des liens de servitude tant à l'égard de Dieu qu'à l'égard du diable, mais à des titres divers. Tout d'abord au titre de sa coulpe, l'homme bien loin de s'assujettir à Dieu lui échappe pour se livrer au démon ³⁷. C'est proprement le lien de la servitude volontairement contractée (*culpa*) par le pécheur dans son acte peccamineux ; il

36. *IIIa*, q. 48, a. 4, c. et ad 2um.

37. On voit que l'assujettissement à Dieu était pour l'homme une *obligatio ad peccatum* au sens qu'on a dit ; le péché comporte qu'on se libère de l'obligation à Dieu pour s'assujettir au démon. Pour saint Thomas, très réaliste, il n'y a pas de tiers parti où l'homme échapperait aussi bien à Dieu qu'au démon.

ne s'agit pas d'un autre acte ou d'un second mouvement, mais la culpabilité comporte nécessairement cette prise de position, cette mise en situation de servitude. A cet égard, le pécheur est principalement serf du diable. Mais au titre du châtement il retombe dans la servitude du Dieu de justice et se trouve non pas soumis au démon comme à un maître légitime, mais à Dieu encore, à qui il appartient (*obligatus*) comme le criminel à son juge. Il est vrai que sa peine consistera à être livré au démon, mais celui-ci ne lui est pas un maître, il est, comme le bourreau, exécuteur des sentences divines.

Le droit humain donnerait lieu à des considérations analogues. Voici le cas d'un assassin dont la faute a été lavée par le baptême subséquent ; il est donc libéré de la condamnation pénale en ce qui regarde Dieu, mais il n'est pas absous (il demeure *obligatus*) en ce qui regarde les hommes ; il reste leur débiteur en ce qui les concerne³⁸. On pourrait aussi rattacher à cette conception première et classique d'obligation deux textes curieux où l'union de l'âme au corps est décrite sous les traits d'un assujettissement ; l'âme est dans la nécessité de recourir aux phantasmes pour faire acte d'intelligence parce qu'elle est de quelque façon assujettie au corps, *ad corpus obligata*³⁹, assujettissement qui

38. Cf. *IIIa*, q. 69, a. 2, ad 3^{um}.

39. *IIIa*, q. 11, a. 1, ad 2^{um}.

est présenté comme une sorte de soumission et de dépendance ; elle subit jusqu'à un certain point la domination et la loi du corps ⁴⁰.

Voilà donc, en une dizaine de textes, quelque 25 mentions de l'obligation dont il importe maintenant de cerner les traits avec précision, car ils sont de nature à déconcerter le moraliste. Le juriste croira y retrouver les catégories connues d'obligations délictuelles ou quasi délictuelles et il aura partiellement raison ; mais qu'il prenne garde ; en vertu du principe *nullum crimen, nulla pœna sine lege*, il est habitué à considérer la loi comme préexistante, comme principe d'obligation, au nom de quoi le juge pourra inculper et punir. Ici, l'obligation est consécutive au péché et même à la peine, ou plutôt (car il ne s'agit pas d'une consécution chronologique) disons que l'obligation est attachée au péché et à la peine comme leur ombre ; c'est la situation dans laquelle on se met, du fait même que l'on pêche ou dans laquelle on est mis du seul fait qu'on est puni. Et à son tour la loi résulte de l'obligation plutôt qu'elle ne la crée : en effet, si Adam a pu pécher, c'est qu'il était obligé à Dieu, lui appartenant ; en cette situation définie, son comportement était orienté en un certain sens, il y avait pour lui un bien et un mal, une fin, une rectitude ; la formule ex-

40. « Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata et quodammodo ei subjecta et ab eo dependens ». *IIIa*, q. 11, a. 2, c.

pressive de ce comportement orienté et de cette rectitude était sa loi. En péchant, l'homme tombe dans une autre obligation, passant du service de Dieu à l'esclavage du démon ; cette situation est tout autrement définie et orientée que la première et il s'en dégage une autre loi, la loi du péché à laquelle l'homme est réduit « légitimement », à titre pénal, par le seul fait qu'il est destitué de la justice originelle ⁴¹. Dans la mesure où par le péché l'homme rompt ses liens avec Dieu et s'attache au démon, il change d'obligation, ou d'appartenance, ce qui entraîne pour lui un changement de loi, sinon de règle de conduite, en ce sens du moins que s'appliquent légalement à lui des règles serviles. Ce disant, on s'est gardé de définir le péché comme une infraction à l'obligation ; le péché reste privation de rectitude, ou infraction à la règle et à la loi. Mais le péché « engage » ; il ne peut être commis sans une prise de position à l'égard d'autrui, du démon et de Dieu, d'où s'ensuit une obligation ou un engagement relatif. Cette situation est sous-entendue, semble-t-il, lorsqu'on voit dans le *meritum* et le *demeritum* des propriétés qui se rattachent (*consequuntur*) à la bonté ou à la malice de l'acte humain ⁴². Il y va d'un retentissement de l'acte pour autant qu'il nous situe

41. Selon la loi divine, l'homme pécheur est déchu de sa première dignité et assujéti au *fomes* qui a donc un caractère légal, au titre de peine. Cf. *Ia IIæ*, q. 91, a. 6, c. et ad 1um.

42. Cf. *Ia IIæ*, q. 21, a. 3 et 4. Voir *infra*, Conclusion.

relativement à autrui, comme la croissance d'un jeune homme le met à un certain moment en mesure de fonder un foyer ou le constitue « bon pour le service » ; s'il s'engage dans ces rapports de fait (obligation), l'analyse ou l'expérience de cette situation nouvelle lui imposera de se conduire selon des règles et des lois adaptées à cette situation.

Si cette interprétation de l'obligation, au sens primitif, est exacte, nous pouvons espérer en retrouver l'essentiel dans les autres contextes.

B) *Obligation envers l'excellence.*

Le péché n'est pas seul à nous mettre en la condition d'obligés. Voici un bon nombre de textes qui excluent toute sorte de culpabilité et d'obligation à la peine et qui ont l'avantage de désigner une situation purement relative, où l'acte, l'événement, le fait responsable de cet engagement, est laissé dans l'ombre.

A propos des sacrifices de la loi ancienne ⁴³ saint Thomas énumère quatre titres ou motifs pour lesquels l'homme est *obligé à Dieu* : à cause de la majesté divine, à cause de l'offense qu'il a commise, à cause des bienfaits qu'il a reçus, enfin à cause des bienfaits qu'il espère. Or rien ne donne à penser que cette énuméra-

43. Cf. *Ia IIæ*, q. 102, a. 3, ad 10^{um}.

tion soit complète ; comme il s'agit essentiellement de justifier l'ordre dans lequel se présentaient quatre sortes de sacrifices, quatre titres d'obligation suffisaient. Le second, celui de l'offense faite à Dieu, qui justifie naturellement le sacrifice pour le péché, rejoint notre premier groupe de textes. Le quatrième met en cause l'obligation du vœu et rejoint donc le groupe des engagements actifs (*infra* C). Le premier et le troisième nous retiendront présentement, mais surtout le premier, d'autant qu'il est le principal et doit fonder la primauté du sacrifice d'holocauste ⁴⁴.

Il s'agit de la majesté divine. Ainsi, avant même de reconnaître en Dieu notre créateur, le principe de notre être et le guide de notre conduite (considérations qui relèvent du bien-fait reçu), nous saluons la transcendance de son Etre et nous reconnaissons, dans le dépassement de tout rapport défini et exprimable, la position hors de pair et incomparable de cet Etre que nous nommons Principe, Maître, Législateur en nous référant à Lui. Cela nous situe par rapport à Lui dans une condition d'appartenance, dans une obligation radicale et transcendante. Il n'est pas encore temps de songer aux obligations de religion, ou du culte à rendre à Dieu. Nous sommes aux profondeurs mystérieuses où la

44. « Et est ratio huius ordinis quia maxime obligatur homo Deo propter eius maiestatem ». *Ibid.*

religion prendra sa source. Nous ne sommes pas précisément obligés de faire ceci ou cela ; plus profondément nous sommes obligés à Dieu, nous lui appartenons, comme du reste tout l'univers créé. Ce n'est pas encore la religion, ce n'est, pourrait-on dire, qu'une situation de fait ; mais comme tout à l'heure, de cette situation se dégagent (au moins pour les créatures raisonnables) des exigences et des convenances, avec une loi qui les exprime sous forme de règles de conduite, mais d'abord parce que, en pareille situation, se définissent un bien et un mal, au vu de certaines fins raisonnables. Alors peut se manifester une activité et une vertu de religion ; par une extension analogique déjà signalée, celui qui est dans une condition d'obligé à Dieu, d'assujettissement radical à la majesté divine, se trouvera obligé de révéler, de rendre un culte, de servir, car en cette situation c'est bien l'ordre de la raison qui reconnaît ce qui est. La condition même de l'homme (au vu de la majesté divine) fonde ce devoir qui prend aussi le nom d'obligation⁴⁵. Sa condition d'obligé est un fait, mais ce fait posé l'hommage de révérence est dû en vertu de la règle de raison.

45. Cf. *Ila IIæ*, q. 81, a. 3, ad 2um. — D'aucune manière Dieu ne peut être en condition d'obligé envers la créature, si méritante qu'elle soit ; au contraire, la créature doit s'assujettir à Dieu pour que les dispositions divines s'accomplissent en elle et couronnent ses mérites (*Ia IIæ*, q. 111, a. 1, ad 2um). C'est même une thèse générale applicable aux êtres créés que le supérieur ne peut être l'obligé de l'inférieur comme tel, encore qu'il puisse être obligé de veiller au bien de l'inférieur (*Ila IIæ*, q. 80, a. un., ad 3um).

Certaines créatures, par rapport à nous, participent de l'excellence divine. Ce sont nos parents, nos maîtres et généralement les êtres qui possèdent quelque perfection éminente⁴⁶. La société est tissée et nourrie d'échanges et d'influences dont nous bénéficions ; mais il y a d'abord des situations d'inégalité (relative assurément) qui par elles-mêmes, indépendamment des effets, commandent le respect et veulent être considérées. Avant de recevoir, pour recevoir, nous appartenons et en ce sens fondamental nous sommes les obligés de nos parents, de nos proches, de nos amis, de nos bienfaiteurs, de tout ce qui est grand et beau, peut-être même de tout ce qui est⁴⁷. Cette situation complexe donne lieu à une casuistique dont saint Thomas, après Aristote et Sénèque, s'est préoccupé. Plusieurs textes relatifs à l'ordre de la charité, et cela non seulement en ce qui touche les réalisations extérieures, mais jusqu'au mouvement affectif de dilection ; d'autres relatifs à la vertu de gratitude, nous montrent toujours l'obligation

46. Notre obligation à l'égard de ces êtres excellents déborde le seul motif du bienfait reçu. Comme la religion, la piété et l'*observantia* incluent mais dépassent la notion de gratitude.

47. C'est le sentiment de MONTAIGNE : « Si y a-t-il un certain respect qui nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bêtes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mêmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui en peuvent être capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous et quelque obligation mutuelle ». *Essais*, II, 11 (*Bibliothèque de la Pléiade*, XIV, Paris, 1950, pp. 479-480).

non pas comme la propriété impérative d'un précepte et d'une injonction autoritaire, mais comme un état de fait ; si l'on y tient, elle commande, mais à la façon des événements, ces maîtres que Dieu nous envoie de sa main ⁴⁸.

Cette fois encore, la situation dans laquelle l'homme est engagé du fait du bienfait reçu ne le tient pas d'abord tenu ou obligé à certains actes ; elle le lie ou plutôt elle est le fait même d'être lié ou *obligé à quelqu'un*. L'honnête homme se reconnaît obligé avant de se sentir obligé à quelque chose ; et quand il aura rempli ses devoirs de reconnaissance, il ne cessera pas de se reconnaître toujours l'obligé de son bienfaiteur, car « il n'y a aucun inconvénient à ce que l'obligation de reconnaissance se prolonge au delà de tout terme » ⁴⁹. Voilà donc une obligation dont on ne s'acquitte pas à proprement parler ; il y aurait, c'est le mot, mauvaise grâce à prétendre s'en libérer.

On a remarqué dans les textes, à côté de l'obligation qui se présente comme une donnée ou une situation de fait, une notion qui s'affirme avec un indubitable caractère moral, la notion de devoir ou *debitum*. Les rapports entre devoir et obligation sont certains et étroits, mais diffi-

48. Cf. *Ila Ilæ*, q. 26; q. 31, a. 3, ad 3um; q. 106, a. 1, c.; a. 5, s.c.; a. 6, c. et ad 2um.

49. « Non est inconveniens si obligatio gratitudinis interminabilis sit ». *Ila Ilæ*, q. 106, a. 6, ad 2um.

ciles à dégager. D'une part, si le fait d'être obligé ou d'appartenir à Dieu revêt une autre signification morale que celui d'être obligé ou d'appartenir au démon, c'est bien que la première obligation est due et que l'autre ne l'est pas. En ce sens, le fait de l'obligation, neutre de soi, a besoin du devoir pour prendre un sens, une valeur de rectitude morale ; c'est donc le devoir qui qualifie moralement l'obligation, car il y a des êtres à qui on doit s'obliger, appartenir, s'attacher. Mais d'autre part, une fois vérifié le fait de l'obligation, il s'ensuit des devoirs ; c'est alors l'obligation qui semble créer le dû et l'indu, engendrer le devoir et son contraire, car il est évident que le fait d'être obligé à Dieu, aux parents, aux bienfaiteurs, est source de devoirs pour l'obligé. On dirait que dans chaque obligation, entendue comme situation et pur état de fait, se trouve en germe ou en filigrane un programme de devoirs « analogues » à cette situation, devoirs que la raison discerne et qu'elle formule en règles ou en lois.

Ainsi, à propos de l'offrande des prémices, pour en démontrer le caractère de dû naturel et en justifier le maintien après l'abrogation de la loi ancienne⁵⁰, saint Thomas fait de cette offrande un hommage de gratitude, dû *in signum præteriti beneficii* ; or, ajoute-t-il, la dette de

50. *Ila IIæ*, q. 86, a. 4, ad 1um ; cf. *Ia IIæ*, q. 102, a. 3, ad 10um.

reconnaissance est motivée selon une dictée de la raison naturelle ; c'est pourquoi cette dette subsiste, même après l'abrogation des lois cérémonielles relatives aux sacrifices anciens.

C'est donc le moment de pousser l'analyse de l'obligation. Le bienfait reçu oblige, nous met avec le bienfaiteur dans un rapport défini comme une situation ou condition de dépendance et d'appartenance relative et caractéristique. Or de cette situation de fait, la raison naturelle dégage la perception d'un *debitum*, d'un devoir. L'état d'obligation fournit à la raison naturelle le champ d'une expérience morale ; réagissant sur les données de fait, elle les lit et y déchiffre certaines lignes de force, des convenances, des pentes conformes à l'appétit droit, notamment l'inclination à reconnaître et à récompenser le bienfait. Voilà un devoir ; autrement dit, à défaut de cette expression de reconnaissance, il y aurait plus qu'absence, il y aurait privation d'éléments qui, aux yeux de la raison droite, sont « en situation ».

Or il y a de nombreux textes qui mettent l'obligation en dépendance de la dette, que celle-ci résulte de la loi (nous y reviendrons) ou du bienfait ou de quelque autre cause. En un mot « tant qu'on doit, on est en quelque sorte, asservi et obligé à l'égard de son créancier »⁵¹.

51. *In epist. ad Rom.*, c. 13, lect. 2, n. 1045.

De même on sait qu'il existe plusieurs degrés dans le *debitum*, selon que la privation ruinerait plus ou moins l'intégrité morale de la situation d'obligé. En matière de gratitude⁵² et d'aménité⁵³, il y va d'un devoir d'honnêteté morale qui n'a pas toute la rigueur d'une dette de justice et qui diffère d'ailleurs selon qu'il s'agit de gratitude ou d'aménité. Les passages allégués ne permettent pas de discerner clairement si l'obligation naît du devoir ou si le devoir naît de l'obligation.

Toutefois, très nombreux sont les textes selon lesquels le simple fait du bienfait reçu met directement et sans plus en condition d'obligé, avant qu'on ne songe à en déduire les conséquences, mais aussi sans faire appel à quelque devoir antérieur. Le plus net de ces textes est celui qui parle directement de l'obligation des bienfaits reçus, comme si chaque bienfait reçu était un lien enserrant le bénéficiaire⁵⁴. La langue française n'est pas non plus exempte de toute amphibologie avec le double sens du mot obligé ; être l'obligé de quelqu'un fait qu'on est obligé à quelque chose. Mais nul *debitum* n'est présupposé, semble-t-il bien, au fait d'être l'obligé de quelqu'un, d'autant que les meilleurs bienfaits et les plus obligeants sont les plus

52. Cf. *Ila Ilæ*, q 106, a. 6, c.

53. Cf. *Ibid.*, q. 114, a. 2, c. (*amicitia*).

54. « ...propter obligationem beneficiorum susceptorum ». *Ila Ilæ*, q. 31, a. 3, ad 4um.

gratuits ; dette et devoirs viendront ensuite. L'expression *obligation des bienfaits reçus* entend l'obligation comme la situation qui consiste à être l'obligé de quelqu'un ; c'est une situation inégale, de dépendance et d'appartenance dans laquelle, pour le meilleur et pour le pire, on se trouve mis du simple fait du bienfait reçu. Et l'analyse de cette situation, dans une expérience morale, dégage aux yeux de la raison, i.e., d'une conscience vertueuse, certaines convenances ou exigences plus ou moins rigoureuses, un certain nombre de devoirs, disons les obligations qui s'imposent à l'obligé envers son bienfaiteur. Dans cette perspective, le fait de l'obligation engendrerait ou du moins introduirait le devoir ; dire au contraire que l'obligation suppose un devoir préalable, que l'on ne peut être obligé à l'égard de quelqu'un, voire l'obligé de quelqu'un, si celui-ci ne jouit d'un droit antérieur, c'est dire que le devoir engendre l'obligation.

On admettra que les moralistes préfèrent généralement cette seconde interprétation. Pour eux, être obligé, ou restreint dans l'exercice de sa liberté, est une de ces conditions onéreuses et odieuses qui ne vont pas de soi, qui demandent à être limitées au plus juste et qu'on n'accepte que si l'on y est tenu par un devoir moral. Sans doute existe-t-il des appartenances et des dépendances physiques, de nature ou d'accident, mais le moraliste répugne à y voir

des obligations, car ce ne sont pour lui que des nécessités de fait, sans caractère moral ; il est loisible à chacun de les éluder dans la mesure où il en trouve le moyen. Au contraire, une obligation nécessite moralement si elle est imposée par une autorité légitime qui possède le droit préalable de nous obliger ainsi. « Comment, s'écrie un éloquent philosophe du siècle dernier ⁵⁵, parce que je suis en rapport avec d'autres êtres, et, au fond, je suis en rapport avec tous, une loi va sortir pour moi de ce rapport ! En sorte que tous les êtres me feront la loi, et je ferai la loi à tous les êtres ! Cela n'est pas soutenable ; il ne peut sortir une loi de mon rapport avec un être, qu'autant que cet être a le droit de me commander... Donc, toutes les fois qu'il y a une loi, nous distinguons inévitablement deux termes, un terme supérieur et un terme inférieur, et c'est le rapport du supérieur à l'inférieur qui la constitue ». Selon cette conception, qui était encore courante chez les juristes français du XIX^e siècle (école dite de l'exégèse) et qui se survit chez trop de moralistes, la loi est antérieure à tout droit et à tout devoir et par loi ils entendent, comme L. Bautain, l'acte d'une autorité qui a pour fonction propre d'obliger les sujets.

L'autre conception a pour elle d'excellents arguments, mais elle se heurte à une difficulté

55. L. BAUTAIN, *Philosophie des lois au point de vue chrétien*, Paris, 1867, pp. 7 et ss.

sérieuse. En sa faveur, nous observons que les textes thomistes faisant état de l'obligation des bienfaits reçus ne supposent pas du tout chez le bienfaiteur l'intention d'obliger au sens où l'on suppose chez le législateur l'intention et le droit d'obliger. Le bienfaiteur n'entend pas obliger en ce sens qu'il voudrait m'imposer un devoir de reconnaissance, mais en ce sens qu'il veut me faire du bien et par là, c'est tout un, me faire entrer avec lui dans des liens d'appartenance ; cela me fait son obligé, sans autre considération et indubitablement. Or une situation analogue d'appartenance ou d'obligation se vérifie entre tous les hommes, nuancée selon les degrés de liaison sociale, dès qu'ils entrent en rapports, c'est-à-dire au fond, dès qu'ils viennent au monde, qu'ils reçoivent, qu'ils échangent, qu'ils dialoguent, fût-ce au niveau banal de la conversation mondaine. Il y a des cas, comme celui des dettes d'aménité ou de courtoisie, où l'on est obligé sans grande rigueur, non pas parce que l'on suppose que telle est l'intention du partenaire, mais parce que la situation le comporte ainsi au jugement de toute droite raison. Saint Thomas oppose ces cas à ceux où l'on est obligé *debito legali vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto*. La mention de ce devoir « provenant du bienfait reçu » nous invite à penser que la conception a une portée générale et à conclure que dans tous les cas, aménité,

gratitude ou même justice légale, il est inutile de requérir une sorte de devoir qui serait antérieur à la situation d'obligé et faute de quoi cette situation d'obligé serait pure situation de fait sans conséquence morale. Il est vrai que la situation d'obligé se diversifie selon les cas, mais justement toutes les situations ont quelque chose d'unique et de contingent dans le concret, et c'est pourquoi on les caractérise diversement : en matière de justice, par le dû légal, en matière de gratitude ou d'aménité par deux types de dette d'honnêteté. Mais nulle part nous ne voyons qu'on tombe en situation d'obligé à partir d'un *debitum* qui inclurait déjà fût-ce un commencement effectif ou un germe d'obligation. Ce sont des faits, des événements, un commerce d'échanges, qui nous mettent en condition d'obligés.

La difficulté sérieuse que l'on fait à cette conception est la suivante : comment cette situation d'obligé, qu'un fait ou un événement a créée, souvent indépendamment de notre volonté, que d'autres faits ou événements modifient nécessairement et sont capables d'annuler, peut-elle engendrer un devoir ou un dû caractérisé moralement ? Comment passe-t-on du constat : je suis l'obligé de quelqu'un (parce qu'il est de ma famille, de mon milieu, parce qu'il est mon bienfaiteur, parce que j'ai passé contrat avec lui) à la règle impérative : je suis obligé de faire quelque chose ?

En réalité cette objection n'est pas seulement sérieuse, elle est insoluble, parce qu'elle suppose dans l'obligation une énergie, une fécondité effective qui lui sont parfaitement étrangères. Il est difficile, assurément, de dégager et surtout d'isoler la réalité toute relative de l'obligation, qui se ramène à un lien d'implication, ou à une situation de contact, de « prise », de présence ; d'autant plus que, gens pratiques, les usagers que sont les hommes et les moralistes ne se soucient de contact, de prise, ou d'obligation que dans un contexte de finalité. S'il n'y veille attentivement, l'usager finit par admettre que le déclic du commutateur engendre l'énergie qui se répand en lumière ou que la manœuvre de l'embrayage donne le mouvement au véhicule.

Le contact, à parler net, n'est pas un acte chargé de sens et d'effectivité⁵⁶. Il est qualitativement et intentionnellement neutre ; il désigne simplement le fait que certaines forces (si elles existent, p.ex., s'il y a du courant) qualitativement spécifiées et orientées (si elles le sont) se trouvent en place, en prise, à pied d'œuvre, en un mot s'appliquent. Mais l'application n'est pas un acte distinct qui serait préalable ou qui s'ajouterait au déploiement et au jeu des forces qui s'appliquent. Par exemple le contact ou la

56. Les exemples mécaniques sont grossiers : la manœuvre du levier d'embrayage est assurément un acte chargé de sens. Il s'agit du contact, du fait d'être « en prise ».

saisie d'un objet sur lequel le regard se pose ou s'arrête n'est pas un acte préalable ou annexe à l'acte même de voir cet objet ; c'est la vision qui, atteignant son objet, se trouve par rapport à lui en situation de présence, de contact, de prise. On ne doit pas commencer par chercher le contact, la saisie, la mise en présence (j'entends visuelle) pour être en situation d'exercer l'acte de voir ; c'est en voyant qu'on saisit, qu'on se met en cette *habitudo* de présence ou de contact visuel immédiat.

Mais, redisons-le, en morale comme en technique, tout est pénétré d'intentions finalisées et qualifiées. Je veux le contact comme je veux la lumière ; je veux arrêter et fixer mon regard sur une image comme je veux la voir et par le même acte ; je veux m'attacher à un objet, m'y obliger, lui appartenir, de la même volonté et par le même acte qui me le fait aimer et désirer. Cette position pure, cette *habitudo realis* qu'est l'obligation, ne peut qu'être chargée de sens ; seulement elle ne peut prendre de sens (bon ou mauvais d'ailleurs) que comme il sied à une *habitudo realis*, à une position de fait, à une application ou à un contact de présence et c'est justement le sens de l'acte dont elle est l'*habitudo*, le sens du mouvement qualifié et finalisé dont elle dit simplement qu'il s'applique, qu'il est là, en place.

Etre en prise, être en place, « y être », s'appliquer, est-ce bon ou mauvais ? La question n'a

pas de sens. On ne le saura qu'en considérant les mobiles ainsi mis en contact, avec leurs tendances, leurs qualités, leurs fins. De même pour l'obligation. Être obligé à Dieu, c'est un service royal ; être obligé au démon est une servitude dégradante. Pourquoi ? Ce n'est pas la notion d'obligation qui en décide, c'est la spécification, la direction, les fins qui qualifient différemment le volontaire ici ou là et cela tient en définitive à la nature de l'homme raisonnable. Dès qu'on prend en considération les mouvements spécifiés du volontaire, la neutralité de l'obligation s'évanouit et l'on admettra que l'obligation nous sauve ou nous perd de même que l'être-en-prise, selon les cas, selon les lois qui par là s'appliquent, fait rouler la voiture ou cale le moteur. Que la conduite soit bonne ou mauvaise, cela dépend en définitive de lois, de règles et de fins, dont ni l'obligation ni l'embrayage ne rendent raison par eux-mêmes.

La réponse est donc claire : l'obligation comme telle ne suppose pas un assujettissement préalable envers une autorité légitime ayant le droit d'exiger la soumission, comme le pensait Bautain ; ce serait sans doute ébaucher un processus *in infinitum* assez décevant. D'autre part, l'obligation comme telle ne justifie rien, ne fonde rien ; elle n'est pas événement, elle ne provoque pas d'événement, elle ne modifie pas une situation, elle n'est pas un principe gros de conséquences morales. Peut-être faut-il rendre

responsable de l'illusion courante une fiction grammaticale : mais il ne suffit pas que l'obligation joue le rôle de sujet dans une proposition pour que nous lui prêtions une sorte de subjectivité et de causalité ; la catégorie de la relation n'est pas capable de porter ce fardeau. Le fait d'être obligé n'oblige pas, je veux dire que le fait d'occuper une position relative ne met pas effectivement dans cette position. Ni le rapport $\frac{1}{2}$ ne réalise la division d'un objet en deux parties égales ; ni la position en prise n'effectue l'opération qui met en contact les deux rouages ; ni la position du coq tourné vers l'ouest ne donne le pourquoi de cette position ; ni la position de la ligne d'ombre sur le cadran solaire, liée à la position apparente du soleil dans le ciel, n'explique l'avènement du fait. Nous avons affaire à une pure relation, ou position relative, à une *habitus realis* qui de soi est neutre comme une implication logique. A la rigueur, si l'on ne tenait pas compte des éléments physiques impliqués, de leurs mouvements, de leurs propriétés et de leurs tendances, on pourrait dire avec autant de vraisemblance que la rotation de la girouette commande la direction des vents et que la marche de l'ombre sur le cadran règle le mouvement apparent du soleil.

Pourtant, dans les exemples que j'ai choisis, on n'hésite pas ; c'est qu'il s'agit d'outils reconnus et définis essentiellement par leur finalité, ce qui suffit pour leur donner un sens irréver-

sible ; l'esprit technicien ajoute spontanément cette spécification à ce qui, en pure logique de la relation, serait lisible dans les deux sens indifféremment. La position de la girouette n'est pas seulement liée à telle direction du vent : elle en dépend et elle la signifie. Mais cette considération ne ressort pas de la pure *habitudo* relative ; on s'y élève en tenant compte de réalités physiques, de leurs propriétés et de leurs lois générales. C'est manifestement ce qui a lieu en matière d'obligation morale. Comme position relative elle est difficilement saisissable, vu le caractère ténu et fugitif de cette *habitudo* et aussi le fait qu'elle accompagne comme leur ombre des activités et des mouvements finalisés et pleins de signification. Quand le bienfaiteur, le supérieur, le partenaire exercent leurs activités caractéristiques à mon endroit, il est impossible que je n'y sois pas impliqué ; pourquoi veut-on qu'ils exercent en outre un acte dictinct ayant pour effet de m'obliger ? En un sens, ils sont engagés eux aussi dans cette relation réciproque et l'on pourrait illustrer cette image avec la légende : *Teneo lupum auribus*. Mais non. Dans cette implication réciproque, nous savons que l'un tient et que l'autre est tenu ? Pourquoi ? Au niveau de la pure relation, abstraction faite des mouvements et de leurs sens, agent et patient se tiennent mutuellement en contact ; mais comme le premier est engagé par l'application qu'il fait de son

action, tandis que le second est engagé par implication passive, nous réservons le nom d'obligation pour signifier cette implication passive et nous refusons de donner ce nom à l'être-en-prise non moins réel de l'agent. C'est prêter un sens nouveau à l'obligation, un sens que sa nature de pure application, ou pure *habitus* ne comporte pas et qu'on emprunte aux réalités physiques impliquées. Le débiteur n'est plus seulement en compte, engagé, impliqué (le créancier l'est aussi) ; il est *obligé*, parce que le sens ou la tournure de ces affaires dans lesquelles tous deux sont impliqués révèle une orientation selon les lois du volontaire et de la raison. L'obligation n'est que situation de contact, implication, mais le mot connote une signification d'inégalité et de dépendance, d'appartenance, qui lui vient des réalités engagées. Ainsi l'être-en-prise n'est réellement qu'une situation relative de contact entre deux organes en mouvement ; mais le mouvement ayant un sens, puisqu'il y a un organe dominant et un organe dominé, par un glissement analogique aussi légitime qu'inévitable, l'être-en-prise désigne pour les gens avertis un contact inégal et orienté.

C) L'OBLIGATION PAR ENGAGEMENT CONTRACTUEL

Le troisième groupe de textes, grâce surtout aux questions relatives à l'offrande, au vœu, au serment et grâce au traité des états et des

offices, est le plus abondamment illustré dans la *Somme*. Il s'agit des obligations contractuelles, celles dont l'étude philosophique a été le plus poussée par les juristes. Dans l'ancien droit français, par exemple chez Domat, ces obligations contractuelles sont heureusement désignées sous le nom d'engagements. Il est remarquable qu'un des usages les meilleurs et les plus fréquents que les hommes puissent faire de leur liberté est de s'engager librement, de vouloir se mettre en position d'obligés.

Il est évident que le propos théologique de saint Thomas ne lui fournissait pas l'occasion de décrire et de classer toutes les espèces d'engagement actif que recouvre ce groupe d'obligations. Dans le domaine de la justice, il reconnaît le lien d'appartenance de la chose à son maître et ce serait l'obligation parfaite si le mot d'obligation n'était réservé en ce domaine pour désigner un lien de créance, c'est-à-dire un lien d'assujettissement greffé sur l'appartenance fondamentale du patrimoine ; ainsi les propriétés que l'usurier a acquises avec le produit de ses usures lui appartiennent réellement, mais elles sont *obligatæ* à ses victimes, ou grevées d'un droit à leur profit⁵⁷ ; les biens d'Eglise ne sont pas assujettis, *obligata*, à la dîme⁵⁸ ; il faut encore signaler les différentes

57. Cf. *Ila IIæ*, q. 78, a. 3, ad 2um.

58. Cf. *Ila IIæ*, q. 87, a. 4, ad 1um.

manières dont on peut livrer temporairement sa chose à autrui sans lui en concéder l'usage, soit en vue de la conserver comme dans le dépôt, soit comme garantie d'une dette principale, *ratione obligationis*, au titre de gage ou de cautionnement⁵⁹. L'*obligatio* est alors la situation où se trouve la chose engagée aux mains d'autrui, comme garantie d'une créance principale ou d'un engagement personnel.

Nous devons considérer soigneusement ce trait, par où l'obligation de saint Thomas rejoint le sens que la langue juridique donne à ce terme, depuis l'âge d'or du droit romain. Il n'y va plus d'appartenance totale et absolue, comme dans l'état de servitude ; mais d'une liaison adventice et secondaire, spécifiée par la structure et l'intention de l'acte-source. La chose reste mienne, mais elle est grevée d'un droit qui l'attache à autrui, sous certains rapports et en vue de certains effets visés. Je reste maître de moi, mais j'accepte un lien d'obligation personnelle à l'égard de tel créancier, associé, co-contractant. Ce lien rappelle toujours l'idée primitive d'appartenance : mais celle-ci s'est spécifiée et relativisée. Je n'appartiens plus corps et biens à un maître ; c'est tel aspect de mon activité, ou tel élément de mon patrimoine (voire tout mon patrimoine, mais selon des conditions spécifiquement définies) qui relève

59. Cf. *Ila Ilæ*, q. 61, a. 3, c., *in fine*.

d'autrui, qui lui appartient en un certain sens et jusqu'à un certain point, selon la loi du contrat, de l'acte ou de l'événement et en vue de tel effet ; hors de ces limites spécifiques bien déterminées, ma personnalité est entière, *sui juris*, mes biens m'appartiennent et je suis libre d'agir à mon gré.

Les textes qui évoquent l'idée d'engagement parlent de pacte : *ex certo pacto obligari potest*⁶⁰, ou bien spécifient qu'il s'agit d'un prêt⁶¹ ou de la communication d'un secret⁶² ; en s'agrégeant à une société, à une cité, à un chapitre de chanoines, si l'on s'associe aux bénéfiques et aux avantages sociaux, on s'engage (*obligatur*) à participer aux charges et par là à observer les serments que la collectivité a émis avant qu'on s'y soit agrége⁶³.

C'est l'occasion de signaler que toute promesse oblige selon le droit naturel, même si certaines conditions de surcroît sont requises pour faire de cette obligation une obligation civile qui comporte nécessité et ne s'en remet pas à un paiement spontané⁶⁴.

60. Cf. *Ila Ilæ*, q. 78, a. 2, ad 2um, 3um, 4um.

61. Cf. *Ibid.*, ad 6um : une chose engagée (*obligata*) à raison d'un prêt d'argent.

62. Cf. *Ila Ilæ*, q. 70, a. 1, 2um.

63. Cf. *Ila Ilæ*, q. 98, a. 2, ad 4um.

64. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 3, ad 1um ; q. 189, a. 6, ad 3um ; q. 78, a. 2, ad 2um.

L'obligation du pacte et de la promesse se fonde sur un devoir de fidélité ; tel est également le fondement de l'obligation née du vœu, puisque celui-ci est une promesse⁶⁵. Un très grand nombre de textes relatifs au vœu nous permettent de décrire en détail la structure de toutes les obligations qui se présentent comme des engagements actifs.

Par la promesse, nous essayons de donner ce qui ne peut l'être actuellement, car on peut donner une *res* existante, disponible, livrable, mais il est impossible de donner, au sens propre, des actes, encore moins des actes à venir ; la seule ressource est alors la promesse, acte de raison qui ordonne, organise et engage la conduite future⁶⁶.

De même que la donation est un transfert irrévocable, la promesse oblige, de soi, parce qu'elle n'est pas seulement déclaration d'intention, mais transfert effectif de droit ; elle le réalise, pour autant que c'est possible, c'est-à-dire en engageant à autrui un processus qui commence de se réaliser pour une durée certaine ou indéfinie, ou qui se réalisera à partir

65. Cf. *Ila IIæ*, q. 70, a. 1, ad 2um (*fides secreti*) ; q. 88, a. 1, c. ; a. 3, c. ; a. 10, arg. 3 ; q. 89, a. 8, c.

66. « Obligat autem homo se homini ad aliquid per modum promissionis quæ est rationis actus, ad quam pertinet ordinare ; sicut enim homo imperando vel deprecando ordinat quodammodo quid sibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipse pro alio facere debeat ». *Ila IIæ*, q. 83, a. 1, c.

d'une date donnée. La promesse est déjà, comme le remarque saint Thomas, une réalisation effective, ce que n'est pas le propos, même déclaré⁶⁷. Encore que promettre ne soit pas forcément tenir ou remplir ce qu'on a promis, la promesse constitue déjà une étape de l'exécution effective ; c'est pourquoi il est loisible à chacun de se proposer ce qu'il lui plaît, sans en référer à qui que ce soit, et de modifier librement son propos ; pour qu'il y ait promesse il faut l'agrément de celui à qui on promet et il s'ensuit qu'on est tenu, obligé envers lui. L'obligation est matériellement le contenu de cet acte-engagement, et formellement la situation ainsi créée, l'engagement où l'on est tenu à cet égard. De même que « donner et retenir ne vaut », promettre sans s'obliger n'a pas de sens.

Si cette promesse est un vœu, on est obligé envers Dieu⁶⁸ et c'est une des belles manières d'exercer l'acte fondamental de la religion, à savoir la *devotio*, par quoi la volonté se livre avec empressement à tout ce qui touche le culte

67. « Ille qui solum proponit nondum aliquid facit. Sed quando promittit, iam incipit se exhibere ad faciendum, licet nondum impleat quod promittit ; sicut ille qui ponit manum ad aratrum nondum arat, iam tamen ponit manum ad arandum » : *Ila IIæ*, q. 88, a. 1, ad 3um. — « Ille qui promittit, in quantum se obligat ad dandum, iam quodammodo dat ». *Ibid.*, a. 5, ad 2um.

68. Cf. *Ila IIæ*, q. 89, a. 7, s.c. ; q. 154, a. 1, arg. 3 : « ...obligata [mulier] Deo per votum ».

et le service de Dieu. Rien n'empêche en effet la *devotio* de s'exercer par un acte instantané, ou de s'exercer par une succession d'actes de culte, chaque fois que l'occasion s'en présente, sans s'y obliger et sans engager l'avenir. Mais si l'on veut que la *devotio* dispose en un moment et fasse d'un coup la livraison définitive de toute une vie, il n'y a pas d'autre ressource que la promesse, par l'*obligatio voti* ⁶⁹. Remarquons l'expression : l'obligation dont il s'agit n'a pas d'abord pour objet les œuvres ou omissions devenues obligatoires en suite du vœu ; cet aspect n'est pas négligeable ⁷⁰, mais il s'agit d'abord de l'engagement actif qui donne satisfaction effective à l'appétit de *devotio* en livrant à Dieu par la promesse une tranche ou la totalité d'une vie. Bien que la *devotio* soit un acte de volonté, il faut observer que le vœu précisément en tant qu'il est promesse et oblige, est affaire de raison, comme toute ordination, telle la prière ou le commandement ⁷¹. On met en ordre, on organise sa vie, on en dispose, non seulement en intention et en projet mais en effet, en s'obli-

69. « Non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere nisi per voti obligationem ». *Ila Ilæ*, q. 186, a. 6, ad 2um.

70. Ce sont les « ea ad quæ homo voto obligatur ».

71. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 1, c. ; a. 5, c. : « Promissio nihil aliud est quam ordinatio quædam eius quod promittitur in eum cui promittitur ».

geant⁷², en obligeant sa volonté⁷³, ou sa vie⁷⁴; bref on dispose de soi. Cette vérité première doit être soigneusement maintenue car elle risque à tout moment d'être dissimulée par les habitudes du langage⁷⁵. Une fois engagé, je me trouve en situation d'obligé et la forme passive « être obligé » (*voto, ex voto*) s'impose presque inévitablement⁷⁶; de là le mécanisme grammatical conduit à des formes comme : le vœu oblige, le vœu est obligatoire, le vœu possède une force d'obligation, etc.⁷⁷, d'où l'on prendrait facilement l'impression que le vœu⁷⁸ est doué d'une sorte d'activité propre par laquelle je serais subjugué et pour ainsi dire « moralement » contraint. C'est certainement une illusion : le fait que je sois obligé et engagé quand je m'oblige et m'engage par une promesse ou un vœu signale simplement l'heureux succès et

72. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 8, s.c., c. et ad 2um; a. 9; q. 93, a. 1, arg. 2; q. 185, a. 2, ad 3um; q. 186, a. 2, s.c.; q. 189, a. 3, c. et ad 2um; a. 4, c. et ad 1um; a. 5, ad 4um.

73. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 6, ad 3um.

74. Cf. *Ila Ilæ*, q. 184, a. 8, c.

75. Comme il ressort de textes touchant l'obligation de porter l'habit religieux ou ecclésiastique, *in signum obligationis* qu'on ne peut traduire : « en signe de son obligation » que si l'on donne à ce mot son sens archaïque d'appartenance. Cf. *Ila Ilæ*, q. 111, a. 2, ad 2um; q. 185, a. 8, c.; q. 186, a. 7, ad 2um.

76. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, a. 7, s.c.; q. 149, a. 3, c.; q. 182, a. 2, ad 1um; a. 5, ad 3um; a. 9, ad 3um; etc.

77. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 3, arg. 1; a. 7, ad 1um; etc.

78. Nous verrons qu'il en va de même pour le serment, la loi, la conscience.

la réelle efficacité de mon acte, exactement comme le fait de donner, s'il a un sens et s'il est réellement posé, entraîne évidemment pour conséquence (il vaudrait mieux dire : a pour contenu, ou effectue essentiellement ceci) que l'objet donné appartient désormais au donataire.

Cette disposition de soi étant faite, celui qui s'est engagé ou obligé à Dieu par le vœu se trouve dans une situation, qui, comme toutes les situations, a sa loi⁷⁹. Dans la casuistique des vœux on ne cesse d'affirmer, comme il sied, que l'on s'est obligé à certaines choses⁸⁰, mais il est remarquable que toute contestation touchant l'étendue de ces obligations doit être décidée en tenant compte de la capacité⁸¹ et de l'intention⁸². La suite coule de source : l'inobservation du vœu est assimilable à la violation d'une règle ou d'une loi, puisqu'elle viole la loi qu'on s'est donnée ; ou encore à la reprise indue d'un bien qui appartient à autrui du fait qu'on en avait ainsi disposé. C'est donc une transgression

79. « Ille qui vovet quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid ». *Ila Ilæ*, q. 86, a. 10, c.

80. Cf. *Ila Ilæ*, q. 40, a. 2, ad 4um ; q. 86, a. 3, ad 3um ; q. 88, a. 1, c. ; a. 3, c. et ad 1um ; a. 6, ad 3um ; q. 88, a. 10, c. ; q. 89, a. 9, s.c. ; q. 93, a. 1, ad 2um ; q. 100, a. 6, arg. 5 ; q. 149, a. 3, c. ; q. 154, a. 1, arg. 3 ; q. 184, a. 8, c. ; q. 186, a. 6, c. ; q. 189, a. 7, c. ; a. 8, ad 3um ; a. 9, ad 3um.

81. Mesure selon la capacité : *Ila Ilæ*, q. 88, a. 8, c. et ad 2um ; a. 9, c. ; q. 185, a. 2, ad 3um ; q. 189, a. 3, c. et ad 2um ; a. 5, c., ad 3um et ad 4um.

82. Mesure selon l'intention : *Ila Ilæ*, q. 88, a. 3, ad 2um et ad 3um ; q. 186, a. 2, s.c.

peccamineuse⁸³ ; en d'autres termes, l'obligation du vœu, à cet égard, implique une sorte de nécessité, non pas absolue, mais *ex fine*, en ce sens qu'une fois le vœu émis, on ne peut parvenir à la fin du salut qu'en l'observant⁸⁴.

Ce n'est pas, comme le vœu, sur la fidélité, mais sur la révérence due à Dieu que se fonde l'obligation du serment, car le jureur prend la vérité divine à témoin de ce qu'il affirme⁸⁵. Cette obligation consiste à se livrer au témoignage de la vérité divine et même à son jugement exécutoire si le serment est fait par mode d'exsécration⁸⁶. L'obligation a un contenu différent selon qu'il s'agit de serment assertoire ou promissoire. Dans le premier cas, elle n'engage nullement le jureur à faire ou à omettre quoi que ce soit des choses qu'il affirme, puisque ces choses sont nécessaires, étant présentes ou passées ; elle ne concerne que l'acte même du jureur⁸⁷ en ce sens que le jureur s'oblige à jurer ce qui fut ou ce qui est la vérité. Dans le cas du serment promissoire, le jureur s'oblige à rendre vrai, à faire que soit vrai ce

83. Cf. *Ila Ilæ*, q. 88, a. 7, ad 1um.

84. Cf. *Ila Ilæ*, q. 189, a. 2, ad 3um.

85. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, prol. ; a. 7 ; a. 9, s.c. ; a. 10, ad 2um ; q. 98, a. 2, ad 4um ; a. 3, ad 1um.

86. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, a. 1, ad 3um ; a. 6, c.

87. « Obligatio est... respectu ipsius actus iuramenti, ut scilicet iuret id quod iam verum est vel fuit ». *Ila Ilæ*, q. 89, a. 7, c.

qu'il jure qui le sera⁸⁸. Ce second type de serment, par la promesse qu'il contient, se rapproche beaucoup du vœu et l'on peut voir dans ces deux actes un même type d'obligation ; cependant, l'obligation du vœu, qui l'emporte sur toute autre⁸⁹, l'emporte sur celle du serment et il est instructif d'en scruter la raison. C'est que l'obligation du vœu repose sur la fidélité à Dieu, tandis que celle du serment repose sur la révérence ; or toute infidélité implique une irrévérence, mais toute irrévérence ne va pas jusqu'à l'infidélité⁹⁰. En effet, le vœu est une promesse faite à Dieu et il n'y a rien de plus grave que de lui être infidèle⁹¹, alors que le serment n'est qu'une promesse faite aux hommes et confirmée par l'attestation de la vérité divine ; dans le vœu nous faisons une promesse en vue de tourner nos actes futurs à l'honneur de Dieu et cela suffit à donner valeur de religion aux choses vouées ; le serment promissoire, qui fait appel au Nom divin pour confirmer une promesse faite aux hommes, assume du divin au service de fins humaines et ne donne pas à ce qui est promis espèce et dignité d'acte de religion⁹².

88. Cf. *Ibid.* et q. 90, a. 1, c. ; q. 98, a. 1, ad 1um ; q. 189, a. 9, ad 3um.

89. Au moins s'il s'agit d'un vœu perpétuel. Cf. *Ila Ilæ*, q. 189, a. 7, c.

90. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, a. 8, c.

91. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, a. 8, ad 1um.

92. Cf. *Ila Ilæ*, q. 89, a. 5, ad 1um.

L'étude des états, des ordres et des offices ou charges procure maintes indications sur l'obligation. On sait que l'alternative d'obligation et de liberté, avec un élément de solennité, définit l'état ; il ne suffit pas et il n'est même pas nécessaire de servir pour être en état de servitude, il faut être obligé de le faire⁹³ ; c'est le cas, dans l'Eglise, des évêques et des religieux qui se sont mis, avec une certaine solennité, dans une obligation perpétuelle à l'égard de ce qui relève de la perfection⁹⁴. Il n'est pas besoin d'insister sur ce qu'a de caractéristique cette obligation, dont la société moderne perd tranquillement le sens, l'alignant sur l'obligation qui naît des ordres reçus et des charges ou offices. Le fait est que ce nivellement paraît inévitable, du moment que l'on insiste exclusivement sur le second versant de l'obligation, sur la considération casuistique des activités obligatoires, du programme de devoirs, sans s'intéresser au premier versant, celui de l'engagement, de la dévolution ou du dessaisissement effectif de soi, où gît la différence de structure. Il y a en effet, certains effets d'obligation attachés au seul fait qu'on exerce une fonction, l'exerçât-on sans y être obligé⁹⁵ ; ainsi peut-on se demander à quoi s'oblige celui qui intervient dans un procès

93. Cf. *Ila IIæ*, q. 183, a. 1 ; q. 184, a. 4.

94. Cf. *Ila IIæ*, q. 184, a. 4, c. ; a. 5, c.

95. Exemple de quasi-contrat : la gestion d'affaires.

comme accusateur⁹⁶, celui qui remplit l'office de parrain s'il est vrai que cet office implique un devoir d'instruction⁹⁷ ; inversement, on peut être écarté de certaines fonctions, comme celle d'avocat, au moins devant une juridiction séculière, si l'on a de plus hautes obligations⁹⁸ par l'état monastique, l'ordre sacré ou la cléricature.

Quiconque est investi d'un pouvoir spirituel est déjà obligé comme *ex officio* d'exercer le pouvoir qui lui a été commis⁹⁹ ; comme le contexte le démontre, ce pouvoir spirituel constitue une charge ou un office, par exemple celui de docteur, et ne se vérifie pas dans le cas d'un homme instruit, savant, qui a peut-être la capacité, mais non le pouvoir, n'étant pas chargé *ex officio* d'enseigner. La réception du sacrement de l'ordre, si par elle-même elle ne met pas simplement le prêtre, comme l'évêque ou le religieux dans un état de perfection, encore que la perfection intérieure soit requise pour en exercer dignement les actes¹⁰⁰, n'en entraîne pas moins

96. Il s'oblige notamment à faire la preuve de son accusation, à quoi n'est pas obligé celui qui fait une *denunciatio* fraternelle. Cf. *Ila Ila*, q. 68, a. 1, c. ; a. 2, ad 3um.

97. « Unusquisque obligatur ad exequendum officium quod accepit... Et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret ». *IIIa*, q. 67, a. 8.

98. « ...ex hoc quod aliquis est rebus maioribus obligatus ». *Ila Ila*, q. 71, a. 2, c.

99. « Ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ ». *Ila Ila*, q. 100, a. 3, ad 3um.

100. Cf. *Ila Ila*, q. 184, a. 6, c.

une réelle obligation pour le prêtre ; non seulement *ex officio*, s'il a charge d'âmes, il est obligé de célébrer le Saint-Sacrifice et d'administrer les sacrements pour le besoin des fidèles qui lui sont confiés, mais même s'il n'a pas charge d'âmes et s'il n'est pas tenu d'administrer les autres sacrements comme le baptême ou la pénitence, il n'échappe pas à l'obligation d'administrer l'Eucharistie « parce que ce sacrement s'accomplit par la consécration, c'est-à-dire dans l'offrande à Dieu d'un sacrifice auquel le prêtre est obligé de par l'ordre qu'il a reçu »¹⁰¹. Que le sacrement puisse engager, créer des obligations, nous l'avons déjà vu pour le mariage, dans lequel une femme est « obligée à son mari » comme la moniale est « obligée à Dieu »¹⁰² ; c'était vrai de la circoncision, qui constituait l'engagement d'observer la Loi¹⁰³ ; c'est vrai assurément du baptême qui constitue de toute évidence un engagement, avec cette particularité remarquable que la coutume de baptiser les enfants en bas âge et de répondre à leur place conduit à un beau cas d'engagement par le fait d'autrui. L'enfant peut-il être obligé à quoi que ce soit par le fait d'autrui ? Et peut-on savoir s'il ratifiera, venu à l'âge de discrétion

101. *IIIa*, q. 82, a. 10, c. ; cf. ad Ium.

102. *IIa IIæ*, q. 154, a. 1, arg. 3.

103. « Circumcisio erat quædam obligatio legis implendæ ». *IIIa*, q. 70, a. 4, arg. 1. Cette référence et la précédente viennent d'objections, mais les réponses ne contestent pas le trait.

tion, la profession de foi qu'on fait en son nom ? Saint Thomas répond à ces difficultés dans un article qui soutient la nécessité de la catéchèse antérieurement à la réception du baptême¹⁰⁴. Il observe néanmoins que dans le rite baptismal on n'annonce pas que l'enfant croira plus tard ; on dit pour lui, au présent de l'indicatif : Je crois. On peut confesser la foi de l'Eglise dans la personne de l'enfant, car elle lui est communiquée, il en reçoit le sacrement et il s'y oblige par autrui. « Nul inconvenient ne s'oppose à ce que l'on soit obligé par autrui, en ce qui est nécessaire pour le salut ». D'autre part, le parrain, qui répond pour l'enfant, promet de s'employer à ce que celui-ci accède à la foi personnellement, en temps voulu.

A vrai dire, avec le baptême de l'enfant, nous sommes arrivés à l'extrême limite concevable des engagements actifs par lesquels on s'oblige ; mais nous ne sommes pas sortis réellement de l'hypothèse, car jusque-là il reste vrai que le baptême constitue un engagement actif et personnel par quoi on s'oblige à Dieu dans la foi. Mais la singularité même du cas nous aide à en dégager les lignes essentielles. Que veut dire s'obliger à la foi ? Nous songeons au second versant de l'obligation, à un programme de choses obligatoires qui serait notre loi et où prendrait place, en premier lieu, le devoir

104. Cf. *IIIa*, q. 71, a. 1, c. et ad 3um.

de croire. Or c'est là supposer un assujettissement à Dieu, antérieur à la foi et qui fonderait le devoir de croire. Mais il n'y a pas d'assujettissement à Dieu avant celui de la foi¹⁰⁵. Il faut donc donner au verbe *obligari*, quand nous lisons que le baptisé *ad fidem obligatur*, le sens primitif d'attachement et d'appartenance, comme une adhérence nourricière et vivifiante à Dieu par la foi chrétienne. Et cependant, le croyant s'attache, s'applique, adhère à Dieu par une activité vitale éminemment libre et personnelle, plus intime et plus profonde que tout don, que toute promesse, que tout attachement ultérieurement réalisés. Littéralement : « la foi procure la vie éternelle » ; cet assujettissement, cette appartenance primordiale à Dieu par la foi nous constitue vivants dans le Christ, fécondés par son Esprit, fils engendrés du Père à la vie trinitaire. La notion d'obligation paraît bien faible pour porter ce poids de signification ; mais elle s'enrichit légitimement lorsqu'on la rapproche de cet assujettissement de la foi, car on voit dans quelle direction s'orientent les obligations grandes ou menues qui nous assujettissent moralement : dans le sens d'une volonté de don, de dévotion, de respect, d'appartenance, selon mille liaisons diverses et nuancées qui bien loin de nous paralyser, ou même de nous peser, nous attachent à nos sources, nous posent et nous si-

105. Cf. *Ila IIæ*, q. 16, a. 1, c. et ad 4um.

tuent, nous mettent pour ainsi dire en prise efficace et féconde avec un univers de nature et de grâce où se joue la Sagesse divine et par où nous communions au pain de vie.

Voilà pourquoi saint Thomas a pu dire que dans les choses nécessaires au salut il ne messied pas que l'on soit obligé par le fait d'autrui. Vue réaliste et profondément humaine. L'embryon vit, respire, s'alimente par le souffle, le sang, le cœur d'autrui. Reprenant une magnifique image augustinienne¹⁰⁶, saint Thomas nous dit que si l'enfant n'a pas encore de pieds capables de le porter au baptistère, de cœur pour croire, de langue pour confesser sa foi, d'oreilles pour recevoir la catéchèse et d'intelligence pour entendre la doctrine, il emprunte tout cela à la Mère Eglise, pour croire de sa foi et vivre en elle de sa vie¹⁰⁷.

Par rapport aux emplois précédents du mot, l'obligation entendue comme engagement contractuel comporte un sens nouveau ou, si l'on préfère, la notion première s'étend par analogie de façon à inclure une réalité plus consistante que la pure *habitus* relationnelle. Cette fois, il semble que l'obligation constitue un contenu objectif directement visé et réalisé par les volontés contractantes, au lieu de se limiter à la position de fait résultant du contact d'agents en

106. *Sermones ad populum*, sermo 176, c. 2 (PL, 38, 950).

107. Cf. IIIa, q. 69, a. 6, ad 3um ; q. 71, a. 1, ad 2um.

mouvement. Alors que le créateur, les parents, les supérieurs ou les bienfaiteurs obligent, comme par-dessus le marché, en créant, en engendrant et en élevant, en gouvernant ou en faisant du bien, les contractants semblent poursuivre comme but, comme objet à réaliser, une situation telle que l'un soit obligé ou tenu par l'autre, à moins qu'ils ne conviennent, selon les règles du contrat synallagmatique, d'être en même temps et mutuellement chacun l'obligé de l'autre. Si cette impression se vérifiait, le contenu du contrat, les clauses débattues ou admises implicitement, seraient là pour déterminer et spécifier la figure et les modalités, la structure essentielle, par sa « cause », du contrat. La condition d'obligé se présenterait donc comme l'établissement, la construction de raison, que les volontés contractantes entendent réaliser ; ce serait l'objet même de leur accord.

Toutefois, l'analyse psychologique du contrat ne vérifie pas cette hypothèse. On a beau prêcher la fidélité aux conventions, la religion des contrats, l'usage n'est pas de faire de cette fidélité l'objet même de la convention. On tombe d'accord sur quelque contenu objectif, mais s'il fallait en outre convenir qu'on sera fidèle à l'accord intervenu on s'engagerait dans un curieux *processus in infinitum*, et ce serait d'ailleurs peine perdue, car s'il n'est pas entendu qu'on est obligé par la parole donnée, quelle autre parole pourrait garantir la première ? On

aura beau multiplier les serments et les assurances, la base en sera toujours ruineuse. D'ailleurs lorsqu'ils contractent, les hommes éprouvent-ils le besoin d'exprimer, comme contenu de leur convention, le fait que leur convention les engage ? Nullement et pareil souci ne pourrait qu'inquiéter. Pour la convention vaut ce que nous avons dit de la promesse, qui n'a aucun sens si elle n'oblige pas.

Ce qui fait illusion, peut-être, c'est l'histoire trop fréquente des événements qui font suite au contrat. Pour mille raisons, la situation découlant des conventions n'apparaît plus à l'un des contractants aussi favorable qu'au premier jour ; il en a épuisé d'un coup les avantages et peut-être ne lui reste-t-il plus qu'à en payer le prix. Il lui semble donc, rétrospectivement, que l'unique ou le principal objet de la convention se ramène à ce qui le blesse, à l'obligation de tenir, de persévérer dans cette situation qui est devenue pour lui, apparemment, involontaire. Mais qu'en est-il ? A l'analyse, on distingue assez aisément dans le contrat l'élément rationnel du contenu : on dispose de soi, on s'ordonne ou on ordonne ses activités futures selon un modèle qui peut être considéré comme la loi des parties ; cela ne se fait que volontairement, parce que subjectivement la volonté y incline. On a reconnu les deux coordonnées de l'acte volontaire, selon la distinction de la spécification et de l'exercice. Cependant, la notion

même d'engagement ne se réduit ni à l'une ni à l'autre coordonnée ; pas davantage à la co-existence parallèle de deux mouvements volontaires tombant ensemble sur un même objet spécifique. Ni par son contenu, entendez par le programme d'activités qui est la règle ou la loi, ni par sa réalisation effective en exercice volontaire, la condition des parties contractantes ne mérite d'être considérée comme un engagement au sens formel (reste, bien entendu, la possibilité d'appeler « mes obligations » le contenu matériel, ce à quoi je m'engage, c'est-à-dire l'élément légal de la situation). Mais si le contenu n'est pas révélateur, d'où vient qu'on parle d'engagement ? C'est qu'il y a contrat ou éventuellement quasi-contrat. Or le contrat peut bien se définir objectivement, dans l'ordre de la spécification, par son contenu, le programme à remplir, les obligations nées pour chaque partie du contrat ; et subjectivement, dans l'ordre de l'exercice, par le mouvement réalisateur et efficace des volontés ; mais le contrat dit quelque chose de plus que ce que l'analyse en révèle ; cet acte est aussi un événement, point de rencontre ou de friction, en un mot il met chaque contractant en contact, selon une figure déterminée, avec autrui.

L'étymologie du mot le suggère, qu'on parle de contrat, de convention ou d'engagement. Fût-ce par voie oblique, il est inévitable que l'édifice contractuel soigneusement mis au point par la

technique et la raison des parties, mette celles-ci en contact, en prise réciproque, n'en eussent-elles pas conscience, comme il est inévitable que deux courants suivant une même pente, sans se chercher, se rencontrent. Tant que je me contente d'avoir l'intention, le propos de remplir tel programme d'activités, de suivre telle règle de vie, je ne suis ni obligé ni engagé. Au contraire, dès qu'il y a contrat, promesse par exemple, sans que rien soit changé substantiellement au programme, ni quant à la spécification ni quant à l'exercice, me voilà obligé et engagé. Or qu'y a-t-il de nouveau si ce n'est un *respectus*, une *habitus* de fait, une situation de contact, une rencontre à propos d'un contenu objectivement et subjectivement identique entre ma volonté et celle d'autrui ?

Ainsi le sens nouveau ou élargi que nous pensions attribuer à l'obligation entendue comme engagement contractuel échappe à tout soupçon d'équivocité. Sans doute, juristes et moralistes insistent-ils sur le contenu objectif, en vue de classifications scientifiques ou spécifiques, et sur les conditions subjectives du volontaire, de la capacité, de l'intention ; mais l'idée primitive subsiste et permet seule de dégager le caractère d'obligation reconnu au contrat. Leur langage n'est pas forcément à prendre au pied de la lettre quand ils disent que « les conventions font la loi des parties » ; il est clair qu'ils n'entendent pas ici le mot loi

au sens de règle rationnelle et objective ; si l'on veut comme il convient donner son plein sens à cette formule du Code civil, une convention ne se borne pas à exprimer la loi des parties ; elle constitue un fait, un événement qui modifie la situation respective des parties ; leurs volontés, selon le schéma objectif défini par la formule (c'est l'élément régulateur et légal du contrat) entrent en contact, se conjuguent partiellement, se tiennent et s'appartiennent, chacune tenant et étant tenue ; nous ne dirons pas que la teneur objective de la formule est là pour donner figure précise et certaine à leur prise réciproque ; mais plutôt qu'en ordonnant et en choisissant une formule ou règle rationnelle d'activité qui sera leur loi, les parties contractantes ne peuvent éviter de se rencontrer, de s'engager l'une à l'autre dans un contact confiant, bref de *venire in fidem*¹⁰⁸. C'est ce contact, cette prise confiante et assurée, cette *habitus* peut-être inconsciente et informulée, sans laquelle il n'est plus de commerce contractuel, qui lie et oblige ; autrement les volontés mèneraient deux activités parallèles, identiques par leur structure de spécification et d'exercice, mais incapables de se rejoindre *in solidum* pour constituer un acte juridique tel que chaque volonté y est cause de l'autre.

108. A. PIGANIOL, *Venire in fidem*, dans *Mélanges F. de Visscher*, t. IV (1950), pp. 339-347.

D) OBLIGATION DU PRÉCEPTÉ, DE LA LOI
ET DE LA CONSCIENCE

Beaucoup moins qu'à propos des engagements contractuels, le vocabulaire de l'obligation est relativement fréquent à propos de la loi. Quoi qu'il en soit de cette considération quantitative, nous abordons un terrain familier aux moralistes pour qui, d'emblée, l'obligation est l'effet « propre » de la loi¹⁰⁹. C'est le moment de revenir à la formule du P. Wébert citée précédemment¹¹⁰, relative aux « principes extérieurs » que seraient la loi et la grâce. Voilà en effet un lieu commun qui se transmet de confiance dans l'Ecole et dont l'origine, à n'en pas douter, se trouve dans le prologue de *IaIIæ*, q. 90. Or, veuillez lire posément ce texte, vous constaterez qu'il ne dit rien de tel. Les deux principes extérieurs nommément désignés sont Dieu et le démon. Et comme le rôle du second a été suffisamment étudié à propos de la tentation au cours de la *Ia Pars*, en fait on n'en considérera qu'un dans cette fin de la *IaIIæ*, à savoir Dieu, qui intervient dans la conduite humaine de deux façons : il instruit par la loi et il aide par la grâce. Rien ne permet de supposer que la loi et la grâce soient ici présentées comme des principes extérieurs. Il n'est pas

109. Par exemple B. H. MERKELBACH, *Summa theologiae moralis*, t. I, n. 233.

110. Voir *supra*, p. 12.

impossible qu'à certains égards, certaines lois se présentent ainsi, encore que, du moins à mon avis, l'exacte notion de la loi comme une ordination de raison rende vaine et absurde la question même ; mais au moins pour la grâce, les théologiens qui comme Bañez cherchent à démontrer que la grâce est un principe extérieur déploient leur subtilité en vain et, qui pis est, gratuitement, car saint Thomas ne l'a jamais insinué.

Mais voici qui nous concerne de plus près. On ne reprochera pas au P. Wébert, parlant philosophie, de laisser de côté la considération de la grâce. Mais, si l'argumentation *a contrario* est ici de mise, il donne à entendre que le traité des lois prend place dans la *Iallœ* comme s'il y était appelé par des considérations philosophiques, comme un chapitre de philosophie morale. Il faut reconnaître que les premières questions de ce traité sont philosophiquement si belles et si lumineuses que tout philosophe s'y réfère et les exploite avec profit ; et qu'il s'y traite de considérations morales, il n'est pas possible d'en douter. Toutefois le traité fait corps avec un exposé de la doctrine sacrée qui non seulement ne fait pas figure de philosophie morale, mais n'a pas même le caractère formel d'une théologie morale au sens moderne du mot. Les théologiens moralistes, pour des raisons qui leur sont propres, ont besoin d'un traité des lois qui fournisse une base inébranlable au traité de

la moralité des actes humains, parce que, selon eux, la moralité implique l'obligation et que la loi est principe d'obligation ; on ne parvient pas, selon eux, à expliquer la distinction morale du bien et du mal sans recourir à la loi. Leur position se traduit et en même temps trahit son originalité par rapport au plan de la *Iallæ*, par le besoin qu'ils éprouvent de déplacer le traité des lois pour manifester son antériorité logique sur les traités de l'acte humain, de la vertu et du péché. Alors, oui, nous avons une théologie morale, inspirée et commandée dans sa méthode même par une conception philosophique de la morale. Mais ce n'est plus de la doctrine sacrée et cela ne répond plus aux intentions d'une *Somme de théologie*.

Pour saint Thomas, tout a été suffisamment et solidement traité, en ce qui concerne la moralité de l'acte, de la vertu et du péché, sans autre recours qu'à la règle propre de la moralité qui est la raison humaine. Il n'était pas interdit, à propos de cette règle, d'en scruter l'origine et de la justifier, de signaler qu'elle est règle prochaine et immédiate des actions, parce qu'elle joue en nous le rôle d'une participation active à la loi éternelle. Mais enfin, à part quelques allusions en ce sens, la considération de la raison comme règle adéquate, propre et immédiatement applicable, suffit aux yeux de saint Thomas, qui n'éprouve pas le besoin de pousser sa recherche en moraliste soucieux de fonder une

morale, même théologique, sur des bases qui lui soient propres, en remontant jusqu'à la loi éternelle si c'est nécessaire. L'eût-il fait, car c'était possible, son traité des lois eût été orienté tout autrement et je suis persuadé que les théologiens moralistes l'eussent trouvé davantage à leur goût.

Mais le traité des lois eût fait défaut ailleurs : car nul exposé de la doctrine sacrée ne pouvait éluder certaines considérations historiques que la révélation impose à notre croyance et qui lui sont bien plus essentielles, plus propres, que le fondement de la moralité. C'est un fait révélé que Dieu gouverne l'humanité tout au long de son histoire ; qu'elle est sollicitée entre les influences antagonistes de Dieu et du démon ; que la Rédemption nous arrache à la servitude du démon pour nous mettre au service et dans la société ou cité de Dieu ; que les grandes phases de ce gouvernement providentiel et de cette histoire sainte sont nettement marquées dans la Révélation et qu'elles doivent être reproduites fidèlement dans tous les exposés de doctrine chrétienne. On lira donc toujours, dans ces exposés, qu'il y eut une période où l'humanité pécheresse était sous la loi de nature, puis vint le temps de la loi mosaïque, enfin celui de la loi évangélique, appelée loi nouvelle. Il était inévitable, non pour de hautes raisons de philosophie ou de théologie morale, mais par la nature même de tout exposé de

doctrine sacrée, que saint Thomas, comme tous ses prédécesseurs, sommistes, sentenciers, glossateurs, introduisît dans sa *Somme de théologie* un traité de la loi divine où fussent relatées et commentées ces interventions « extérieures » de Dieu, scandant la marche de l'humanité. Voir dans ce traité, selon un propos de moraliste, la pièce indispensable pour mettre debout un traité de la moralité, cela fait sourire. Mais comme le ridicule ne tue plus, ajoutons lourdement que c'est une erreur, ou la suite d'une erreur touchant la nature de la moralité ; en outre, c'est changer et réduire le sens de la doctrine sacrée en l'amputant de ses perspectives « économiques » liées au gouvernement de fait, nullement prévisible a priori, qu'a suivi la Providence ; enfin et surtout, comme le montre la pratique ordinaire des commentateurs et des manuels, on risque de méconnaître ainsi le sens chrétien de l'ancien testament et la réalité pneumatique de la loi nouvelle, qui consiste essentiellement et au premier chef dans la grâce de l'Esprit-Saint. En fait toute une partie de la doctrine sacrée est tombée en déshérence à la suite de cette erreur de perspective et de principe ; le traité de la grâce, désormais isolé du traité de la loi nouvelle, perd sa sève réaliste pour se consumer en controverses *de auxiliis* au niveau de l'agir et de la liberté, comme si vraiment la grâce n'était qu'un principe extérieur.

Cependant, nous dit le P. Wébert, écho de l'opinion commune, « avec la loi apparaît l'idée d'obligation ». Evidence à nos yeux modernes, au point que même des biblistes hésitent et s'excusent lorsqu'ils acceptent les mots de *loi*, *lex*, *nomos*, pour traduire l'hébreu *Torah* ; ils avouent d'ailleurs qu'il n'est pas question d'imaginer une traduction différente. Au-delà des racines étymologiques souvent discutées et des avatars sémantiques que le mot a connus au cours des siècles, nous devons retrouver le sens chrétien et scripturaire qu'il possède en doctrine sacrée. Il n'est pas douteux que les Septante, de même que les juifs hellénisés qui utilisaient leur version, donnaient sensiblement au mot *nomos* la signification de *Torah* et il faut en dire autant, moyennant d'inévitables fléchissements ou distorsions secondaires, du mot *lex*, dans la Bible latine. N'est-ce pas un fait constant, comme nous pouvons le vérifier aujourd'hui encore dans les variations que connaissent les langues vivantes, que si le mot s'offre à l'usage avec une sémantique héritée de l'étymologie et des emplois antérieurs, il conquiert des nuances nouvelles, voire des sens nouveaux, parfois très éloignés, au fur et à mesure de ses emplois nouveaux. L'exégèse des termes est éclairée et dirigée par le contexte historique et mental du discours.

Or le mot *torah*, à partir d'une racine qui évoque le jet des sorts pour recueillir les oracles

de Jahvé, obtient le sens d'instruction, révélation des desseins de Dieu. Et c'est justement, vous l'avez remarqué, l'idée que suggère saint Thomas quand il ouvre son traité des lois : « Dieu nous instruit par sa loi »¹¹¹. S'agit-il d'instruction spéculative ou pratique ? La question est prématurée ou anachronique. En fait, si l'on consultait Jahvé, à la veille d'une bataille ou pour trancher un litige, cette instruction avait, selon nos vues, un caractère pratique indubitable ; mais la distinction du spéculatif et du pratique, qui nous est si familière, ne s'est pas imposée d'emblée ; elle est le fruit de longues méditations philosophiques. Il en va de même de la distinction du juridique et du moral, du moral et du religieux, etc.

Le grec *Nomos*¹¹², absent des poèmes homériques, apparaît dans le courant du VIII^e siècle av.J.C., au moment où les Hellènes prennent vivement conscience de la notion d'ordre ; il supplante dans la plupart de ses emplois le mot *kosmos* (arrangement, convenance, décence, etc.) et envahit rapidement les domaines religieux, musical, moral, politique. En religion, c'est l'ordre des cérémonies et, concrètement, un rite. En morale, c'est le principe des valeurs reçues socialement et, concrète-

111. *Ia IIæ*, q. 90, prol.

112. Cf. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949.

ment, telle action conforme à cet ordre de valeur. Etymologiquement, le mot était régulièrement formé sur le verbe *nemô*, au sens de distribuer, avec ses variantes attribuer et répartir ; mais au moment où les Septante traduisent la Bible, le mot *Nomos* s'était depuis longtemps spécialisé dans ses différents emplois, sans souvenir conscient de ses origines étymologiques : il désignait la loi écrite en ce qui concerne la cité. Il n'est pas douteux que dans le monde hellénisé juif, puis chrétien, la langue des Septante a pesé sur la signification du vocable ; il en va de *nomos* comme de *diathèkè*, la langue biblique a imposé son sens à la langue commune.

Or que voyons-nous ? Après l'exil et la fin de la prophétie, la Loi reste l'unique voie de communication avec la volonté et les desseins de Dieu ; des spéculations sur la Parole, la Sagesse, la Loi tendent à identifier ces attributs à qui l'on confère une sorte de personnalité. Comme la Sagesse, la Loi est préexistante éternellement en la pensée divine, c'est la pensée divine elle-même en tant qu'elle se communique et se manifeste. Et quel est son contenu ? Les paroles de la loi, certes, mais aussi toute l'Écriture et généralement les mystères divins, la Révélation, tous les biens que Dieu cache en son sein et qu'il a promis aux hommes. Rien d'étonnant si, aux débuts de l'ère chrétienne, en face des Juifs qui se glorifiaient de la Loi, les chrétiens pro-

clamaient que leur loi à eux était Jésus-Christ : la Parole incarnée n'est-elle pas la Sagesse, la Révélation totale et définitive, le résumé et le comble de tous les bienfaits, l'accomplissement de toutes les promesses, la présence de Dieu parmi nous, tous traits caractéristiques de la Loi divine ¹¹³. Non seulement la Loi déborde l'ordre juridique, mais elle ne peut du tout se limiter à l'ordre pratique ou moral. C'est un point que nous reconnaissons difficilement ; et pourtant il suffit de scruter l'emploi scripturaire du mot pour voir qu'il renvoie à n'importe quelle partie de la Révélation. Grégoire de Nysse s'exprime on ne peut plus clairement : « Quand l'Apôtre parle d'une loi spirituelle il entend aussi sous le nom de loi les récits historiques, de sorte que toute l'Écriture inspirée de Dieu soit une loi pour ceux qui la lisent, une loi qui les instruit non seulement par ses préceptes, mais aussi par ses récits historiques, une loi qui procure la connaissance des mystères et une parfaite manière de vivre à ceux qui l'entendent pour leur instruction » ¹¹⁴.

Il convient au moins, sur la foi même du prologue de la q. 90, de se rappeler que ce traité

113. Peut-être de façon moins explicite, « Paul considère Jésus comme la Torah de Dieu, non seulement au sens où ses paroles seraient un *nomos*, mais en tant que lui-même dans sa totalité est une révélation de Dieu et de sa volonté ». W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1962, p. 147 ss. Il y a toute une littérature sur ce sujet.

114. GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Cant. cant.*, præamb. (PG, 44, 757).

a pour objet la loi divine, ou la loi dont Dieu nous instruit. Et de quoi nous instruit-il ? De lui-même, car sa Parole n'est rien d'autre que la plénitude et la réalisation de son Mystère, le résumé et le tout des vouloirs et des complaisances divines¹¹⁵, c'est-à-dire Jésus-Christ, Verbe Incarné, l'Emmanuel. Comme le proclame magnifiquement l'Épître aux Hébreux dans ses premiers mots, toutes les nombreuses et diverses paroles divines qui retentirent au cours des âges et dont toutes ne furent pas couchées par écrit, préparaient et annonçaient l'avènement de cette Parole unique et plénière. Or le Verbe, qui s'identifie avec la Sagesse, la Parole, la Loi¹¹⁶, n'est pas une lettre. Il faut donc que ce traité commence par dégager une notion de loi telle qu'elle puisse convenir sans équivocité à la loi éternelle, à la loi humaine (écrite), à la loi naturelle, à la loi divine ancienne et à la loi nouvelle qui n'est rien d'autre que la grâce, ou le don en nous de Dieu comme Vérité, mais une Vérité qui habite en nous et y joue le rôle

115. « To thelema tou Patros », dit saint HIPPOLYTE DE ROME, *Contra hæresin Noeti cuiusdam*, xiii (PG, 10, 819).

116. Encore HIPPOLYTE : « Le Verbe n'était pas soumis à la Loi, comme le pensent les sycophantes, puisqu'il est lui-même la loi ». *Comm. sur Luc*, c. II, v. 22 (PG, 10, 701-702). Saint Thomas ne repousse pas l'idée, entendue sous le bénéfice de l'appropriation, non seulement dans ses commentaires sur saint Jean où il exploite abondamment la patristique grecque, mais même en *Ia IIæ*, q. 93, a. 4, ad 2um : « Non subditur [Filius Dei] divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quandam appropriationem, ut patet per AUGUSTINUM in libro *De vera religione*, c. 31 ».

de loi animatrice et fécondante, de semence et de règle pour notre croissance spirituelle. Et j'allais oublier la *lex fomitis*, à qui il faudra bien donner une place, faire un sort en ce traité¹¹⁷. Tout cela enfin, conduit selon les perspectives de l'« économie », la loi divine insérée dans l'histoire sainte comme le Verbe de Dieu dans l'humanité, nous contraint de voir dans cette législation l'effet d'une motion divine et d'un gouvernement providentiel parfaitement adaptés et appliqués aux créatures rationnelles : car Dieu a mille manières de mouvoir les êtres en son gouvernement, mais la motion qui convient parfaitement et en propre, quand il s'agit de mouvoir des êtres doués de raison et spécifiés par la raison, c'est la loi, règle de raison¹¹⁸.

Le précepte

Armés de ces principes explicatifs, voyons comment se présentent les textes. Une constatation s'impose d'emblée. Presque toujours, quand le thème de l'obligation accompagne la loi, il s'agit des préceptes de la loi. Mettons d'abord à part 21 passages qui rappellent le brocard bien connu touchant la façon d'obliger des préceptes affirmatifs et des préceptes négatifs ; on sait que les premiers obligent *semper*

117. Cf. *Ia IIæ*, q. 91, a. 6.

118. Ceci ressort du traité de la *Somme théologique*, mais se trouve plus fortement marqué dans le traité parallèle du III *Contra gentiles*.

sed non ad semper, toujours mais non continûment et les seconds obligent *semper et ad semper*, toujours et sans cesse. Rien de plus simple à expliquer, vu que les préceptes affirmatifs commandent de faire certains actes, comme d'honorer ses parents, ce qu'on ne peut pas faire sans interruption, tandis que les préceptes négatifs nous interdisent certains actes, de telle sorte qu'à aucun moment leur application ne doit être suspendue ¹¹⁹.

La notion de précepte ne doit pas surprendre si la loi est une instruction, mais on remarquera que le précepte signale spécialement, parmi les modes d'accès à la connaissance spéculative ou pratique, celle qui nous est communiquée et inculquée par autrui, par un précepteur ou un maître, qui peut être un chef. Et voilà qui va de soi, puisque nous considérons ici Dieu comme un principe extérieur, pour autant qu'il nous gouverne en mettant en nous certaines connaissances. Ainsi, la structure même de la *disciplina* et de la *doctrina* ajoute à l'idée de connaissance celle d'une motion d'autrui qui nous en saisit de l'extérieur, d'où la nécessité d'un contact, d'une liaison de caractère évidemment tout spirituel, mais qui justifie

119. « Præcepta negativa obligant semper et ad semper : nullo enim tempore est furandum et adulterandum ; præcepta autem affirmativa obligant semper, sed non ad semper, sed pro loco et tempore : non enim tenetur homo ut omni tempore honoret parentes sed pro loco et tempore ». *In epist. ad Rom.*, c. xiii, lect. 2.

pleinement le vocabulaire de l'obligation. L'idée de règle, à elle seule, n'implique pas ce rapport d'obligation. Mais si la règle est posée en moi par la motion d'autrui, elle n'est pas seulement une vérité spéculative ou pratique (ce qui suffirait pour être règle de pensée et d'action) ; la connaissance même que j'ai de cette vérité m'oblige au sens propre, je veux dire qu'elle me tient en contact, en prise, en une position de fait qu'on pourrait dire événementielle, car il y a un événement réalisé, une motion exercée (ce qu'une pure règle n'implique pas) et c'est le fait que le maître ou le chef m'atteint et me touche par une motion en me saisissant de cette vérité et de cette règle.

Lorsque le thème du précepte n'est pas exprimé et qu'on parle néanmoins d'obligation à propos de loi, c'est qu'il s'agit clairement, vu le contexte, d'une loi reçue ; ainsi, toute loi humaine, mais aussi la loi divine, fonction du gouvernement divin. La loi naturelle semble faire difficulté, car peut-on dire que nous la recevons d'autrui, qu'elle nous soit promulguée ? En fait, saint Thomas n'a pas hésité, d'autant que les cadres traditionnels de la *sacra doctrina* faisaient place expressément à un régime ou à un âge de l'humanité sous la loi de nature. Cependant, nous voyons bien que les premiers principes de la raison méritent d'être considérés comme une loi ; en effet, alors que les règles secondaires et dérivées sont formulées et dé-

couvertes par nous, au cours et au terme d'une activité de notre raison, les premiers principes nous sont donnés par la nature, c'est-à-dire par le Créateur ; le contact de la Parole de Dieu, en créant l'être rationnel, lui a communiqué une participation de la loi éternelle et, si ce mode de promulgation est unique, il n'en est pas moins conforme à la notion : c'est une application de la mesure ou de la règle à la réalité qui doit être mesurée ou réglée et cette application consiste bien en ce que la règle est portée à la connaissance des intéressés ¹²⁰. Que veut-on de plus ? Dès lors, il est permis de parler d'obligation au sens propre, à propos de la loi naturelle, vu qu'il y a notification de vérité par autrui, donc précepte. On pourrait dire la même chose de la loi nouvelle qui, par son mode de promulgation, est assimilable à la loi naturelle, *indita homini* ¹²¹. Enfin, si variées que soient les acceptions du mot loi, il est bien permis, semble-t-il, d'y voir toujours impliqué, fût-ce par connotation indirecte, le fait qu'elle est donnée, promulguée et reçue ; si bien qu'à propos de toute loi on serait en droit de dire qu'elle oblige, ce qui ne vaudrait pas absolument pour toute règle, du moins au sens propre. Nous verrons en effet bientôt que la règle de la conscience n'oblige que par métaphore, ce qui n'enlève rien à sa force de régulation.

120. Cf. *Ia IIæ*, q. 90, a. 4, c.

121. *Ia IIæ*, q. 106, a. 1, ad 2um.

Ainsi s'éclaire la nature de l'obligation que l'on reconnaît aux préceptes de loi et même aux lois, puisque nous admettons que toute loi est une instruction reçue et se présente donc comme un précepte. Généralement, quand on parle des préceptes de loi, on songe aux articles et aux paragraphes de la loi ; en réalité on veut dire que la loi est une connaissance que le sujet n'a pas lui-même découverte et ne s'est pas lui-même donnée, mais qu'il reçoit d'un maître exerçant sur lui, en cela, la motion caractéristique et dominative qui appartient à un maître.

Il eût d'ailleurs suffi de se reporter aux questions de la *Hallæ* touchant l'obéissance¹²², vertu qui a précisément pour objet le précepte du supérieur, pour se convaincre que l'obéissance n'est pas une vertu indépendante, comme si, d'évidence première et immédiate, le précepte obligeait. L'obéissance repose sur la vertu d'*observantia* qui rectifie nos rapports avec le supérieur à qui d'abord et d'emblée nous sommes obligés, selon le schéma exposé ci-dessus à propos du second groupe de textes. A vrai dire, si l'on ne voyait dans le précepte que l'expression d'une vérité pratique, c'est-à-dire que la règle de conduite qui est précisément son contenu à nous notifié, il ne serait pas question d'obéissance ; on n'obéit pas à une règle, on l'applique. Mais on obéit à des gens, parce qu'on

122. Questions 104 et 105.

leur est obligé, parce que si nous sommes vertueux à leur égard la considération de leur supériorité nous fait vouloir et aimer comme bonne la motion qu'ils exercent sur nous¹²³. Or cette motion, puisqu'elle s'exerce sur des créatures raisonnables, est une motion de raison, précisément un précepte¹²⁴. C'est si vrai que notre obligation, ou notre attitude vertueuse à l'endroit des supérieurs, déborde largement l'exigence du devoir d'obéir ; il y a dans la condition d'obligé à l'égard du chef d'autres convenances plus fondamentales à observer : avant tout les égards, la considération, le respect¹²⁵. On ne devrait pas attendre que le chef émît des préceptes exprès à ce propos, sinon pour des fins d'éducation et de suppléance ; car c'est vraiment renverser l'ordre de raison que de respecter ou de considérer par obéissance, alors qu'il faut obéir par respect, par considération pour la situation du chef à qui nous sommes obligés immédiatement et évidemment par-

123. On peut assurément exécuter les préceptes du supérieur pour mille raisons étrangères à l'*observantia*, par exemple pour des raisons de justice sociale, ou d'amitié, ou de commodité, ou parce qu'on estime personnellement que les vues du supérieur sont sages et prudentes. Mais cela n'est pas obéir au supérieur.

124. L'autorité s'abaisse à utiliser d'autres types de motion, irrationnels, quand elle y est réduite par la puérilité ou la perversité des sujets ; elle ne leur fait pas l'honneur de leur commander, parce qu'ils ne sont ni dignes ni capables d'obéir.

125. De même qu'en matière de gratitude, en considération du bienfait, la reconnaissance précède, prime et fonde la *recompensatio*.

ce qu'il est chef et à qui, entre autres choses, nous obéissons parce que dans son précepte il exerce sur nous sa motion caractéristique de chef.

A raison de l'emprise exercée par le précepteur ou le chef dans la notification du précepte, emprise connotée aussi dans le fait de la promulgation des lois, on peut dire que le précepte et que la loi obligent. L'erreur la plus fréquente est de vouloir introduire cet aspect relatif et événementiel de l'obligation dans la constitution même de la règle de vérité qui est le contenu du précepte et de la loi, comme s'il y avait une catégorie spéciale de vérités pratiques obligatoires (et l'on ose définir ainsi la vérité pratique morale) et d'autres vérités ou règles qui ne seraient pas obligatoires. On confond donc l'ordre de raison, essentiellement impératif, qui définit une règle de conduite, avec le caractère obligatoire qui lui vient du fait qu'elle a été notifiée par un maître exerçant en cela sa motion. L'impératif est tout autre chose que l'obligatoire. Dans l'*imperium* il faut voir le contenu du précepte et de la loi, c'est-à-dire la règle de vérité pratique dictant un certain ordre ou dispositif qui exprime ou mesure la rectitude des actes. On dira que l'*imperium* suppose la motion subjective d'un vouloir antérieur, et même d'un choix arrêté ; mais justement rien ne dit que ce vouloir soit le vouloir d'autrui, d'un maître exerçant sur le sujet une motion

dominatrice, entrant en contact avec la volonté dominée, lui faisant application de cette règle et ainsi l'obligeant. Le vouloir présupposé nécessairement à tout *imperium* est celui qui est impliqué dans l'idée même de pratique, de vérité ou de règle pratique. Si c'est mon vouloir qui presse ma raison, il n'y a pas pour moi de vérité pratique, de règle pratique, d'ordre de raison pratique, donc d'*imperium*, si ma volonté n'y est pas engagée par un exercice réel.

Au contraire, le chef (à qui par définition je suis obligé), même s'il instrumente par les voies rationnelles de l'*imperium* au lieu de m'êtreindre physiquement par la force de son bras, me lie au sens propre.

La confusion vient sans doute de ce qu'il y a deux nécessités que l'on distingue mal. Il y a une nécessité qui caractérise l'ordre impératif de la raison et qui tient toute à la vérité (practico-pratique, au cœur de l'acte singulier) de la règle lorsqu'elle dicte l'ordre à la fin qui constitue la rectitude de l'acte : c'est bien la nécessité hypothétique, *necessitas ex fine*, dont nous avons parlé ci-dessus et qui s'impose à tout agent rationnel qui la perçoit. Et il y a une autre nécessité, au vrai sens étymologique de liaison, enchaînement, en dépendance et au service de la première¹²⁶, qui tient au contact, à l'emprise

126. « Præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicuius finis ». *Ia IIæ*, q. 99, a. 1, c.

exercée par le chef sur le sujet lorsqu'il lui fait application de la règle qu'il a conçue pour lui et qu'il lui notifie. Cette seconde nécessité n'est pas logique ou rationnelle, comme celle d'un discours suivi et continu de raisons qui s'enchaînent ; c'est une position de fait, c'est le fait d'être tenu au contact et dans la main du maître.

Cependant cette situation de fait, puisqu'il s'agit d'un sujet rationnel, est elle-même représentée comme un contenu objectif, comme bonne ou mauvaise et devient objet de jugement et de vouloir. Il y a une différence, aux yeux de la raison droite, entre appartenir à Dieu et appartenir au démon. Ainsi le fait pur et événementiel de l'obligation se revêt d'une qualification morale, intéresse la volonté, fait l'objet d'un choix et entre, comme contenu et objet réglé, dans un ordre rationnel qui aura sa nécessité propre et dans une règle impérative que je pourrai me dicter à moi-même ou qui me sera (pourquoi pas ?) notifiée à son tour par le précepte d'un chef et donc obligatoire. Et ainsi de suite. Mais en fin de compte, nous le verrons à propos de la conscience, il y a dans l'action même une application ultime de la règle immédiate, et un *imperium* ultime, qui ne relèvent que de l'agent et où l'impératif ne sera, en même temps, obligatoire que par métaphore. C'est l'obligation de conscience.

La loi

La question 90 de la *Iallæ* est évidemment le lieu par excellence à consulter sur la définition de la loi. On sait qu'elle comporte quatre articles, dont les trois premiers considèrent la loi dans son essence et le quatrième concerne la promulgation. Il est remarquable que le mot obligation, à une exception près, est absent des trois premiers articles, tandis qu'il revient cinq fois dans l'article 4, à un moment où la définition essentielle de la loi est déjà acquise. On devait s'y attendre, l'obligation se trouve toute du côté de l'application, de l'imposition de la loi aux êtres qu'elle doit régler : or tel est précisément le rôle de la promulgation.

Mais comme l'obligation est nommée dans l'article premier, il y a lieu de jeter un coup d'œil sur ce texte. En voici le début : « La loi est une règle et une mesure des actes, par quoi on est amené à agir ou retenu d'agir ; de là son nom de loi, qui vient de *liar*, parce qu'elle oblige à agir. Or la règle et la mesure des actes humains est la raison, principe premier des actes humains comme il a été expliqué précédemment, car il appartient à la raison d'ordonner à la fin qui est principe premier dans l'agir... » Le lecteur moderne, sensibilisé à l'idée d'obligation morale, est presque invinciblement porté à mettre l'accent sur le passage que nous avons souligné : la loi oblige à agir. En fait, il fausse légèrement

la perspective du texte. Essayons en effet d'interpréter celui-ci en dégagant la suite exacte des idées. Saint Thomas entend montrer que la loi est affaire de raison (et l'*ad 2um* détaille non sans complaisance cette réalité qui n'est pas un acte comme l'*intelligere* ou le *ratiocinari*, mais un produit, une œuvre de la raison, ce qui est établi, constitué, par l'activité rationnelle et qui en résulte et qui peut être fixé par écrit et durer indéfiniment, comme une formule, une proposition, une définition, un argument ou un syllogisme). Pour démontrer sa thèse, l'auteur part de l'idée que la loi est une règle ou mesure des actes humains. On dirait que ce point de départ est admis, sans discussion, par tout le monde, autrement dit que tout le monde donne spontanément ce sens au mot loi ; c'est ici qu'intervient, comme signe de cette opinion commune et vulgaire, un recours à l'étymologie, celle-ci étant considérée comme une clé propre à éclairer l'usage de la langue. Comment cet argument s'insère-t-il dans la trame du raisonnement ? Il y a deux interprétations.

Selon la première, l'idée de *ligatio* jouerait le rôle de moyen terme, de chaînon requis à la *consequentia* du raisonnement qui s'articulerait ainsi :

La loi est règle des actes humains pour amener à agir ou retenir d'agir ; en effet, loi vient de *li*, car la loi oblige à agir ; or la règle des actes humains est la raison, etc.

Ainsi scandée, la démarche est manifestement illogique ; on ne voit pas du tout ce qu'apporte à l'argument l'idée de lier. Au contraire tout devient limpide et nerveux si l'on voit dans l'incidente *dicitur enim lex a ligando quia obligat ad agendum* un argument *ad hominem*, faisant appel à l'usage universel, non pour prouver (car l'argument étymologique n'en est pas un et d'ailleurs, dès l'article 4, *ad 3um*, on invoquera une autre étymologie : *a legendo*), mais pour manifester l'accord unanime, à savoir que la loi est une règle pour les actes humains. La suite de l'argument est alors celle-ci (je me permettrai une très légère paraphrase, pour en mieux souligner la trame) :

La loi est règle des actes humains, pour amener à agir ou retenir d'agir (en effet, si on lui donne ce nom de loi, qui vient de lier, c'est parce qu'elle oblige à agir).

Or la règle des actes humains est la raison, etc.

Ce n'est pas que je sois allergique à l'idée d'obligation et que je prétende l'expulser de ce texte ; elle y est nommément et elle s'y trouve encore sous les mots : *inducitur ad agendum vel ab agendo retrahitur*, qui désignent précisément l'emprise, la motion exercée sur le sujet ; nous l'avons dit, l'applicabilité est un propre de la règle, c'est-à-dire que la loi doit obtenir l'efficacité d'obliger¹²⁷, mais elle l'obtient dans un évé-

127. « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus qui secundum eam regulari debent ». *Ia IIæ*, q. 90, a. 4, c. On remarquera le verbe *obtainet* : ce n'est pas *habeat* ; la loi ne possède pas

nement, quand elle est appliquée aux hommes qui doivent être réglés par elle. Or il est clair que l'application de la règle revient à l'idée d'emprise, de contact, qui n'est rien d'autre, pour une loi, que la promulgation. Certes, on n'épuise pas l'applicabilité d'une loi lorsqu'on la promulgue, car une fois le sujet muni de cette règle de conduite par la promulgation qui la lui a notifiée, il lui reste à appliquer cette règle dans son action ; mais cette fois il s'agit d'une application commune à toute règle, lorsque l'agent s'en sert pour mesurer et diriger son action. L'application qui est propre à la loi se caractérise par le fait qu'elle est appliquée non par l'agent, mais à l'agent dans une motion qui le touche et l'oblige au sens propre, puisqu'elle lui est appliquée par autrui. C'est pourquoi j'hésiterais à qualifier de subjective la motion qui oblige, car l'usage s'est établi, au moins depuis Jean de Saint-Thomas, d'appeler subjective la motion dans l'ordre de l'exercice ; or toute application de règle, toute mise en œuvre réalisatrice est de cet ordre, fût-ce l'application de la règle par l'agent dirigeant sa propre activité ; à ce niveau de généralité l'obligation peut n'être que métaphorique ; mais s'il y a deux agents

dans sa structure essentielle d'être appliquée, d'exercer cette énergie d'obliger qui lui est propre. Il faut une motion gouvernementale d'application, la promulgation. Il n'est pas dit que l'application appartient au constitutif essentiel de la loi ; mais elle est faite pour être appliquée et c'est le propre de la loi comme celui de l'embrayage est d'être mis en prise.

dont l'un, « appartenant » à l'autre, lui est obligé, la motion exercée par l'agent dominant sur l'agent dominé lorsqu'il le saisit d'une règle de conduite mérite d'être appelée au sens propre obligatoire. On pourrait donc qualifier cette motion d'intersubjective, si l'on tient à une épithète.

Ici pourraient être cités les textes intéressant l'obligation de la loi quant à ceux que la promulgation n'a pas touchés ou qu'elle ne concerne pas ; il s'agit, d'un point de vue très abstrait, des problèmes groupés sous la rubrique : compétence de la loi *ratione personæ* ; et également des problèmes posés par la date de l'entrée en vigueur et celle de l'abrogation de la loi ; on trouvera de ces textes déjà dans les réponses *ad 2um* et *ad 3um* de l'article sur la promulgation¹²⁸, ensuite à propos de la loi ancienne quand on s'interroge sur le moment où elle a cessé d'obliger, enfin ne s'agit-il pas exactement de ce problème, à propos des préceptes affirmatifs, lorsqu'on dit qu'ils n'obligent pas *ad semper*, mais *pro loco et tempore* ?

Toutefois, reconnaissons qu'en maints endroits, on discute la vigueur d'obligation de la loi d'un tout autre point de vue, en prenant en considération son contenu même. En effet,

128. *Ia IIæ*, q. 90, a. 4.

l'obligation de la loi revenant à l'application d'une règle, on dira volontiers, sans plus d'explication que telle loi n'oblige pas, parce que ce n'est pas une vraie règle, donc pas une vraie loi, encore que la formule en ait été promulguée et peut-être l'exécution poursuivie par voie d'autorité. Ce langage est-il admissible ? Peut-on dire, en bonne logique, qu'une loi n'oblige pas, lorsqu'il n'y a pas de loi, que le bâton ne m'atteint pas lorsqu'il n'y a pas de bâton ? Il est certain que ce langage n'est pas très satisfaisant, mais ce serait ergoter et jouer les puristes que de s'en offusquer. Concrètement, pour l'usager, en face d'un précepte légal, sous la motion très réelle qu'il subit, l'enjeu est identique, qu'il s'agisse d'une règle fautive qui est promulguée et qui n'oblige pas parce qu'elle est fautive ou d'une règle vraie qui n'a pas encore été promulguée et dont par conséquent le sujet n'est pas saisi. Théoriquement, c'est dans ce second cas qu'il existe (mais dans la pensée du législateur seulement) une loi, entendez une règle d'action pour les sujets, qui n'oblige pas ceux-ci et c'est justement le cas où le sujet n'aura pas le sentiment d'une loi démunie de force obligatoire puisqu'il ignorera l'existence de la règle légale. Au contraire, dans le premier cas, l'idée d'obligation s'affirme vigoureusement, puisqu'il y a motion, promulgation, application d'une formule

légale ; le fait que cette règle soit fausse donne lieu à deux interprétations, l'une théorique, l'autre psychologique. Théoriquement, si la règle de conduite est fausse, c'est-à-dire si la loi est injuste, il s'ensuit qu'elle n'émane pas de l'autorité légitime ; non pas que le prince soit déchu de son autorité légitime s'il lui arrive de légiférer injustement, mais la motion qu'il exerce dans ce cas n'est pas fondée légitimement, car en émettant une règle injuste, il n'exerce pas son autorité légitime ; cette motion n'oblige pas, parce que, à cet égard du moins, il n'est pas chef et le sujet n'est pas sujet ; le sujet ne lui appartient pas, ne lui est pas obligé sous ce rapport ; il n'y a donc pas de vraie loi, parce que cesse l'appartenance, l'obligation du sujet au chef et que les affirmations de celui-ci n'ont pas valeur de règle pour celui-là. Psychologiquement, si nous nous mettons dans la peau du sujet, il y a une loi, il y a une motion du prince sur lui, il y a donc une obligation, mais on oppose une exception à cette obligation, exception fondée sur l'injustice intrinsèque de la règle légale ; le sujet a le sentiment dans un premier temps d'être lié, par tout l'appareil extérieur qui accompagne les lois, bonnes ou mauvaises, et dans un second temps d'échapper à cette obligation. Où l'on voit que la motion du chef dans la promulgation a tout ce qu'il faut pour susciter l'idée d'obligation dans le sujet, ce qui est exactement notre thèse. En un mot, sont

obligés ceux qui sont touchés par la loi, concernés ¹²⁹.

La conscience

L'étude de la conscience est faite dans la *la pars*, mais aucune fiche de ma collection n'y renvoie, car il n'y est pas question d'obligation. En fait il y a un seul texte qui unit expressément obligation et conscience, c'est celui de *IaIIæ*, 19, 5, où l'obligation est désignée cinq fois (six fois avec l'annonce de l'article au prologue). Il faut d'ailleurs remarquer que dans le prologue de la question 19, on se demande si la raison errante oblige et c'est le *sed contra*, faisant écho à une longue lignée de commentaires sur *Rom.*, xiv, 23 (*Omne quod non est ex fide peccatum est*) qui introduit la notion d'obligation de conscience. Et dès le début du corps de l'article, saint Thomas semble se hâter de traduire dans son langage ce vocabulaire traditionnel : « C'est la même chose de se demander si le vouloir s'é-

129. Nombreux sont les textes qui entendent ainsi l'obligation de la loi, au sens de validité ou applicabilité. Par exemple *IIIa*, q. 37, a. 4, ad 2um : Marie n'était pas obligée par le précepte légal de la purification, car cette loi ne la concernait pas ; elle s'y soumit *voluntarie*. Et encore *IIIa*, q. 66, a. 2, arg. 2 et ad 2um : le baptême, dit l'objectant, n'a pu être institué avant la Passion du Christ car, le baptême étant de nécessité, les hommes eussent été obligés de le recevoir dès le moment de son institution, ce qui est faux. La réponse est que l'obligation naît au moment où le précepte commence à courir, à valoir, à obliger.

cartant d'une raison erronée est mauvais, ou de se demander si la conscience errante oblige ». La réponse est très connue, mais on fera bien de remarquer le style du second argument ; en effet, à partir d'un texte de saint Augustin¹³⁰, le second objectant compare la raison errante à une autorité subalterne dont le précepte irait à l'encontre de celui d'une autorité supérieure ; il n'obligerait pas. Dans cette situation dramatique, évidemment métaphorique, il est normal qu'on parle d'obligation. Comparez à ce langage le style original de saint Thomas¹³¹ lorsque, dans un contexte d'ailleurs tout différent et inattendu, il nous dit pourquoi il n'est permis à personne de pécher : *parce que tout homme possède une raison et une obligation à la loi de Dieu, auxquelles le péché est contraire*. On sent tout ce que comporte pour l'homme cette obligation à la loi de Dieu ; ce n'est rien de moins qu'une communication spirituelle, une appartenance d'esprit à esprit, le contact intime de la loi divine tenant sous sa lumière l'esprit humain. La conscience n'est pas nommée, et pourtant c'est bien d'elle qu'il s'agit.

Mais le lieu qui doit nous retenir se trouve dans la célèbre question XVII *De veritate*, notamment l'article 3 : *Utrum conscientia liget*¹³².

130. *Sermones ad populum, sermo 52, c. 8 (PL, 38, 421)*.

131. *Ila Ilæ, q. 187, a. 1, c.*

132. L'article 2 demande si la conscience peut se tromper ; l'article 4, si la conscience erronée oblige.

De fait, en tout l'article il ne serait question que de lier, jamais d'obliger, si l'*ad 2um* n'instituait une comparaison entre le précepte et le conseil, thème classique où il était impossible, vu le poids des habitudes et des associations du langage, de ne pas parler d'obligation. Le mot lier a une valeur métaphorique plus franche, moins usée que celle du mot obliger. Tout le corps de l'article analyse avec une précision et une fermeté merveilleuse ce fait de liaison, de ligature, ou d'obligation qu'on attribue à la conscience par métaphore.

« Etre lié, au sens propre, c'est être nécessité à demeurer au lieu où on est attaché et être privé du pouvoir de s'en aller ailleurs ; il s'en suit qu'il n'y a pas place pour une *ligatio* lorsque les choses trouvent en elles-mêmes leur nécessité ; on ne peut pas dire que le feu est obligé (*ligatus*) de s'élever, quoique ce soit pour lui une nécessité ; mais il y a place pour une *ligatio* uniquement dans celles des choses nécessaires dont la nécessité leur est imposée par un autre (*ab alio*) ».

« Or il y a une double nécessité que peut imposer l'action d'autrui. Une nécessité de coaction : par elle on est du tout¹³³, et absolument nécessité de faire ce à quoi on est déterminé par l'action de l'agent (autrement, on ne devrait

133. Il faut lire *omnino* au lieu de *omnis*.

pas parler de coaction mais d'induction). L'autre nécessité est conditionnée, étant supposée une fin ; ainsi est-on dans la nécessité, à défaut de faire quelque chose, d'être privé de récompense. Or la première sorte de nécessité, de coaction, ne se présente pas dans les mouvements volontaires, la volonté étant par nature libre de coaction ; elle n'a lieu que dans les mouvements corporels. La seconde sorte de nécessité peut être imposée à la volonté, ainsi sera-t-il nécessaire de faire tel choix si l'on doit obtenir tel bien ou éviter tel mal... »

« Or, de même que la nécessité de coaction est imposée aux corps par une action, de même c'est par une action que la nécessité conditionnée est imposée à la volonté. L'action qui meut la volonté est l'*imperium* de celui qui régit et gouverne. Et l'*imperium* de celui qui gouverne lie aussi dans l'ordre du volontaire, selon le type de ligature qui peut se rencontrer dans cet ordre, de la même façon qu'une action corporelle lie les choses corporelles d'une nécessité de coaction. Or l'action d'un agent corporel n'introduit jamais de nécessité en quoi que ce soit, sinon par le contact de coaction qu'il a lui-même avec la chose en question. Par suite, nul non plus n'est lié par l'*imperium* d'un roi ou d'un maître, à moins que le commandement ne touche celui qui est commandé ; or il le touche par la connaissance. Nul n'est donc lié par un précepte que moyennant la connaissance de ce pré-

cepte et par conséquent celui qui n'est pas capable de connaissance n'est pas lié par un précepte ; pas davantage, celui qui ignore le précepte de Dieu n'est tenu d'accomplir ce précepte, à moins qu'il ne soit tenu de connaître le précepte. Mais s'il n'est pas tenu de connaître le précepte et s'il ne le connaît pas, il n'est d'aucune manière lié du fait du précepte (*ex præcepto*). De même que dans le monde des corps, l'agent corporel n'agit que par contact, de même dans l'ordre spirituel le précepte ne lie que par la connaissance. Et comme c'est par la même énergie que le contact agit et que la force de l'agent agit, le contact n'agissant que par la force de l'agent et la force de l'agent que moyennant le contact, c'est aussi par la même énergie que le précepte lie et que la connaissance lie¹³⁴, le précepte ne liant que par la force de la connaissance et la connaissance que par la force du précepte. Et comme la conscience n'est rien d'autre que l'application d'une connaissance à l'acte, il est établi que c'est en vertu du précepte divin que la conscience est dite lier ».

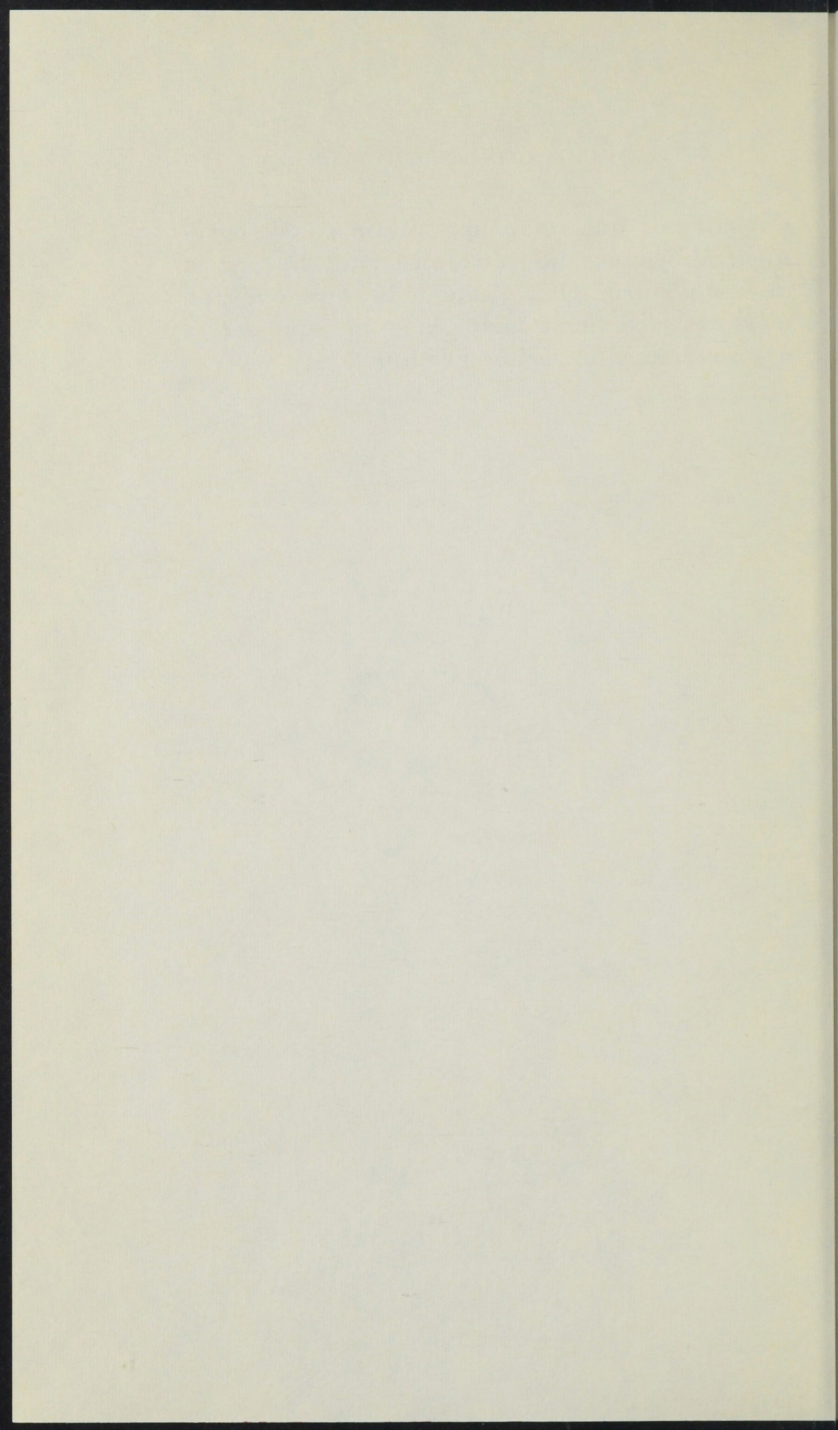
On le voit, la conscience n'est pas une règle, mais un acte, l'acte qui consiste à appliquer dans le détail singulier et concret les connaissances qui sont propres à le qualifier et à le diriger. Ces connaissances, ce sont les vérités

134. Lire ici *scientia* au lieu de *conscientia*. Cf. Dom. O. LOTTIN, *Revue néoscholastique de philosophie*, XXIV (1922), p. 415, note 2 et XXV (1923), p. 20, note 1.

pratiques, d'où qu'elles viennent, qu'on les ait découvertes ou qu'on les ait reçues par précepte ou par promulgation de loi. Saint Thomas, dans l'article que nous avons traduit, ne précise pas ce point et tout donne à penser qu'il met la conscience simplement en face de Dieu. On peut dire, nous le savons, que toutes les vérités pratiques nous sont en quelque sorte promulguées par Dieu, au moins en principe, dans la loi naturelle. On peut ajouter que toute représentation de bonté, sinon *in voluto*, du moins *in ratione volendi*, c'est-à-dire sous sa raison d'amabilité et de bonté morale, permet à notre volonté de se conformer à la volonté divine¹³⁵. Mais on aurait tort de considérer la conscience comme une sorte de promulgation, ou, selon l'image traditionnelle, comme le héraut de Dieu. La conscience est notre acte, l'acte par lequel, toutes lois étant promulguées et connues, toutes les vérités pratiques raisonnablement accessibles à l'agent sont mises en œuvre et appliquées à son acte. Que le glissement soit facile, nous le concédons, mais il nous semble qu'on passe de l'analogie à la métaphore quand on fait de la conscience une règle, aussi concrète et singulière qu'on voudra ; elle est l'application de toutes les règles propres au cas. Où l'on voit que si l'obligation s'interprète à la manière d'un contact, d'une application de connaissance, il ne

135. Cf. *Ia IIæ*, q. 19, a. 9 et 10.

s'ensuit pas que toute application soit proprement obligatoire, je veux dire nous lie par la motion d'autrui. Dans l'acte de la conscience, on n'est pas saisi, on se saisit, on se fait application à soi-même, des vérités pratiques.



CONCLUSION

Ainsi tout au long de cette enquête, sous une forme ou sous une autre, le vocabulaire de l'obligation, tel qu'il est mis en œuvre par saint Thomas dans la *Somme de théologie*, nous renvoie à une notion généralement peu étudiée, celle d'application. La notion est maintes fois signalée, à propos de choses et d'autres, notamment dans l'analyse de l'acte humain, quand on étudie les motions réciproques de l'intelligence et de la volonté ; par exemple, à propos de l'*usus*¹³⁶ il est dit que cet acte consiste dans l'application d'une chose à son opération, comme l'usage du cheval ou du bâton est l'équitation ou la bastonnade. Cela semble assez simplet et on conçoit que de graves théologiens ne s'y intéressent guère. Mais en réalité c'est un aspect de l'agir humain qui n'est identifiable exactement ni à la spécification ni à l'exercice et dont cependant il y a lieu de tenir compte. C'est, en un mot, à propos des mouvements volontaires que l'on analyse physiquement pour ainsi dire en termes de spécification et d'exercice, considérer une réalité fugitive, du type de la relation, ou mieux de la situation relative, de la présence, du contact.

136. Cf. *Ia IIæ*, q. 16, a. 1.

Du reste il y a un cas où la *Ia IIæ* donne son nom à l'une des manifestations de cette réalité fugitive ; c'est dans le traité de la béatitude¹³⁷, à propos de la *comprehensio*, ou saisie qui caractérise les bienheureux, *comprehensores*, par opposition aux *viatores* d'ici-bas. De part et d'autre il y a une certaine connaissance et un certain amour du bien divin ; mais leur situation respective à l'égard de cet objet est différente, leur *habitus realis*, leur position de fait. Chez le *comprehensor*, c'est la présence de la fin saisie ; chez le *viator* c'est la position d'attente ou plutôt d'espérance, c'est-à-dire de distance, mais d'une distance en bonne voie d'être franchie.

Or, pour saint Thomas, c'est précisément par la vision que l'homme est mis en possession de sa béatitude ; la saisie en tant qu'elle nous fait toucher le but n'est pas un acte différent de la vision ; c'est le même acte considéré précisément sous l'aspect de l'immédiateté qu'il établit, du contact, de la présence à l'objet. C'est en voyant que le regard se pose, saisit.

Cette considération est-elle propre au cas de la béatitude ? Nullement. Sans doute l'*habitus realis* ne prend-elle pas toujours la forme d'une *comprehensio*, mais tout acte, dès qu'il est posé dans l'existence, est situé et nous situe dans le

137. Cf. *Ia IIæ*, q. 4, a. 3.

réseau universel des existants. On sait que la dernière question du traité des actes humains ¹³⁸ étudie quelques propriétés qui s'attachent à l'acte selon qu'il est bon ou mauvais ; l'acte bon est intrinsèquement constitué dans la rectitude pour autant que, conforme à sa règle, il est ordonné à la fin ultime ; il est en outre louable dans la mesure où il est imputable à la volonté ; il constitue enfin un *meritum* pour autant qu'il appelle récompense. En sens contraire, l'acte mauvais sera respectivement désigné comme un péché, comme une coulpe, ou comme un *demeritum*. Le troisième caractère (*meritum* et *demeritum*) s'explique par le fait que, membres d'une société, nous en faisons partie ¹³⁹ ; n'est-ce pas l'idée d'appartenance que nous avons souvent relevée et qui implique celle d'obligation ? Nous ne pouvons agir sans ébranler l'univers, sans soulever des remous et provoquer des réponses. Si l'on parle de mérite ou de démerite auprès de Dieu, cette appartenance est totale ; agir bien, s'orienter comme il faut vers la fin ultime, n'est-ce pas prendre position à l'égard de Dieu, selon une forme éminente d'*observantia* ? Pécher, n'est-ce pas offenser Dieu en lui refusant sa prérogative de fin ultime ? D'autre part, n'est-ce pas lui qui conçoit et qui gouverne l'ordre universel et ne lui appartient-il pas, s'il

138. Cf. *Ia IIæ*, q. 21.

139. Cf. *Ibid.*, a. 3.

a soin de son domaine, d'appuyer ce qui favorise, de réprimer ce qui contrarie l'ordre de sa sagesse ? En un mot, « tout ce qu'est l'homme, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il a doit être ordonné à Dieu » ¹⁴⁰.

Dans cette perspective, on songe à une morale toute religieuse, fondée sur ces rapports d'appartenance et d'obligation, une morale comme celle que Mlle S. Vanni-Rovighi propose d'établir sur le principe *Deus est Dominus* ¹⁴¹. Ce serait une morale parfaite dans les limites de la religion et saint Thomas l'accepte à ce niveau des relations avec Dieu. Mais ce niveau ne saurait fournir l'ultime raison de la bonté et de la malice, car pour reconnaître et agréer notre appartenance et notre obligation à Dieu, il faut que nous existions, maîtres de richesses positives que nous partageons avec Dieu, dans lesquelles nous communions avec Dieu et qui sont ontologiquement antérieures à notre dépendance. Nous ne serions pas suspendus à Dieu si Dieu, par la création, ne nous avait donné notre poids, une plénitude d'être déjà revêtue d'ordre et de sens. Nulle loi n'aurait lieu de diriger nos actions si notre être n'était déjà, d'entrée de jeu,

140. *Ibid.*, a. 4, ad 3um.

141. *Thomistica morum principia*, dans *Communicationes V Congressus thomistici internationalis*, t. I, Romæ, 1960, pp. 204-209.

orienté vers une fin ¹⁴². Avant de concevoir le bien sous sa raison de dû (ce qui concerne proprement la justice et les rapports avec autrui), sous cette raison spéciale qu'il est requis par la loi divine ou humaine, il faut concevoir le bien sous sa raison de bien, qui est déjà un dû au sens large, en ce sens que son absence serait une privation d'être. Ainsi, à ce bien dû selon le vœu d'une nature se rattache (*consequitur*) le bien dû par injonction de la loi ou par rapport à autrui et qui est le bien comme obligatoire ; de même au péché, considéré comme acte privé de la rectitude qui constitue la bonté propre d'un acte orienté dûment vers sa fin, se rattache le désordre spécial de la *prævaricatio* ¹⁴³. On le

142. « Lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo : non enim quilibet actus cuilibet fini proportionatus est... et ideo directio fidei, quæ ostendit finem, præcedit directionem legis, quæ docet actum ; et ita etiam præcedit directionem iustitiæ, quæ per modum inclinationis rectitudinem actus facit, quam lex ostendit ». *In II Sent.*, d. 41, q. 1, a. 1, ad 4um. Voir aussi le corps de cet article, sur l'idée de rectitude.

143. « ...id agente scientia mandati, ut peccatum operetur in homine omnem concupiscentiam, cumulo prævaricationis adiecto ». SAINT AUGUSTIN, *Enchiridion*, 118. Inspiré sans doute par saint Augustin, PIERRE DE TARENTEISE dans ses *Postillæ* sur *Romains*, vii, 8-12, expose quatre raisons pour lesquelles le péché est dit augmenté par la loi. Voici la quatrième : « Quarta, quia simplici peccato prævaricatio additur ; prævaricatio enim proprie est transgressio legis scriptæ ». Cf. *Beatus Innocentius V*, Rome, 1943, p. 399. Et saint Thomas commentant le même passage (*In Rom.*, vii, lect. 2, n. 554) écrit : « Peccatum operatum est mortem per bonum. Et hoc 'supra modum', vel quia accessit reatus prævaricationis, vel quia crevit concupiscentia peccati ».

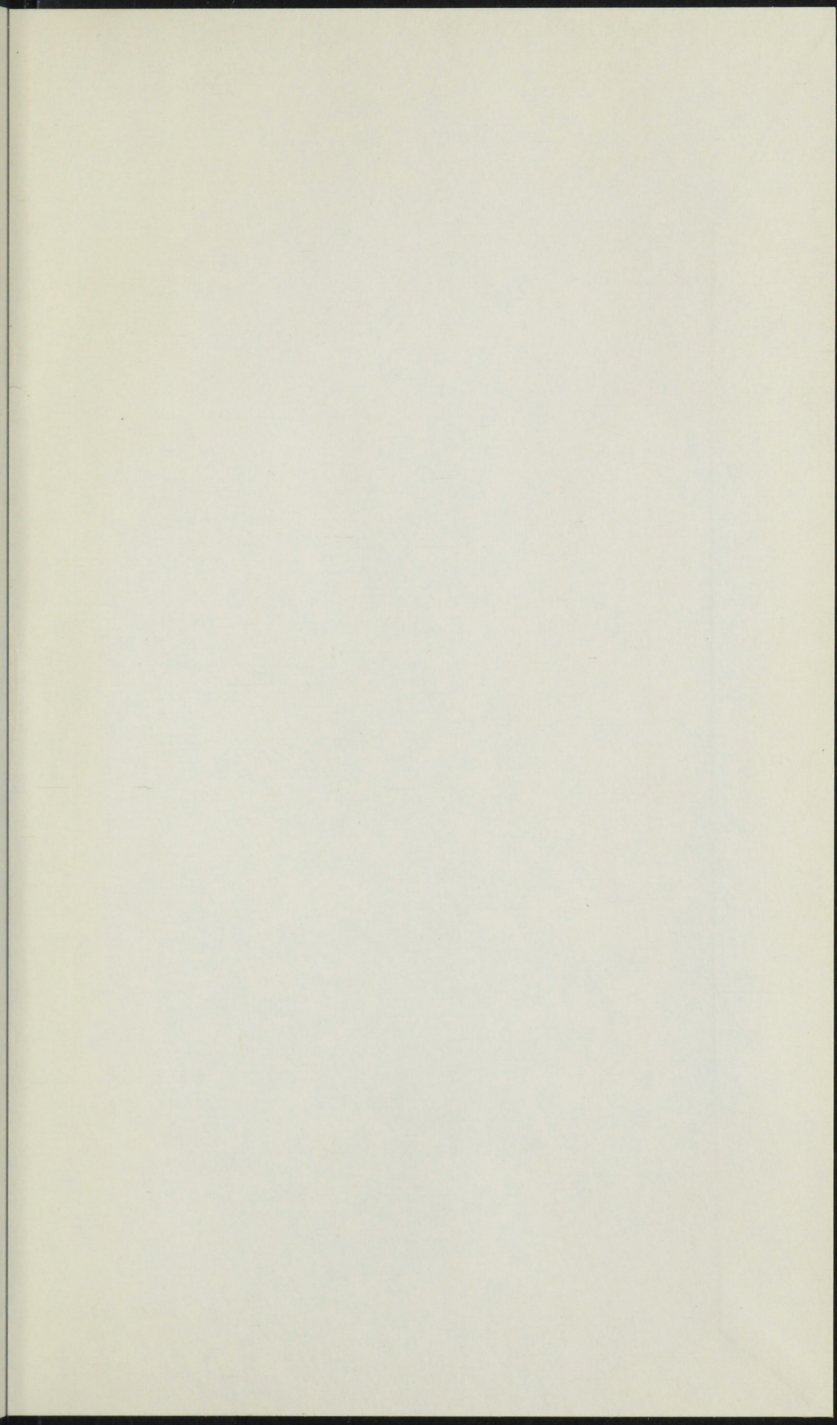
voit, une morale de l'obligation, même vécue sous sa forme la plus parfaite qui est la morale sous l'empire de la religion ou la sainteté, suppose toujours, si on veut l'expliquer, une morale du bien dû selon l'ordre d'une nature.

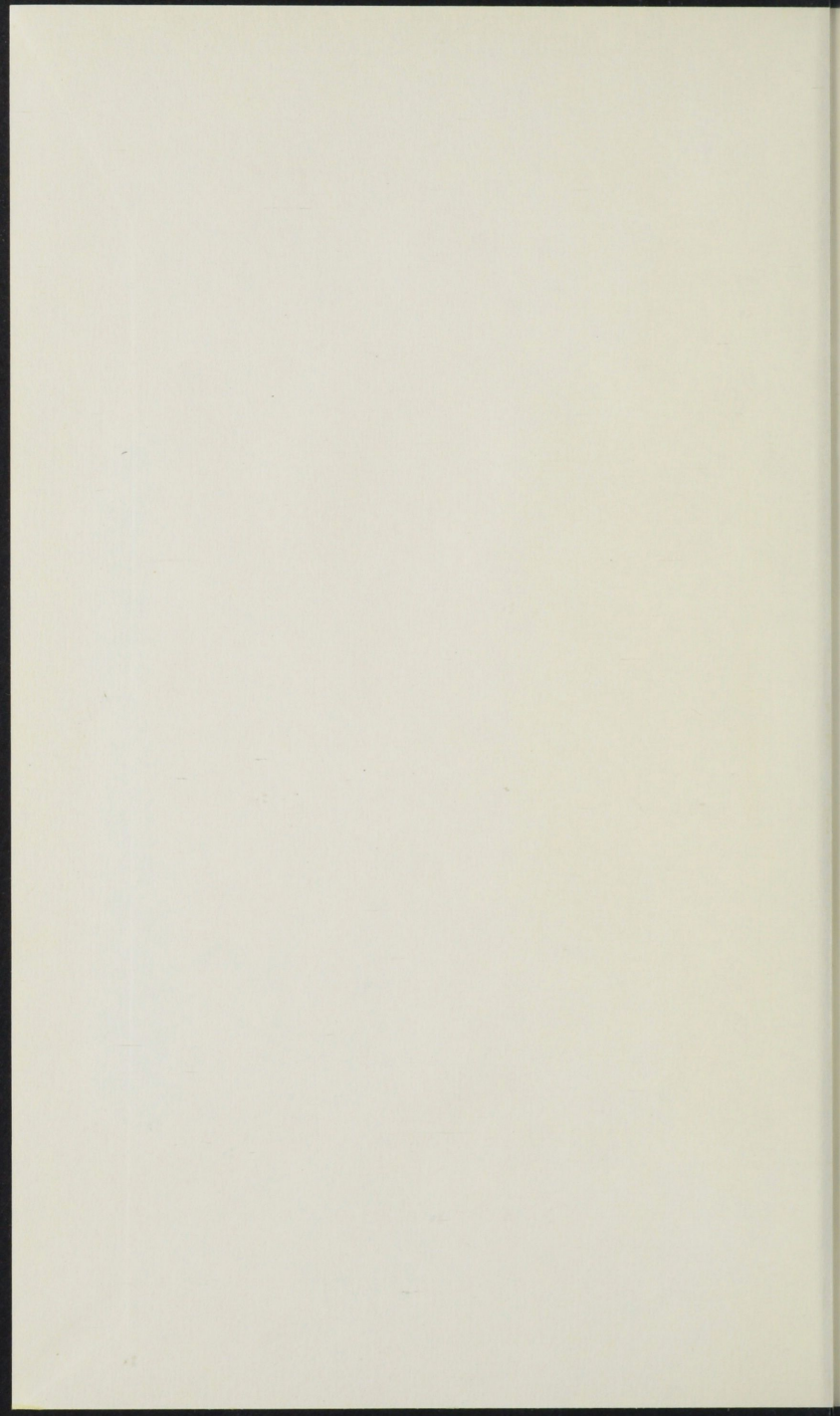
TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
Introduction	9
I. L'absolu en morale	15
II. L'obligation en morale	35
A) Sens étymologique	38
B) Obligation envers l'excellence	48
C) Obligation contractuelle	65
D) Obligation du précepte, de la loi, de la conscience	87
Le précepte	97
La loi	106
La conscience	113
Conclusion	121

IMPRIMÉ À L'ŒUVRE DE PRESSE DOMINICAINE
NOTRE-DAME DE GRÂCE, MONTRÉAL, P. Q.







BIBLIOTHÈQUES-UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



3 1225 03934716 2