NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

63 Nº 4 1936

Le fondement psychologique du probabilisme (2)

E. ROLLAND

p. 337 - 354

https://www.nrt.be/it/articoli/le-fondement-psychologique-du-probabilisme-2-3553

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE FONDEMENT PSYCHOLOGIQUE DU PROBABILISME

(Suite)

III. Les Éléments thomistes d'une solution.

Comment saint Thomas, à la suite d'Aristote, a-t-il examiné les éléments complexes d'un tel problème, en a-t-il ébauché une solution ? Telle est la question qui se pose à nous. Aristote, on le sait, a trop matérialisé la notion du moral, trop minimisé l'influence de l'intentionnel, pour qu'on s'attende à rencontrer chez lui une réponse à une pareille question. Celui qui en douterait n'aurait qu'à parcourir les textes essentiels des livres I et II de la *Morale à Nicomaque.* Aristote ne nie pas la nécessité des conditions subjectives de l'acte humain, mais il n'y voit en effet qu'un conditionnement; l'essentiel de l'acte moral, pour lui, se trouve au dehors, dans la réalisation extérieure. Pour être juste, il faut faire des contrats, et c'est pourquoi il est ridicule de supposer la justice chez les dieux. Pour pratiquer la munificence, il faut être riche. Que l'intention constitue véritablement l'espèce morale de l'action, Aristote ne s'en doute pas. Et il a fallu le *Sermon sur la Montagne* pour qu'une vérité aussi évidente s'imposât avec efficacité à la conscience humaine.

Ce qu'Aristote nous présente de plus intéressant comme

éléments de solution, c'est le sentiment très juste qu'il a eu de la complexité, de l'incertitude des choses morales. Mainte fois dans la *Morale à Nicomaque*, il y a insisté. Autre chose, l'abstraction mathématique, avec la certitude rigoureuse qu'elle permet et qu'elle requiert; autre chose, la réalité morale concrète où ne peut être obtenue et exigée qu'une approximation, qui d'ailleurs suffit. Le juste milieu, par exemple, ne sera atteint qu'au prix de tâtonnements multiples. Le caractère empirique de l' « art » moral a été par le philosophe grec nettement perçu et mis en pleine lumière. Ainsi s'ébauche dans Aristote l'idée d'une complexité de l'action morale, et par là se prépare l'expression d'une solution correcte du problème.

Saint Thomas, à la suite d'Aristote, nous manifeste la même perception exacte de ce que le moral, dans sa réalité concrète, renferme de complexe, d'incertain, d'approximatif. Lui aussi a marqué la différence qui oppose, sur ce point, connaissance spéculative et connaissance pratique. Mais ce qui souligne son évidente supériorité sur Aristote, c'est le sentiment qu'il montre du primat de l'intentionnel. Sous ce rapport, sa doctrine, influencée par le christianisme d'une façon non équivoque, a réalisé un progrès décisif. L'intention n'a plus simple valeur de condition subjective d'un acte humain; elle n'est pas non plus, malgré les apparences, une simple circonstance, même de beaucoup la principale; à qui examine de près la théorie thomiste de la moralité, l'intention apparaîtra comme ce qu'elle est en vérité : la cause psychologique de l'acte, l'espèce morale décisive qui informe en définitive un élément matériel préalable.

L'on ne s'étonnera donc pas de voir les principes de la conscience morale correctement fournis par saint Thomas. Il a bien vu que l'ignorance invincible, là où elle se trouvait réalisée, ne laissait pas de place pour une responsabilité morale. Et sur l'affirmation elle-même, aucun doute n'est possible; elle concerne un point absolument essentiel. Seule l'ignorance vincible, c'est-à-dire celle où la volonté a sa part, est moralement imputable. C'est dire que le mal moral, à proprement parler, ne peut résider que dans la volonté, émaner que de la

volonté. Ce n'est pas que saint Thomas ne se montre, sur d'autres points, tributaire d'Aristote, d'une façon qu'on peut juger fâcheuse et trop exclusive : il partage l'objectivisme excessif du philosophe grec; et si les principes concernant la valeur de l'intentionnel et du volontaire restent saufs, leur application va s'en trouver faussée et déficiente. Saint Thomas, à la suite d'Aristote, n'admet pas, en effet, qu'il puisse y avoir ignorance invincible des préceptes généraux de la morale naturelle. En cas d'une telle ignorance, il faut conclure à la culpabilité du sujet moral. Une telle affirmation est grosse de conséquences, on le devine; et sans doute doit-on être amené à en rabattre. Une fois admise, elle orienterait le traité de la conscience dans la voie d'un rigorisme intolérable.

Pour reprendre un exemple employé par saint Thomas lui-même, s'il s'agit d'un homme qui a des rapports avec une femme qui n'est pas la sienne, aucune ignorance de bonne foi ne saurait être admise à l'égard du précepte lui-même qui règle la monogamie. Seule l'ignorance invincible d'un fait conditionnant l'application du précepte serait recevable. Ainsi pourrait-il arriver, dans des circonstances assez chimériques, qu'il y ait erreur commise quant à l'identité de la personne. Et dans ce cas, si la volonté a fait ce qui dépendait d'elle pour l'éviter, la conscience serait sauve. Le domaine de l'ignorance invincible en matière morale est, on le voit, singulièrement restreint par une telle doctrine.

Mais il y a plus étrange dans saint Thomas. Et il faut convenir que certains textes posent un problème insoluble, à qui voudra maintenir intacts les principes les moins contestables, tels que par ailleurs ils se trouvent formulés dans saint Thomas. L'on connaît la fameuse solution qu'il fournit au problème, alors pratique, du cumul des prébendes. La position du problème est d'un objectivisme rigoureux : ou le cumul est en réalité défendu par la loi, ou il est permis. S'il est objectivement illicite, il n'y a pas d'ignorance qui exempte, en ce cas, de la faute : car tout ce qui est fait contrairement à la loi est péché. L'on ne saurait être à la fois plus net et plus dur. Si le cumul est

objectivement légitime, alors seulement la conscience sera indemne moralement dans le cas où, avec une entière certitude de son bon droit, elle conclut à la licéité d'une telle pratique : en cas de certitude contraire, ou en cas de doute, il y a faute. La notion de doute ne se trouve d'ailleurs pas encore élucidée; et la distinction de doute spéculatif et de doute pratique est encore à attendre, Elle viendra trois siècles plus tard. Et alors seulement le problème pourra se formuler en termes décisifs.

Comment concilier pareille doctrine avec un autre texte, autrement important et d'une efficacité essentielle? La chose apparaîtra malaisément, à celui-là même qui essaiera d'une exégèse la plus ingénieuse. Il s'agit de l'article 3^{me} de la question 17^{me} du *De Veritate*. Nous y trouvons une phrase qui commande toute la solution du problème : *Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia illius praecepti.* En une formule lapidaire s'exprime le bon sens moral, en plein accord avec les plus sûrs principes. Mais il faut le dire, tout le probabilisme, sainement compris, s'y trouve en germe. Pour qu'un lien physique exerce une action réelle, il doit y avoir contact matériel avec l'objet. De même faut-il qu'il y ait contact moral réalisé dans la conscience entre la loi, qui est un lien spirituel, et la volonté qu'elle doit régir. Faute d'un tel contact, la loi est inexistante et inopérante, pour le sujet. Quant au terme *scientia*, quelle qu'en soit l'exacte traduction, il exprime assurément autre chose qu'une simple probabilité, et il désigne nécessairement une connaissance proprement dite, certaine, du précepte.

Tout ce qui se fait contre la loi est péché. — Personne n'est lié par un précepte quelconque, si ce n'est par l'intermédiaire d'une connaissance certaine de ce précepte. Il semble bien qu'un choix s'impose; à moins qu'on ne se rabatte sur une telle conception psychologique et morale de l'ignorance qu'elle mène à un tutiorisme intenable. En réalité la conciliation rigoureuse de ces formules est impossible. Mais l'explication subjective de leur coexistence dans une même doctrine doit sans doute être cherchée en effet dans l'objectivisme qu'on a précédemment signalé. Plutôt qu'une *erreur* de doctrine morale, il faudrait incri-

miner ici une *déficience* de caractère psychologique. La position psychologique du problème est insuffisante. Et c'est pourquoi il ne faut chercher dans saint Thomas ni solution, ni formulation de ce problème. Il a fourni des éléments qui permettront plus tard de le poser et de le discuter. Ce sera l'œuvre des siècles; et cette œuvre, souvent trop subtile, ne sera pas vaine.

Il suffirait d'indiquer en terminant les ressources que présente l'étude de la prudence dans la 2^{a} 2^{ae}. Là peut-être trouverait-on une ébauche d'une mise au point de la question. Saint Thomas a bien entrevu, en accord avec ce qu'il a dit par ailleurs de la complexité du moral, sur quel point portait exactement la difficulté : c'est-à-dire sur l'effort nécessaire, d'ailleurs malaisé, que doit faire la raison abstraite pour comprendre le concret. Pour aboutir au jugement de conscience, il y a, suivant lui, deux intellections nécessaires : l'une qui concerne le principe abstrait du bien obligatoire, et celle-ci est facile à l'intelligence humaine. Mais il en est une autre, qui regarde l'action individuelle à poser ou à omettre : et c'est là que réside la tâche essentielle, la plus délicate, de la prudence. Il aurait suffi peut-être de rapprocher de cette constatation psychologique le principe fécond du *De Veritate* : il en serait résulté une doctrine de la conscience morale qui aurait dû faire place à une notion de certitude indirecte et de principe réflexe. Il faut constater que cette mise au point synthétique n'est pas faite encore, qu'elle n'est pas prête. C'est un défaut de psychologie morale qu'il faut incriminer plus qu'une erreur doctrinale, en dépit de certaines difficultés textuelles. En ce qui concerne la connaissance rationnelle du concret et en particulier de l'action morale, en ce qui concerne le caractère complexe de celle-ci et sa fuyante mobilité, la théorie aura à réaliser, à travers des vicissitudes et des déviations, des progrès nécessaires : alors seulement se formulera le problème.

IV. Les Solutions Illusoires.

Historiquement, c'est la solution probabiliste qui s'es présentée la première, spontanément, aussitôt que le probl ème

a pu se poser en termes intelligibles. Le fait est incontestable, et sans doute conviendrait-il de lui reconnaître une valeur assez significative. Dès que la distinction entre certitude spéculative, de portée générale et abstraite, et certitude pratique, concernant une action concrète particulière, s'est formulée, la voie était ouverte vers la notion d'une certitude indirecte, obtenue par l'intervention d'un principe réflexe. Et dès ce moment c'est le principe de Medina qui s'exprime et qui va faire autorité. Il suffit pour l'instant de l'indiquer dans sa teneur littérale : Si une opinion est probable, il est permis de la suivre, quand même l'opinion contraire serait plus probable. C'est qu'à partir de cette probabilité il sera possible d'aboutir à une certitude pratique, requise pour agir licitement, en recourant au principe moral : qu'une loi douteuse est incapable d'engendrer l'obligation morale.

L'ordre historique demanderait donc ici un exposé et une discussion du probabilisme : mais nous nous en tenons à un point de vue doctrinal, qui, sans faire abstraction des données historiques, vise surtout à souligner un aspect du probabilisme et à en esquisser une justification psychologique. Aussi est-il légitime d'aborder l'examen et la critique des fausses solutions, qui ont méconnu les données psychologiques du problème de la conscience. Parmi ces solutions illusoires, nous rencontrons d'abord le tutiorisme. Historiquement, il apparaît comme une réaction contre une certaine forme abusive du probabilisme. Il est certain que cette doctrine avait rapidement évolué vers un laxisme ruineux pour la conscience morale, que les papes furent, à diverses reprises, obligés de condamner. Tout n'est pas mauvaise foi dans les « *Provinciales* ». Il est sûr, également, que le rigorisme doctrinal, d'inspiration janséniste, menait assez naturellement, sur le terrain moral, à une théorie tutioriste.

Mais il s'agit ici d'apprécier doctrinalement le tutiorisme, du point de vue psychologique où nous nous sommes placés. Sous ce rapport, le tutiorisme représente un contresens fondamental en ce qui concerne les caractères de l'action concrète,

la possibilité rationnelle de connaître l'acte moral, l'exigence de la loi relativement au sujet moral. A l'origine du tutiorisme nous retrouvons un objectivisme exagéré, analogue à celui que nous avons constaté dans une des directions de la pensée thomiste. Au lieu de s'attacher à souligner le primat de la bonne volonté et la prééminence de la bonne foi, le tutiorisme s'applique avant tout à obtenir une conformité matérielle de l'acte avec la loi, telle qu'elle existe objectivement. Et il tend à imputer au sujet, sans plus de nuances, tout manquement à cette conformité objective. Il faudrait ici analyser, pour mieux comprendre le tutiorisme moral, la conception janséniste de la concupiscence et de l'ignorance morale : la notion de responsabilité apparaîtrait, dans ce système, singulièrement matérialisée et d'une exactitude plus que contestable. Le péché se trouve dans la volonté, nulle part ailleurs. Et si le sujet ne peut empêcher ou le mouvement de concupiscence, ou l'erreur pratique, il ne peut être regardé comme coupable.

Il s'agit dès lors de savoir quelle connaissance lui est accessible de son acte moral, en conséquence de la nature abstractive de sa raison. Sur ce point, il faut constater la grave déficience de la doctrine tutioriste. Elle exige, pour permettre l'action, une certitude directe de sa licéité, supposant implicitement qu'une telle certitude est toujours possible. A quel point elle fait erreur, on peut aisément s'en rendre compte. La réalité psychologique se voit confondue avec l'abstraction mathématique, où la certitude rigoureuse, par une démonstration, peut en effet être infailliblement obtenue : c'est qu'entre les notions mathématiques et la raison abstractive il y a connaturalité et proportion. Au contraire entre l'action morale concrète et cette même raison, nous avons dû constater un manque certain d'adaptation. Il suffit d'en appeler ici à ceux qui ont quelque expérience des choses morales : ils savent, pour l'avoir mainte fois constaté, chez eux et chez les autres, combien il est difficile souvent de connaître le devoir et de caractériser un acte moral avec précision. L'exigence d'une certitude directe, en tout état de cause, pour permettre l'action,

mène inévitablement à la paralysie et à un rigorisme intenable. Elle manifeste, incontestablement, une conception pessimiste, irrecevable, de la nature et de la liberté : celles-ci sont a priori suspectes, et, pour les laisser agir, on requiert d'elles des conditions impossibles : théorie irréelle et inhumaine.

Si l'inspiration doctrinale du probabiliorisme et de l'équiprobalisme est tout autre, comme on le sait, il faut cependant signaler dans ces doctrines une erreur psychologique analogue. On sait que le probabiliorisme a représenté un essai de compromis pratique entre le laxisme et le tutiorisme : ainsi paraît s'expliquer, en partie, la faveur dont il a d'abord joui. Quant à l'équiprobabilisme — quelle qu'en soit l'interprétation doctrinale — il semble qu'il représente historiquement l'aboutissement de la pensée de saint Alphonse, après mainte oscillation en un sens et en l'autre : lui aussi constitue un compromis pratique. Et il s'agirait de savoir si l'une et l'autre théories peuvent résister à une critique psychologique rigoureuse. Il ne le semble pas. Quand on les examine d'un peu près, on constate que ce qui en fait « l'âme », ce qui en constitue la condition préalable nécessaire, c'est une certaine conception mathématique des probabilités, qu'on suppose pouvoir être « pesées », exactement calculées, additionnées ou soustraites. Il se révèle ici une illusion foncière, sur laquelle on n'insistera pas. S'imaginer qu'une probabilité peut être représentée par 10, la probabilité contraire par 8, et conclure de là qu'il faut suivre l'opinion plus probable, puisqu'elle seule garde pour elle 2 unités; ou se représenter les opinions également probables, s'annulant réciproquement, par une opération arithmétique : $8 - 8 = 0$: c'est confondre le psychologique, réalité concrète, avec l'abstraction mathématique. En psychologie, en morale, en sociologie, il y a une infinité de points de vue possibles relativement au même objet, une infinité d'aspects sous lesquels cet objet peut apparaître suivant qu'on le regarde d'ici ou de là. Les conclusions auxquelles on aboutira peuvent se contredire : les points de vue eux-mêmes ne se contredisent pas; chacun d'eux exprime, à sa manière, quelque chose d'une vérité

unique. Qu'on applique cette réflexion aux jugements que l'on porte sur la valeur d'une personne, l'opportunité d'une décision pratique, ou toute autre chose analogue, on verra que la complexité des éléments en cause s'oppose à tout jugement absolu, à toute considération exclusive. Quand la certitude — d'ailleurs purement morale, qui seule est requise et suffit — fait défaut à propos d'un objet concret, il y a de multiples points de vue divers, conciliables entre eux, qui le concernent. Les probabilités, ici, ne s'annulent ni ne se soustraient. Et c'est un contresens singulier que d'exprimer en langage quantitatif une réalité qui est irréductiblement qualitative.

Probabiliorisme et équiprobabilisme apparaissent ainsi comme des compromis instables entre probabilisme et tutiorisme. Ils semblent admettre la légitimité d'une certitude pratique indirecte, puisqu'ils font appel, implicitement, au principe réflexe : qu'une loi douteuse n'oblige pas. Ainsi supposent-ils cette complexité de la réalité morale, irréductible à une analyse rationnelle adéquate. Mais le moment venu de passer à l'application, ils reviennent à la vieille erreur tutioriste et exigent, pour la licéité de l'action, l'équivalent d'une certitude directe : à savoir la prédominance des probabilités en faveur du parti plus large, en l'absence de toute probabilité en faveur de la loi par annulation réciproque des opinions en présence. Logiquement, psychologiquement, la position n'est pas justifiable. Elle s'explique par une erreur de perspective psychologique et par une analyse insuffisante de son fondement logique. Si une certitude pratique indirecte est *(positis ponendis)* règle légitime d'action (à défaut de certitude directe), et si plusieurs probabilités à propos du même objet moral sont compatibles : c'est le probabilisme seul qui conclut logiquement. La question ainsi posée est essentiellement d'ordre psychologique, à partir d'un certain donné moral aisé à justifier. C'est ainsi qu'il faut examiner maintenant la teneur, les conditions et les limites de la doctrine probabiliste.

V. La Solution probabiliste.

Si une opinion qui favorise la liberté est probable, il est permis de la suivre, même si la plus sûre, celle qui favorise la loi, est plus probable : telle est dans sa précision schématique, la formule probabiliste, telle qu'elle s'est exprimée dès l'origine. Il s'agit, à la lumière de l'étude précédente, d'en dégager le sens et d'en montrer le fondement psychologique. Historiquement, elle a donné lieu à des interprétations diverses, les unes plus timorées, les autres trop larges, et c'est par une sorte de va-et-vient d'une tendance à l'autre que la mise au point s'est faite progressivement. Il faut avouer qu'il y a place encore pour l'acquisition de nuances nouvelles et des perfectionnements ultérieurs.

Ce que suppose l'application d'une telle formule, il est aisé de s'en rendre compte : c'est tout d'abord une volonté loyale, éprise de lumière. Il y a eu, il y a encore parfois un certain usage du probabilisme dans un sens peu correct, qui vise à se soustraire à la loi sous un prétexte plausible, en réalité sans raison véritable. On se contentera d'une probabilité quelconque, simplement logique ou même verbale, alors que le bien fondé de l'obligation est chose qui s'impose au sens moral : cela s'appelle frauder la loi sous couvert de morale. Il faut au contraire que la volonté soit foncièrement bonne, c'est-à-dire disposée par avance à se conformer au devoir, désireuse de connaître ce devoir, et décidée à rendre les armes aussitôt que la loi aura fourni raisonnablement ses preuves. Le probabilisme ne supprime donc aucunement la recherche d'une certitude directe, au prix d'un effort suffisant : il faut même dire qu'un tel effort s'impose absolument à la conscience qui veut rester droite, qu'elle n'en est jamais dispensée. L'homme est fait pour agir dans la lumière, et son action morale suppose d'abord qu'il a essayé d'éclairer sa route autant qu'il se pouvait.

Seulement nous savons — et l'expérience impose cette constatation — que souvent la certitude est inaccessible par voie directe. Et dans ces cas, nombreux, il s'agit de savoir si

l'homme sera acculé à l'inaction ou à un rigorisme intenable. Qu'il y ait là un problème réel, pratique, il faut pour en douter n'avoir pas examiné l'aspect concret de la question. Là va se trouver une place légitime pour une solution probabiliste. De toute façon, celle-ci exclut l'hypothèse d'une certitude favorable à la loi : en pareil cas, il n'y a plus véritablement de probabilité pour l'opinion plus large. Et bien entendu l'application donnera lieu, suivant les consciences, à des nuances de plus grande rigidité ou de laxisme. Il y aura cependant possibilité, en de nombreux cas, de se mettre d'accord, raisonnablement, sur l'absence d'une telle certitude.

Ainsi nous trouvons-nous n'avoir affaire qu'à des probabilités, plus ou moins accentuées, restant toutefois dans les limites du simple probable, qui mènent à des conclusions opposées, sans être en elles-mêmes contradictoires. Tout moraliste, qui a mêlé la pratique à l'étude théorique de ces problèmes, sait par expérience combien de tels cas sont fréquents : pour ne citer que deux domaines où il s'en rencontre à chaque instant, qu'on se rappelle les nombreux doutes auxquels donnent lieu, dans la réalité concrète, les préceptes concernant la chasteté et la justice, avec toutes les conséquences qui en résultent, relatives à la fuite de l'occasion et à la pratique sacramentaire, ou bien à l'obligation de réparer un dommage.

D'où provient dans ces cas l'absence de certitude directe ? Nous avons déjà signalé ce point fort important qu'il faut préciser. La loi, considérée in abstracto, dans sa formule générale, est inexistante et inopérante vis-à-vis de la conscience. Ce qu'il faut considérer, en morale surtout, c'est la réalité pratique, concrète : la réalité de la loi, elle est en Dieu, qui en est l'Auteur, qui la pense et qui la veut, de qui elle émane. Par le fait que Dieu se décide à créer telle nature, il lui impose une règle conforme à ce qu'elle est. Et la loi s'incarne dans cette nature, se confondant avec son dynamisme. Quand il s'agit de la nature humaine, raisonnable, la loi, qui est une loi morale, doit être connue de la raison à laquelle elle s'adresse, non seulement dans sa teneur générale, mais dans son application immé-

diatement particulière et concrète. Alors seulement, elle est la loi de ce sujet moral, *hic et nunc*.

La formule universelle du principe de syndérèse : il faut faire le bien, est à l'origine de tout le processus moral. Elle se spécifie dans les notions spéciales qui relèvent de la science morale, et qui montrent à la raison autant de schèmes abstraits d'actions à faire ou à ne pas faire, suivant qu'elles sont bonnes ou mauvaises. Où commence précisément le problème de la conscience, c'est-à-dire le problème de la moralité concrète pour chaque sujet moral ? A l'endroit où va s'opérer la rencontre entre ces schèmes abstraits, de portée générale, plus ou moins explicitement présents à la raison pratique, et les actions concrètes qu'il s'agit de poser ou d'éviter dans la vie quotidienne.

Quelles sont les conditions requises pour que la loi véritablement existe pour la conscience ? Il faut d'une part que sa formule abstraite, consistant dans le schème général, soit certaine; d'autre part que l'action concrète à laquelle ce schème s'applique soit connue avec certitude comme réalisant ce schème. La certitude de la loi, condition de son existence, dépend donc d'une double certitude : l'une de portée générale, l'autre de portée particulière, et de la coïncidence de ces deux certitudes dans la conscience individuelle. Or il arrive, ou bien que le schème lui-même reste douteux, parce qu'il se trouve à une distance considérable des principes premiers et que la déduction en est difficile; ou bien que l'analyse de l'action à laquelle il s'applique soit trop malaisée en raison de la complexité des circonstances concrètes où elle est engagée : dans les deux hypothèses, là où elles se réalisent, la loi reste douteuse concrètement et pratiquement; et conformément au principe : *Lex dubia non obligat*, elle ne saurait engendrer une véritable obligation. Ce principe réflexe ne sera pas contesté par celui qui se représente l'antériorité logique de la liberté par rapport à la loi : la liberté demeure à l'homme jusqu'à preuve certaine d'une limitation morale, parce qu'elle constitue son principe interne et dynamique qui a le droit de s'exercer pour le bon épanouis-

sement de l'être, avec la seule restriction des nécessités rationnelles et morales qui visent simplement à assurer la hiérarchie des tendances et l'harmonie du développement.

L'on voit ici la justification profonde et la portée exacte du probabilisme. A l'origine de son principe essentiel, que trouvons-nous? Si nous affirmons qu'il est permis de suivre une opinion vraiment probable, même si la plus sûre est plus probable, nous garantissons d'abord la loyauté de la conscience qui ne doit se servir de certitude indirecte qu'à défaut de l'autre, qui est la vraie certitude. Nous supposons ensuite une conception morale optimiste qui ne croit pas à l'opposition systématique de la loi et des tendances, mais qui fait confiance à la liberté jusqu'à preuve certaine d'une limitation morale : la loi a pour but de libérer, non de brimer; elle favorise le développement maximum loin de le gêner. Enfin nous nous reportons à un donné psychologique réel concernant les conditions de la conscience morale : nous constatons la complexité de l'action morale, la difficulté qu'elle présente à la raison abstractive relativement à une analyse nécessaire de ses caractères essentiels, la possibilité de probabilités diverses à propos du même objet moral. Et dès lors, nous sommes fondés, psychologiquement et moralement, à conclure à la liberté de suivre le parti le plus large chaque fois qu'au bout de l'effort loyal pour la connaître, la loi réelle et concrète, par déficience du schème ou par obscurité de l'action, demeure véritablement douteuse, chaque fois que le sujet moral peut revendiquer en sa faveur une probabilité véritable, parfaitement compatible avec d'autres probabilités de sens contraire, qu'on ne saurait aucunement soumettre à une mesure quantitative.

VI. Universalité de la solution probabiliste.

Ainsi présentée, la solution probabiliste apparaît comme sérieusement fondée, en ce sens qu'elle répond aux conditions réelles d'un problème moral inéluctable. C'est ne rien résoudre que de nier simplement l'existence du problème, ou de s'en

remettre à la volonté vertueuse et à la prudence : il faut justement indiquer le mécanisme du jugement prudentiel, et éclairer, autant qu'il se peut, la volonté bonne, éprise de lumière. Le probabilisme, sans être une réponse adéquate ni peut-être définitive, a fait dans cette voie un effort considérable, et le progrès qu'il a permis de réaliser est indéniable. Il faut essayer maintenant, après l'avoir formulé et justifié psychologiquement, d'en vérifier la cohérence en examinant s'il se présente comme viable pour l'ensemble des doutes de nature morale qui se posent à la conscience. S'il apparaît comme une solution à la fois simple et universelle en même temps que réelle et psychologiquement adaptée, alors sans doute faudra-t-il y voir plus qu'une simple hypothèse, mais un acquis presque définitif qu'on pourra insérer dans une synthèse supérieure, mais dont il faudra toujours tenir compte désormais.

Nous croyons qu'en se référant à l'exposé relatif aux deux certitudes qui engendrent l'obligation certaine : l'une portant sur le schème abstrait, l'autre sur l'action concrète, il est possible de vérifier l'universalité de cette solution. Chaque fois que l'obligation demeure douteuse et le droit de la liberté probable, par déficience de l'une ou de l'autre condition, le probabilisme est applicable : qu'il s'agisse de doute de droit ou de doute de fait, cette distinction perdant ici sa raison d'être, ou devant recevoir une tout autre interprétation. L'on prendrait volontiers comme exemple la question des conditions qui réglementent l'obligation de réparer un dommage. Il permet en effet de vérifier le mécanisme par lequel on aboutit à la définition d'une obligation certaine. Le schème abstrait concernant ces conditions est établi d'une façon certaine, et les moralistes sont d'accord sur l'essentiel : pour qu'il y ait obligation certaine de réparer un dommage, il faut qu'il y ait, de la part de son auteur, causalité efficace, injuste, gravement imputable relativement à ce dommage. Ces trois éléments doivent être réalisés solidairement et d'une façon certaine pour engendrer une obligation certaine de réparer. Les moralistes sont d'accord en effet pour reconnaître l'inexistence de l'obligation dans le cas où l'un des

éléments demeure sérieusement douteux. Il est aisé, à partir de ces données incontestables, de se représenter exactement l'explication théorique de ce fait.

Un certain nombre d'auteurs considèrent que seul le doute de droit est possible à résoudre, *positis ponendis*, par le moyen du probabilisme. Le doute de fait ne se prêterait aucunement à une solution de ce genre. Cependant l'existence douteuse d'une condition, dans un cas d'obligation éventuelle à réparation de dommage, constitue bien un doute de fait; et la probabilité sérieuse en faveur de la liberté permet alors de conclure à l'inexistence de l'obligation devenue douteuse. En présence de cette constatation, l'on répond que le doute de fait s'est ici converti en doute de droit, puisque les auteurs, examinant le cas in abstracto, ont fourni un avis doctrinal dans ce sens. Mais ce qu'il faudrait examiner de plus près, c'est la raison qui les a amenés à donner un avis favorable à la liberté en généralisant un tel cas. Or cette raison n'est autre que l'inexistence constatée d'une condition de fait requise pour la réalisation concrète du schème abstrait. Autrement dit, cette conversion d'un doute de fait en doute de droit n'est pas une opération miraculeuse, due à une intervention arbitraire des moralistes. Et il y aurait lieu de poser autrement les termes du problème. On verrait alors que, dans des cas analogues, le doute de fait entraîne automatiquement le doute de droit, et le caractère douteux — avec l'inexistence — de l'obligation. L'explication véritable semble être celle-ci : il faut que les conditions du schème abstrait se réalisent avec certitude dans le cas concret pour que l'obligation soit déterminée avec certitude comme existante.

Il n'y a pas à chercher plus loin d'autre explication, et à compliquer cette matière par des analyses subtiles. Il apparaît, dans la ligne de cet exposé, qu'un doute de fait, antérieur à l'obligation et la conditionnant, peut être résolu par le recours au probabilisme. Qu'on nous entende bien cependant : l'on n'a jamais voulu dire — ce qui n'aurait aucun sens — que la réalité du fait serait modifiée en quelque façon par l'intervention du principe probabiliste : le fait reste ce qu'il est, existant ou non

existant. Mais ce qui importe, c'est la connaissance, certaine ou douteuse, qu'en possède le sujet, en vue de définir comme existante ou non existante, son obligation. Or quand le doute de fait concerne une condition réelle et concrète, nécessaire à la réalisation du schème abstrait, il entraîne le caractère douteux et l'inexistence de l'obligation : celle-ci a beau être définie in abstracto avec certitude, ce qui est essentiel, c'est qu'elle le soit in concreto, pour la conscience du sujet.

Mais il y a doute de fait et doute de fait. Ou plus exactement, il y a des doutes de fait, concernant la réalisation concrète du schème abstrait, qui conditionnent l'obligation; et il y en a qui ne la concernent aucunement, la supposant au contraire constituée déjà de façon absolue et certaine. Dans ces cas, il est trop évident que le probabilisme n'a rien à faire : si on l'y a fait intervenir historiquement, ç'a été par un contresens fondamental, et par un abus d'inspiration laxiste. Il suffit de rétablir la juste perspective. S'agit-il par exemple d'un doute de fait portant sur la validité de la matière sacramentelle, ce doute n'offre aucune probabilité utilisable sur le terrain moral, susceptible d'un usage probabiliste. Il n'y a, en réalité, aucune exception à l'application du probabilisme. Celui-ci ne signifie rien, en dehors de la formule qui en est l'âme : *lex dubia non obligat*. Or, ici, la loi n'est aucunement douteuse : elle oblige avec certitude à user, dans les conditions ordinaires, d'une matière certainement valide. Le schème est donc connu *in abstracto* avec certitude, réalisé *in concreto* de façon également certaine. Il n'y a ici aucune place pour une solution probabiliste : celle-ci n'est légitime que là où la rencontre de la loi, dans la conscience, avec la liberté, s'opère dans des conditions d'incertitude, que le doute provienne du schème abstrait, ou de ses conditions concrètes de réalisation.

L'on pourrait encore envisager une autre application, également fort délicate et complexe, de la solution probabiliste : il s'agit de la difficile question de l'occasion du péché. Une occasion de péché fait envisager le péché comme simplement probable, et il s'agit d'un doute de fait, concernant une

éventualité de défaillance morale. La solution rapide serait celle-ci : il faut prendre de toute façon le parti le plus sûr et éviter l'occasion en tout état de cause. Mais, en réalité, des distinctions s'imposent en cette matière. Si le schème de l'obligation grave est réalisé avec certitude (indépendamment des controverses doctrinales) dans un cas concret, c'est-à-dire s'il est reconnu que l'occasion prochaine de faute grave (à la définir au sens le plus favorable) est certainement existante dans le cas considéré, en même temps que l'on constate l'absence certaine de raison proportionnée qui permette de s'y exposer, alors la simple probabilité du péché n'exerce aucune influence sur la constitution de l'obligation morale déjà définie avec certitude. Il n'y a évidemment aucun usage possible du probabilisme. Il faut s'abstenir simplement quand on s'exposerait en agissant à un risque sérieux de faute grave, si l'on n'a une raison impérieuse d'agir. Le schème abstrait, certain par hypothèse, se montre réalisé *in concreto* de façon certaine, et c'est bien le parti le plus sûr qui s'impose, on voit en quel sens. S'il s'agit au contraire d'un doute de fait qui porte sur l'existence d'une condition nécessaire pour que soit définie *in concreto* la notion d'occasion prochaine de faute grave, alors la question change d'aspect. Le doute de fait, en ce cas, exerce son influence sur la détermination de l'obligation elle-même. Le schème, en lui-même certain, n'est plus réalisé de façon certaine. L'existence de l'occasion comme prochaine (relativement à une faute grave) demeurant douteuse, c'est également l'obligation de s'abstenir qui demeure douteuse, et donc inexistante. Le principe probabiliste peut ici s'appliquer. Et la liberté peut se fonder sur la probabilité qui joue en sa faveur : non sur la simple probabilité du péché (doute de fait qui ne concerne pas la licéité de l'action), mais sur la probabilité de son droit à s'exercer tant que l'obligation n'apparaît pas certaine. Celle-ci ne peut exister concrètement que si ses conditions abstraites sont réalisées dans un cas concret avec certitude : ce n'est pas le cas par hypothèse. *Lex dubia non obligat.* Le sujet peut, rigoureusement, poser son action.

Conclusion.

Ainsi la solution probabiliste apparaît avec les caractères d'universalité et de cohérence qui achèvent de la justifier. Une théorie est d'autant plus vraie qu'elle répond aux conditions plus réelles d'un problème inévitable et qu'elle se montre à la fois plus simple et plus facile à manier. C'est le cas en ce qui concerne notre problème. Il fallait admettre d'abord qu'un problème se posait à la conscience, en vue de régler rationnellement l'action morale. La disproportion reconnue entre la complexité de l'action concrète et la raison abstractive amenait à nuancer les exigences de la loi : celle-ci ne peut demander que le possible, c'est-à-dire un effort loyal pour connaître la vérité morale avec la volonté de la faire. Le primat de la bonne volonté s'imposait dans cette perpective, contre toute tendance objectiviste à l'excès et rigoriste. Tutiorisme, probabiliorisme, équiprobabilisme nous ont paru méconnaître les données réelles du problème psychologique et moral de la conscience. Le probabilisme, au contraire, avec plus de simplicité et de logique, avec plus de réalisme surtout, tenait compte des caractères réels de l'action, et des exigences morales de la loi : celle-ci n'existe réellement pour un sujet moral que si le schème abstrait où elle s'exprime apparaît réalisé avec certitude dans un cas concret. Faute de quoi, elle demeure inexistante; et la liberté garde son droit de spontanéité. Le probabilisme ne signifie pas autre chose. Il n'est pas, si on sait l'entendre, une invention subtile pour frauder la loi. Il constitue seulement la réponse réelle et psychologique à un problème inéluctable : celui d'une réglementation rationnelle de l'activité morale concrète. La justification profonde du probabilisme réside dans son fondement psychologique plus encore que dans la conception morale dont il s'inspire.

Lille. E. Rolland.