

La théorie scotiste de l'acte indifférent et sa critique par Cajetan

Leo J. Elders s.v.d

(v. *Regnum Hominis et Regnum Dei*, Acta quarti congressus Scotistici internationalis, Roma 1978, pp. 207-214)

Thomas de Vio obtint en 1494, en jeune théologien, la chaire de métaphysique thomiste à l'université de Padoue et se voyait confronté avec la doctrine de Scot, enseignée par son collègue, le célèbre Franciscain Antoine Trombeta. Il n'est donc pas étonnant que Cajetan discute souvent les positions de Scot et qu'il élabore ses traités dans une confrontation presque interrompue avec la pensée du grand Maître de l'ordre franciscain.

La présence de Scot dans l'œuvre de Cajetan est en effet massive. Une première confrontation avec les idées-clef de Scot a eu lieu lors de la rédaction du commentaire sur le *De ente et essentia* en 1495. L'étude du problème de l'être, le premier connu de l'intellect, et de celui de la distinction réelle entre l'essence et l'être, fournit Cajetan l'occasion d'examiner de près les solutions que Scot avait données à ces questions. Une sorte de dialogue commence entre Scot et Cajetan, qui ne sera interrompu qu'avec la fin de l'activité scientifique de celui-ci.

Dans le célèbre commentaire de Cajetan sur la *Somme théologique* c'est Scot qui, après Aristote, est le plus cité. Le commentaire donne, en effet, plus de 400 références aux œuvres de Scot. Pour faire ressortir mieux l'ampleur de cette présence de Scot, signalons que dans le commentaire sur la *Somme*, Il n'y a que dix citations d'Albert le Grand et cinq références aux traités de saint Bonaventure. De ces quelque 400 références à Scot, plus de 80% renvoient au *Commentaire sur les Sentences*. Relativement peu nombreuses sont les citations de textes des *Questions Quodlibetales* et du *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*.¹

Une lecture attentive de ces références révèle que c'est souvent le Docteur Subtil qui inspire à Cajetan l'élaboration d'un point de doctrine, même si celui-ci finit par prendre une position contraire à celle de Scot.

Considérons un thème particulier de ce dialogue entre Scot et Cajetan en examinant la doctrine scotiste de l'acte indifférent et sa critique par Cajetan. A ce but il convient de prendre la question 18 de la *Prima Secunda* de saint Thomas comme grille de lecture et de voir ensuite quelle est la position respective de Scot, quelle son appréciation par Cajetan.

La doctrine scotiste de l'acte indifférent se trouve dans son *Commentaire sur le deuxième livre des Sentences*, en particulier dans la *distinctio* 41, et dans la question *Quodlibétale* 18.

Dans le premier article de la question 18 de la I-II, saint Thomas affirme qu'un acte humain est mauvais quand quelque chose de ce que l'acte doit avoir lui fait défaut ("inquantum vero déficit ei aliquid de plenitudine essendi quas debetur actioni humani"). - Scot souscrit à cette doctrine, mais il s'exprime avec une nuance qui mérite d'être soulignée: "Bonitas itaque moralis actionis humana; est integritas eorum omnium, quae recta ratio operantis iudicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire" (*Oxon.* 4 d. 14 q. 3). Scot soude le plan objectif et le plan subjectif, en insistant sur le jugement intellectuel comme source et norme de la moralité de l'acte, non seulement en général et sur le

¹ Voir l'Index "Auctoritates citatae a Cajetano et Ferrariensi", dans le Tome 16 de la *Leonine*, Rome, 1948, 227-249

plan universel de la spécification, mais aussi sur la plan de l'acte concret. Scot prend toutefois soin d'ajouter, à la fin de la question, que ce jugement doit avoir une base, qui ne dépend pas de cet intellect, — à savoir la nature essentielle-de l'agent de l'acte. Il reste que Scot considère l'acte plutôt du point de vue de la conscience subjective que de celui du seul plan objectif. Ce changement de perspective n'est pas , nous le verrons plus loin, sans avoir une certaine importance pour notre thème.

Quant à la doctrine de la spécification de l'acte par son objet, il y a un accord substantiel entre la doctrine de saint Thomas (exprimée dans le deuxième article de la question 18) et celle de Scot. Mais il y a quand même une différence, qu'il convient de signaler. Scot considère la spécification de l'acte par son objet comme une détermination générique: elle est première, mais non ultime dans sa ligne (*Oxon.* 2 d. 7 n. 11). — Cajetan a noté cette divergence et dans son commentaire sur ce deuxième article (i-n, 18, 2) il reproche à Scot d'attribuer, dans *Quodlibet* XVIII, à l'objet uniquement la fonction d'être une détermination *générale* de l'acte, qui doit, par conséquent, être déterminé ultérieurement. Le texte, que Cajetan cite, va en effet dans ce sens: "Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tamquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tamquam potentiale receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis". Dans *Oxon.* 2 d. 7 n. 11 nous retrouvons la même position: "Ista determinatio obiecti est prima determinatio, quae pertinet ad genus moris, non tamquam differentia determinans aliquid in illo genere (scilicet moris), sed tamquam potentiale receptivum determinationis moralis". Cajetan, certes, signale cette divergence de la doctrine de saint Thomas, mais il omet de la situer dans le cadre de la psychologie philosophique de Scot. Pour mieux comprendre Scot sur ce point, il faut noter que celui-ci distingue entre l'acte et l'agent d'une part, et l'objet, la fin et les circonstances d'autre part. D'après le texte de Scot, l'agent et son acte semblent se tourner vers l'un ou l'autre objet et se laissent déterminer par celui-ci et par les circonstances. Un acte est honnête s'il se tourne vers un objet qui, selon le jugement de la raison, est convenable. Selon Scot, la volonté n'est jamais déterminée spécifiquement par un tel ou un tel objet, car elle demeure libre d'agir autrement. La bonté morale s'ajoute donc à la substance de l'acte de la volonté, comme la beauté s'ajoute au corps.

Au deuxième article de la question *Quodlibet* XVIII, Scot introduit, en effet, la distinction entre *imputabilitas* et la *bonitas moralis*. Celle-ci dépend de son accord avec la règle de la raison, celle-là est donnée avec la liberté même de l'acte, qui rend l'acte louable ou blâmable. Cette théorie semble constituer la base de la doctrine de l'acte indifférent, car elle crée la possibilité de distinguer entre un acte et son dernier complément de moralité. Mais avant d'aborder ce thème, poursuivons notre lecture de la 18^e question de la *Prima Secundae*.

Au troisième article saint Thomas examine la bonté qui advient à l'acte de la part des circonstances dans lesquelles il est posé. Le rapport entre la bonté, que donne l'objet, et celle découlant des circonstances, est analogue à celui entre la perfection de la substance et celle des accidents. — Scot, pour sa part, préfère parler d'une somme ("aggregatio") de propriétés, qui doivent appartenir à l'acte selon le jugement de la droite raison: la bonté morale est comme la beauté qui exige la présence de toutes les proportions requises: "...ita moralem bonitatem actus esse quasi quemdam dcorem eius involventem aggregationem debitae proportionis ad omnia ad quae actus debet proportionari" (*Quodl.* 18). Dans son *Opus Oxon.* 2 d. 7 n. 11, Scot ajoute que ces proportions appartiennent à l'acte non d'une façon absolue, mais selon le jugement de la droite raison. On constate donc chez Scot une certaine réduction de la bonté, qui advient à l'acte de la part de l'objet: cette bonté n'est plus la bonté spécifique de l'acte. Manque aussi la distinction entre le plan objectif et le plan subjectif, pour autant que Scot écrit que c'est le "dictamen rectae rationis" plutôt que la nature de l'acte, qui exige que celui-ci soit posé dans de telles circonstances: "Verum quia praeterca ratio recta dictât

complura alia oportere actui convenire ut sit complète rectus et bonus, bonitate morali, bonitas eius moralis compléta coalescit ex consensu et aggregatione omnibus sibi conventientium, non absolute ex natura actus, sed iuxta dictamen recta: rationis" (*Oxon.* 2 d. 7 n. 11).

Le quatrième article de la question 18 est consacré à l'étude de la place du but de l'action (i-n, 18 4). L'étude de la fin de l'acte vient donc après la question des circonstances. L'ordre, que suit saint Thomas, semble s'expliquer par le fait que, d'une certaine façon, la fin demeure extérieure à l'acte, tandis que les circonstances en font partie comme des accidents. Scot, au contraire, tout en maintenant que la fin, d'elle-même, ne peut pas rendre l'acte entièrement bon, accorde néanmoins à la fin une place de priorité par rapport aux circonstances. D'après Scot, en effet, l'acte est déjà présent, quand le sujet qui le pose, doit encore lui ajouter les déterminations de la fin et des circonstances. Dans son commentaire sur cet article Cajetan ne mentionne pas la position de Scot. Il n'est toutefois pas improbable, que la distinction qu'il fait entre "circumstantia finis transiens in specificantia actum" et "circumstantia finis non transiens in specificantia actum" relève de sa lecture du texte de Scot.

Le commentaire sur I-II, 18, 5 offre un exemple intéressant de l'influence doctrinale de Scot sur Cajetan. Au cinquième article saint Thomas pose la question de savoir s'il y a des actes qui sont bons ou mauvais dans leur espèce. La réponse, qui est affirmative, comporte une difficulté: si certains actes sont mauvais de par leur nature, n'existe-t-il pas un mal positif? A ce propos Scot note que les actes mauvais sont spécifiquement différents des actes honnêtes, mais qu'ils ne sont pas mauvais par leur être naturel (*Oxon.* 2 d. q. 1). Cajetan reprend cette réponse et l'étaye au moyen de quelques textes de saint Thomas. Dans ses explications il développe ultérieurement certaines distinctions, qui évoquent l'exposé de Scot.

Nous voici devant le sixième article de la 18e question, qui porte le titre "De fine ut determinans speciem mali vel boni". Dans ce texte saint Thomas parle de l'influence de la fin comme d'un facteur qui détermine l'espèce morale de l'acte humain et il fait une distinction entre l'acte moral d'une vertu ou d'un vice déterminé d'une part et l'acte de la volonté d'autre part. Scot, en revanche, tend à envisager l'acte moral de la façon suivante: il y a la décision d'agir; la volonté se porte ensuite sur un objet; si celui-ci est conforme à la raison, l'acte qui le recherche et l'approuve, devient généralement bon; enfin, on considère les circonstances dans lesquelles l'acte se déroule. Dans cette optique il est difficile de situer le "finis operantis", qui devient une circonstance parmi les autres. — Dans son commentaire, Cajetan semble avoir eu devant l'esprit la doctrine de Scot, car, comme pour répondre à la façon de voir de Scot, il souligne que l'objet formel de la volonté dans tous ses actes n'est autre que la fin et que saint Thomas, dans cet article, considère l'acte de la volonté dans sa profonde unité (cf. le texte de I-II, 8, 3: "eodem actu voluntas fertur in ea quas sunt ad finem et in ipsum finem").

Le thème du septième article concerne le rapport entre la spécification de l'acte par son objet et celle par la fin. Scot ne semble pas avoir étudié ce problème du même point de vue que saint Thomas. Chez celui-ci il est question du rapport entre les spécifications qui découlent de l'objet et de la fin. Scot, au contraire, ne parle que de l'ordre, qui existe entre les spécifications des différentes vertus (dans ces déterminations de l'acte la charité l'emporte sur les autres vertus).

Le huitième article concerne la question de savoir s'il existe des actes, qui, d'après leur espèce, sont indifférents. L'existence d'actes spécifiquement indifférents est admise tant par saint Thomas que par Scot. Il est à noter que les docteurs du Moyen-Age se servent en partie des mêmes exemples pour illustrer ce genre d'actes: "aller au champ", "ramasser un morceau de bois". Saint Thomas qualifie ces actes de la façon suivante: ce sont des actes dont l'objet n'inclut pas un certain rapport avec l'ordre de la raison. Scot est d'accord avec le fait de l'existence de tels actes, mais son explication de leur nature diffère de celle de saint Thomas: la droite raison, estime Scot, peut proposer un objet, par rapport auquel il n'y a aucun précepte

ou prohibition "(ratio recta) proponere potest obiectum super quo nulla lex aliquid disponat, idest née praecipiat née vetet, imo née consulat quid factu expediens sit" (*Oxon.2 d. 4 n. 3*). Plus loin, Scot précise sa pensée en notant que la raison ne prescrit rien par rapport à ces actes.

Comme exemples de ces actes indifférents Scot, qui suit S. Jérôme (*Epist. 89*), mentionne des fonctions corporelles comme l'éternuement ou la toux. Saint Thomas, par contre, ne les cite pas. A-t-il considéré ces actes des réflexes, qui ne procèdent pas de la volonté libre, ou bien, leur a-t-il attribué une certaine bonté morale, parce qu'ils contribuent au bien-être de l'homme? Scot, comme nous l'avons vu, insiste sur l'absence d'une règle ou de préceptes concernant les objets de ce genre d'actes : "(ratio) proponere potest obiectum super quo nulla lex aliquid disponat, id est nec praecipiat nec vetet, imo nec consulat quid factu expediens sit; tale ergo obiectum est omnino indifferens, quando super modo quo prosequendum aut fugiendum sit, nihil omnino dispositum inveniatur, sed per negationem praecepti, interdicti et consilii permittatur potentiae ferendi se super illud ut maluerit modo nulla alia circumstantia ex parte operantis accedat". D'après ce texte, Scot semble admettre une séparation plus grande entre l'homme et la nature que ne l'avait fait saint Thomas - signe d'une ère nouvelle dans l'humanisme occidental? — et attribuer un rôle plus grand à la raison en tant que facteur déterminant de la bonté morale.

Cette conception nouvelle de l'aspect psychologique de l'acte moral n'est pas sans influence sur la solution donnée à la question de savoir si l'acte individuel peut être indifférent. La réponse de saint Thomas, dans le neuvième article, est nette: l'acte individuel, qui procède de la volonté délibérée est ou bien ordonné à la fin due ou il ne l'est pas. Il doit, par conséquent être ou bien honnête ou mauvais. Mais Scot donne une autre solution. Dans son *In 2 Sent. d. 7 n. 11* il écrit que l'acte qui est honnête dans son genre, est en soi indifférent quant à la bonté, qui peut lui être ajoutée de la part des circonstances. Aristote ne soutient-il pas qu'on peut poser un acte qui, de soi, est honnête sans considérer les circonstances, dans lesquelles on le pose? Plus loin dans son commentaire sur ce même deuxième livre (dist. 41 n. 2 et n. 4) Scot écrit que beaucoup de fidèles exécutent leurs devoirs sans penser à Dieu. Leurs actes ne semblent pas être des péchés véniels, mais on ne les saurait pas considérer honnêtes non plus. La faiblesse humaine est en jeu ici. L'intellect présente les objets de ces actes à la volonté sans donner des directives à leur égard. Par conséquent ces actes, pris individuellement, ne sont ni honnêtes ni mauvais, parce que ils ne sont ni en accord, ni en désaccord avec ce que la droite raison prescrit. Ils ne tombent, en effet, sous aucun précepte. Voici le texte de Scot: "Intel-lectus ostendens voluntati obiecta quorum meminimus, nullas dictât régulas directionis circa illa; ergo ii actus in individuo sunt indifférentes, idest née moraliter boni née mali; quia née conformes née difformes dictamini rectae rationis, sed neutri per extremorum abnegationem, propterea quod non cadunt sub ullam legem praecipientem aut vetantem consulentem". Au *Quodlibet XVIII, 7* Scot ajoute une nouvelle approche: on peut parler de "malus privative" et de "malus contrarie". Un acte qui est ordonné ni à une fin honnête ni à une fin mauvaise est "malus privative".

Dans cette doctrine de l'acte indifférent Scot se savait soutenu par la tradition franciscaine. Saint Bonaventure avait traité la question dans son commentaire sur le Deuxième livre des *Sentences*, d. 41 a. 1 q. 3. Il connaît l'opinion selon laquelle il n'y a pas d'actes individuels indifférents, -opinion qu'il rattache à la doctrine spirituelle de saint Bernard: il nous faudra rendre compte de chaque moment de notre vie. Saint Bonaventure estime toutefois qu'elle est insoutenable: si, pour être méritoire, un acte doit avoir un rapport actuel et particulier avec Dieu, l'homme pécherait par chaque acte qu'il ne référerait pas actuellement à Dieu. Si, d'autre part, pour que l'acte soit méritoire, il suffisait d'avoir un rapport habituel avec Dieu, toutes les actions pourraient devenir méritoires. Bonaventure cite ensuite une deuxième opinion d'après laquelle les actes des puissances naturelles sans rapport direct avec la volonté libre, mais

dirigées par elle, seraient moralement neutres. Mais il écarte cette solution pour proposer ensuite sa propre réponse: il convient d'admettre, dans les actes délibérés, un milieu entre le bien moral et le mal. Tous les actes, qui ne sont pas ordonnés vers Dieu, ne sont pas mauvais, car il y a des actes neutres, à savoir les actes qui ne s'attachent pas d'une façon inordonnée aux créatures, mais qui n'ont pas non plus Dieu comme leur fin. A cause de la misère humaine, cette absence d'une référence à Dieu se produit parfois dans nos actions, par exemple, quand on se promène pour se détendre ou prend de la nourriture pour refaire ses forces. Dieu ne demande pas à l'homme d'ordonner tous ses actes à Lui (*In II Sent.*, d. 41 a. 1 q. 3). D'après ce beau texte le problème de saint Bonaventure était celui du mérite plutôt que la question théorique de la possibilité d'actes individuels neutres. Chez Scot la perspective est la même. Il écrit qu'il y a beaucoup de fidèles qui font leur travail sans penser à Dieu. Leurs actes ne semblent pas être des péchés, mais ils ne sont pas non plus méritoires. La faiblesse humaine empêche de penser toujours à Dieu dans tout ce qu'on fait (*In II Sent.* d. 41 n. 2 et n. 4).

Considérons maintenant le commentaire de Cajetan. Celui-ci signale d'abord l'idée centrale de saint Thomas (un acte est ordonné à une fin honnête ou ne l'est pas) et énumère ensuite trois arguments de Scot en faveur de la possibilité d'actes individuels indifférents, arguments qu'il emprunte au texte cité ci-dessus :

a) non pas tous les actes doivent avoir cette bonté morale; b) un acte qui est à l'origine d'un habitus n'est pas bon ou mauvais, parce qu'il ne découle pas d'une vertu ou d'un vice; c) celui, qui possède une vertu, ne s'en sert pas nécessairement dans tous ses actes, qui concernent la matière de cette vertu. — Cajetan ne se borne pas à l'analyse de ce texte, mais il renvoie aussi à la question *Quodlibet XVIII* où Scot fait une distinction entre "malum privative" et "malum contrarie" : un acte, qui est mauvais par privation, n'est pas ordonné à une fin mauvaise. — Enfin, Cajetan mentionne un autre texte du commentaire sur les *Sentences* (*In II Sent.* d. 7 q. 1) où Scot affirme, que ce n'est pas par son objet qu'un acte peut être indifférent, mais par les circonstances. — Ce texte de Scot, qui, à une première vue, semble contredire la doctrine de la deuxième et de la quatrième distinction, doit probablement être interprété de la façon suivante: si l'objet d'un acte n'est pas compris sous quelque règle, il est indifférent, si les circonstances ne la placent pas dans l'orbite du bien ou du mal. Cajetan, toutefois, estime que ce dernier texte contredit les autres énoncés sur l'acte indifférent.

Dans sa critique de la position de Scot Cajetan cherche ensuite à montrer qu'il n'y a pas d'actes individuels qui soient moralement indifférents: la privation de la fin, qui lui est due, rend l'acte mauvais, car, dans ce cas, une qualité lui fait défaut qu'il devrait avoir selon la droite raison. Le fondement le plus profond de la position de Scot serait, d'après Cajetan, la distinction entre "être mauvais à la manière d'une privation" et "être mauvais à la manière d'une contrariété". Certes, cette distinction peut être utile pour expliquer certaines choses, mais il faut la rejeter, écrit Cajetan, sur le plan de la moralité de nos actes. Sur ce plan il n'y a pas de terme moyen: si un acte n'est pas ordonné à sa fin dernière, il devient mauvais. Si la volonté enlève à un acte cette ordination, l'acte ne peut pas ne pas tendre à une fin opposée au bien. Au moyen d'un exemple — la cécité est un mal — Cajetan illustre ce qu'il vient de dire: la véritable essence du mal consiste dans une privation. La contrariété détermine l'espèce du mal.

Que faut-il dire de cette critique de la position de Scot? Si sur le plan formel les arguments de Cajetan semblent décisifs, il faut toutefois noter que le problème est plus vaste que Cajetan est prêt à l'admettre, car il englobe aussi les questions du mérite et de l'intention. Scot semble se placer sur un plan plutôt pastoral. Son texte exprime d'ailleurs la conscience de l'homme de la fin du moyen-âge: on peut s'engager dans l'ordre temporel sans avoir à s'insérer explicitement dans l'ordre surnaturel.

Quant au problème de *l'intention*, les docteurs médiévaux sont d'accord sur ce point qu'il n'est pas nécessaire d'avoir l'intention actuelle de la fin dernière, pour que nos actes soient ordonnés vers cette fin: il suffit de poser ou de renouveler de temps à autre cette intention (cf. S. Thomas, *In II Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 6). Toutefois, sur le plan de la vie pratique, cette doctrine est loin de résoudre toutes les difficultés. Nous nous retrouvons devant le problème, que saint Augustin avait déjà vu: comment faut-il apprécier les actes posés en dehors de l'ordre surnaturel? Il nous mènerait trop loin entrer dans cette problématique. Notons seulement que le discours moral de saint Thomas voit une unité profonde entre la fin naturelle et la fin surnaturelle: agir pour une juste fin naturelle (manger, se promener), a une valeur sur le plan surnaturel.

Le second argument de Cajetan contre Scot, nous l'avons vu, consiste dans une analyse logique des concepts de privation et de contrariété, pour autant qu'ils sont appliqués à l'acte moral. Scot répondait sans doute aux objections de Cajetan, qu'il n'est pas prouvé que l'acte moral doit toujours être ordonné à la fin dernière de l'homme. Qui a raison? Il faut peut-être répondre qu'il n'y a pas d'actes moraux en dehors des vertus et des vices. Or, un acte selon une vertu, est ordonné à la véritable fin de l'homme. Cf. *In II Sent.* d. 40 q. 1 a. 5 ad 3: "omnis actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicuius virtutis eo quod virtutes sufficienter perficiunt circa omnia quas possunt esse bona hominis" (Voir aussi I-II, 18, 9).

Il faut enfin noter que Cajetan ne donne pas de réponse explicite à l'argument de Scot, d'après lequel la droite raison ne voit et ne prescrit pas toujours ce qu'il faut faire (*Oxon.* II d. 40). Ce texte montre que Scot se situe sur le niveau pratico-pratique, où l'on ne voit pas toujours très bien quelle voie il faut prendre. Si sur ce plan on agit sans référer son acte à Dieu, on pose, estime Scot, un acte indifférent. De fait, il semble y avoir chez nous une vaste catégorie d'actes qui se trouvent dans une zone d'ombre et à propos desquels on hésite à se prononcer quant à leur moralité du point de vue de la grâce. Cajetan, en revanche, souligne la présence du motif: quand on se soumet ou ne se soumet pas à une opération pour un bon motif, cette décision sera louable. Mais il faut absolument qu'il y ait un motif. N'oublions pas toutefois qu'ici aussi il y a toute une gamme d'actes: si les uns dépendent de la raison délibérée, d'autres le feront moins. N'y a-t-il pas des actes que ne sont pas sous l'emprise d'un tel motif tout en étant encore libres et conscients? Scot semble se placer sur le plan du concret, tandis que Cajetan se meut sur le plan de la pensée abstraite. Il faut toutefois ajouter que chez Scot une autre psychologie de l'acte humain s'annonce: l'auto-présence de l'homme dans sa liberté devient acte et se tourne ensuite vers un objet.

Concluons en disant que Cajetan a bien saisi la doctrine de Scot sur l'acte indifférent, mais qu'il ne l'a pas située dans l'ensemble de la pensée du Docteur Subtil.