

Notes sur la conscience douteuse

Edgar Janssens

Citer ce document / Cite this document :

Janssens Edgar. Notes sur la conscience douteuse. In: Revue néo-scolastique de philosophie. 22^e année, n°87, 1920. pp. 287-309;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1920.2250>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-555x_1920_num_22_87_2250

Fichier pdf généré le 27/04/2018

Notes sur la conscience douteuse

I.

POSITION DU PROBLÈME.

Avant de tâcher de le résoudre, rappelons brièvement comment se pose le problème du doute de conscience. Nous ne dirons, à ce sujet, que des choses connues de tout lecteur quelque peu averti des problèmes de morale, mais il importe d'avoir ces notions nettement présentes à l'esprit, afin de saisir la discussion parfois assez complexe des divers systèmes de la probabilité à laquelle nous passerons ensuite.

Dans le cas d'une conscience douteuse, on se trouve en présence de deux jugements contradictoires appuyés, l'un et l'autre, sur certaines raisons.

L'un de ces jugements déclare l'acte licite, l'autre affirme son illicéité ; l'un est favorable à notre liberté, l'autre prend le parti de la loi. N'y a-t-il pas un ou plusieurs principes auxquels nous pourrions recourir afin de faire succéder au doute une certitude morale légitime ? On le voit, le problème se pose essentiellement au sujet de la licéité ou de l'illicéité d'un acte, et il s'agit de savoir en quel cas on peut se prononcer, sans crainte de pécher, en faveur de la liberté. Divers systèmes se présentent pour résoudre le problème.

Le rigorisme affirme que, pour pouvoir suivre l'opinion favorable à la liberté, une probabilité même extrêmement

forte ne suffit pas ; il faut une adhésion qui exclue toute crainte d'erreur.

Le tutiorisme exige, pour qu'on se prononce en faveur de la liberté, qu'il y ait, en ce sens, une très grande probabilité.

Le probabiliorisme professe qu'on peut opter pour la liberté, à condition que l'opinion qui la favorise soit plus probable que celle qui se prononce pour la loi.

L'équiprobabilisme. Ce système repose sur plusieurs distinctions. Si la loi est plus probable, il faut opter pour elle, en défaveur de la liberté. Mais supposé qu'il y ait probabilité égale entre les deux opinions, il faut voir laquelle, de la loi ou de la liberté, se trouvait la première en possession de l'assentiment de l'esprit. C'est alors le premier possesseur qu'il convient de favoriser en application de l'axiome juridique : *in dubio melior est conditio possidentis*. Supposons donc que la solution favorable à la liberté soit d'abord en possession de l'assentiment de l'esprit et qu'un doute survienne au sujet de l'existence de la loi. Si celle-ci ne peut invoquer en sa faveur que des raisons égales aux motifs qui appuient le parti de la liberté, on peut opter dans ce dernier sens. Cette solution s'inspire aussi, dans l'esprit de certains équiprobabilistes, du principe que nous verrons bientôt : *Lex dubia non obligat*, une loi douteuse n'oblige point. Admettons maintenant l'hypothèse inverse, la loi possède, et un doute s'élève contre elle, qui s'appuie sur des raisons équivalentes à celles qui fondent sa possession ; on doit se prononcer pour la loi.

Le probabilisme soutient que l'on peut choisir le parti de la liberté dès qu'il est simplement probable, même si cette probabilité est moindre que celle du parti de la loi.

Le laxisme déclare qu'une probabilité même très légère suffit pour agir librement. On pourrait opter pour la liberté avec une conscience tranquille, du moment où l'on ne

franchit pas les limites de la probabilité pour tomber dans le domaine de l'incertain.

Etant donné l'opposition très vive qui règne entre moralistes au sujet de certains de ces systèmes, nous croyons nécessaire, pour faire entre eux un choix raisonné, de poser d'abord des principes certains, et qu'il nous semble difficile de répudier.

II.

LES PRINCIPES DIRECTEURS, DESTINÉS A RÉSOUDRE LE DOUTE DE CONSCIENCE.

I. Une première vérité qui doit nous guider, c'est que dans le domaine de l'application concrète des principes moraux, nous sommes en matière contingente. Par suite, il est interdit d'exiger toujours un assentiment intellectuel qui dépasse la certitude probable. Requérir une certitude métaphysique ou physique serait se mettre en opposition avec la nature de l'objet connu par la conscience morale, avec la nature humaine qui, en matière contingente, ne peut posséder une certitude dépassant la probabilité, et avec la nature de la loi, qui ne pourrait plus régir notre conduite, si on exigeait que nous l'appliquions toujours d'une manière nécessaire. Or, manifestement, la loi morale est faite pour diriger les actions humaines. Si on ne peut l'employer à ce but, à quoi peut-elle encore servir ?

II. Un deuxième principe détermine les droits respectifs de la loi et de la liberté. Aussi bien la question est de savoir pour laquelle des deux il nous faut opter. Il y a donc lieu de comparer leurs droits. Parfois, on raisonne comme si les droits des deux partis étaient égaux, ou même comme si, dans leur opposition, la liberté devait l'emporter sur la loi, affirmant implicitement par là que des deux, la liberté est le plus grand bien. Et, en effet, tel n'est-il pas le sens que l'on attribue souvent à l'axiome constamment employé

dans cette controverse : *In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda ?*

Qu'est-ce que la loi ? Quelle est sa valeur ontologique et morale ? Pour répondre à cette question, nous envisagerons la loi d'abord en soi, ensuite en tant qu'elle est appliquée à notre activité libre et qu'elle la régit. Considérée dans sa nature absolue, la loi c'est l'ordre éternel de la Pensée divine en tant que participé par notre raison. La loi nous fixe aussi les moyens qui conduisent au Bien parfait. Par ce côté encore, elle touche à l'infini et constitue un bien transcendant.

Si nous la considérons en tant qu'elle dirige nos actes, nous constaterons qu'elle perfectionne notre liberté, dans la mesure où cette dernière s'y conforme. Notre libre arbitre est d'autant plus parfait qu'il est informé par l'ordre moral, lequel dérive du plan éternel conçu par Dieu ; qu'il est, grâce à cet ordre, orienté vers le Bien, qui est aussi notre bien, l'achèvement de notre nature, et, par suite, notre béatitude.

Relativement à la loi, quelle est la valeur de la liberté ? Elle constitue le déploiement personnel de notre activité, et du moment où elle ne se réalise pas en opposition à l'ordre moral, elle est un enrichissement de notre être raisonnable, qui relève de nous-mêmes comme de sa source et qui fait que, dans l'ordre des causes secondes, nous nous produisons nous-mêmes. Comme telle, la liberté est manifestement un bien. Il est à remarquer, au surplus, que lorsqu'elle ne verse pas du côté du mal, elle réalise toujours, par certains côtés, l'ordre éternel, pensé par l'entendement divin. A ce point de vue il ne suffit pas de la caractériser en disant qu'elle est la faculté d'agir à sa guise. Toujours, du moment où elle ne choisit pas un objet et une fin illicites, elle accomplit quelque bien moral, même dans l'hypothèse où, en vertu d'une option légitime, elle décide de se soustraire à un conseil de perfection. Car, il ne faut pas l'oublier, il n'y a point d'actes indifférents. L'action libre, du

moment où elle n'est point déshonnête, accomplit toujours un certain minimum d'ordre moral. Seulement le parti de la liberté, en tant qu'il s'oppose à celui de la loi, réalise certainement, d'une façon moindre, l'ordination essentielle des êtres, reflet de l'Intelligence divine. L'option en faveur de la loi nous fait accomplir d'une manière plus achevée le plan éternel de Dieu, elle nous fait aussi utiliser plus largement les moyens de nous acheminer vers notre fin suprême. Comme tel, le parti de la loi l'emporte, en perfection, sur celui de la liberté.

Toutes choses égales d'ailleurs — car le complexe problème que nous traitons requiert l'intervention d'autres facteurs que nous étudierons plus loin — lequel des deux partis a le plus de droits d'attirer notre appétit rationnel ? C'est incontestablement la loi, elle représente un objet supérieur.

Il est donc erroné qu'en cas de doute, il faille préférer la liberté à la loi, sous prétexte qu'elle est un bien, voire un plus grand bien. De même, on ne peut chercher en règle à avantager le parti de la liberté, pour ce motif que l'accomplissement de la loi est chose pénible et même odieuse. Car le point de vue de *l'être* est essentiel et primordial ; le point de vue du *sentir*, accidentel et accessoire. Le sentiment de plaisir ou de peine constitue un accident secondaire qui se joint au déploiement de notre activité. L'acte, par la richesse d'être qu'il confère à notre nature, est la perfection fondamentale. Le plaisir ou la peine qui s'y ajoutent constituent une caractéristique accessoire qui ne suffit pas à déterminer la nature, par suite la valeur ontologique et morale d'une opération. Ils ne peuvent intervenir qu'à titre secondaire, pour juger de la valeur que représente le parti de la liberté.

III. Le principe précédent était fondé sur des considérations d'ordre métaphysique ; les deux suivants relèvent directement de la raison pratique. Ils ont pour objet de déterminer, en cas d'hésitation motivée entre la loi et la

liberté, quelles conditions la prudence impose à notre choix.

La prudence, — la rectitude rationnelle de nos opérations — exige que nous conformions notre conduite au vrai, à l'ordre objectif des essences, et si la vérité ne peut être pleinement connue, que nous prenions au moins pour guide le parti le plus vraisemblable. En cas de doute entre deux opinions, si l'on n'agissait pas de la sorte, on prendrait délibérément le parti qui s'éloigne ou du moins semble s'éloigner le plus de la vérité. Par conséquent, on ne se dirigerait plus d'après la droite raison, ni selon la prudence.

IV. Autre principe commandé par la même vertu : on ne peut s'exposer au danger prochain de pécher. Or, en cas de doute sur la licéité ou l'illicéité d'un acte, ce qui nous arrête, c'est le péril prochain de pécher. On ne pourra s'exposer à ce danger, que si l'on a un motif suffisant. Si l'on se décide contre le parti de la loi, il faudra qu'on ait un motif suffisant de s'exposer au danger de la violer. Si au contraire le danger d'agir en opposition à l'ordre moral est lointain, il est manifeste qu'on est autorisé, en conscience, à l'encourir. Ces principes sont simplement une application, au domaine de la probabilité des jugements moraux, de la théorie générale de l'occasion de péché, qui est admise communément par les moralistes.

Possédant des principes qui serviront de critère pour juger les divers systèmes de la probabilité, nous pouvons passer à leur étude critique.

III.

LE RIGORISME, LE TUTIORISME, LE LAXISME.

Le rigorisme et le tutiorisme peuvent être facilement écartés. Ils exigent, à coup sûr, une certitude excessive dans une matière contingente, comme est celle des con-

clusions tirées médiatement des principes moraux. Ils se mettent aussi en opposition avec la nature de la loi, qui loin de servir de guide à notre activité dans ces systèmes, l'entraverait plutôt et, par suite, ils sont en contradiction avec la nature humaine. Ces deux théories sont donc condamnées en vertu du premier critère des systèmes de la probabilité, que nous avons posé plus haut.

Le laxisme, qui permet d'opter pour la liberté, du moment où l'on demeure dans les limites de la probabilité même la plus faible, tombe sous le coup des trois critères suivants. Car, il est évident que ce système viole les droits supérieurs de la loi, qu'il s'oppose à la prudence en permettant d'adopter une opinion vraisemblablement très éloignée de la vérité, et qu'il expose sans motif suffisant, à un sérieux danger de pécher.

IV.

LE PROBABILISME.

Le probabilisme doit nous arrêter plus longtemps, comme il jouit à notre époque d'une grande faveur. Nous commencerons par en délimiter le sens et la portée ; nous donnerons ensuite les arguments sur lesquels il s'appuie ; après avoir réfuté ces arguments, nous ferons, enfin, la critique des objections qu'il oppose au probabilitisme.

Sens et portée de la théorie probabiliste. — Le probabilisme permet de suivre le parti de la liberté, du moment où il est simplement probable, c'est-à-dire fondé sur une raison solide, de nature à obtenir l'adhésion d'un esprit sérieux, mais sans exclure la possibilité que l'opinion contraire, favorable à la loi, soit vraie. Et il autorise l'adhésion au parti simplement probable de la liberté, même si le parti de la loi possède une probabilité plus grande.

Cette solution, il l'admet tout d'abord, en cas de doute de droit, c'est-à-dire en cas de doute ayant pour objet

l'existence et l'extension de la loi et, dans le domaine du droit, il restreint sa solution au cas du doute ayant pour objet propre *la licéité ou l'illicéité* d'un acte. De là le principe fondamental du probabilisme : *lex dubia non obligat*. Toutefois, ce principe une fois posé, il est amené, par la logique, à l'étendre même au doute de fait, c'est-à-dire au doute ayant pour objet l'accomplissement ou la nature d'un fait, du moment où ce doute de fait est réductible à un doute de droit. Soit, par exemple, les doutes suivants, qui se présenteraient à mon esprit : ai-je acquitté telle dette ? M'a-t-on payé telle somme qui me revenait ? Ces doutes ont évidemment pour objet direct l'accomplissement d'un fait. Qu'on se place au point de vue moral, ils se transforment en des doutes sur la licéité de certaines opérations. Car si on applique une loi de conduite au fait douteux qu'elles concernent, les deux questions données en exemple engendreront ces deux autres : suis-je tenu de payer cette dette ? Ai-je le droit de réclamer cette somme ?

Toutefois, le probabilisme limite l'applicabilité de son principe : *lex dubia non obligat* et il ne permet point de l'invoquer dans deux sortes de cas, où il prescrit de se prononcer pour le parti le plus sûr : 1° lorsque le parti de la liberté entraînerait un grave dommage, soit pour nous, soit pour autrui, alors que nous sommes tenus de l'éviter par la justice ou par la charité. Ainsi, par exemple, un médecin aurait à sa disposition deux sortes de traitements dont l'efficacité probable est diverse ; il ne pourrait pas recourir à la médication dont la probabilité est moindre, car il risquerait de nuire à la santé de son malade, peut-être même de le mener au tombeau. Il est tenu, en justice, d'user du traitement qui offre le plus de chances de guérir son client. 2° Le principe que la loi douteuse n'oblige point, n'est pas applicable, en matière de justice commutative et, en général, lorsque son application léserait des droits certains d'autrui. Car, dans ce cas, les droits étant établis, d'une manière indubitable, la loi ne peut pas être considérée

comme douteuse. La justice commutative est régie par l'axiome qu'il faut rendre l'équivalent de ce qu'on a reçu. Or, on ne satisfait pas à cette exigence si l'on veut compenser une valeur *certaine* qu'on a reçue, par une valeur douteuse qu'on voudrait livrer en échange.

Telles sont les deux restrictions admises par les probabilistes, au principe fondamental de leur système. Il faut reconnaître qu'elles en réduisent considérablement l'extension.

Premier argument du probabilisme. — Faisons la critique des arguments invoqués pour établir le principe du probabilisme. Une loi, qui n'est point suffisamment promulguée, disent les partisans de cette théorie, ne lie pas, et même elle n'est pas une loi, car un des éléments nécessaires à toute loi, la promulgation, lui fait défaut. Or, s'il y a doute sérieux au sujet d'une loi, c'est qu'elle n'est point suffisamment promulguée. Donc, elle n'oblige pas. Les probabilistes croient établir de la manière suivante, la mineure de ce raisonnement. Quand il s'agit d'une loi positive, si l'on ne peut pas la lire au journal officiel ou si l'on ne peut en comprendre la teneur, on est en droit de soutenir que sa promulgation est nulle ou du moins insuffisante. Par suite, elle n'oblige pas. Ainsi en est-il pour la loi naturelle, lorsque même des hommes instruits et prudents ne peuvent en déterminer, avec certitude, les prescriptions et qu'ils ont des raisons sérieuses, quoique non décisives, de douter de son existence ou de son contenu. Le P. Lehmkuhl, que nous suivrons pas à pas dans cette discussion du probabilisme, parce qu'il en est un des représentants les plus autorisés et les plus vigoureux, développe ainsi cette argumentation. « Certains préceptes sont évidents pour tous les hommes ; d'autres peuvent être découverts moyennant de l'application et sont communiqués par les savants aux hommes peu cultivés ; d'autres enfin, ne peuvent être connus par les doctes eux-mêmes, mais demeurent tels qu'une écriture indéchiffrable à l'intelligence humaine, ce qui se

produit chaque fois qu'une raison vraiment solide, encore qu'elle ne soit ni certaine, ni évidente, persuade qu'en cette matière il n'y a pas d'obligation » ¹⁾). Par conséquent, lorsqu'il y a doute sérieux au sujet de l'existence ou du contenu de la loi, on peut considérer que celle-ci est insuffisamment promulguée. On cesse donc d'être lié : *lex dubia non obligat*.

Critique. — I. La mineure de cet argument recèle plusieurs confusions spécieuses. Elle déclare : « quand les doctes doutent pour des motifs sérieux de l'existence ou de l'extension de la loi, c'est que celle-ci est insuffisamment promulguée » et ensuite, elle conclut que cette insuffisante promulgation se produit « chaque fois qu'une raison solide... persuade... qu'il n'y a pas d'obligation ». On peut voir aisément la confusion que renferme cette inférence.

L'indice que la promulgation n'est pas faite se trouve, d'abord, dans le doute sérieux des doctes ; on passe ensuite au doute de tout agent moral prudent, même s'il est peu éclairé, et on l'assimile au premier cas. On considère que ce doute d'un homme même peu instruit constitue une preuve suffisante, du moment où il s'appuie sur une raison solide. D'un côté, l'ignorance des savants est invoquée contre la loi. De l'autre, on accepte l'ignorance d'un sujet connaissant quelconque du moment où il n'est pas dépourvu de prudence et on assimile celle-ci à celle-là. On donne de l'importance au doute des savants, parce qu'il établirait que, dans le cas où il se produit, il faut que la raison humaine soit impuissante et qu'ainsi la loi douteuse n'ait pu être portée à la connaissance de ses sujets. Aux yeux des probabilistes, il y aurait dans cette hypothèse une impossibilité propre à l'esprit humain, s'étendant à tous les hommes, de prendre connaissance de la loi. Ce serait une incapacité *essentielle*. Mais dans le cas d'une ignorance individuelle, on ne peut

1) *Theologia moralis*, volumen I, undecima editio, p. 112. Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1910.

dire qu'il en soit de même, il n'est point admissible qu'on en tire argument contre la promulgation de la loi. Tel individu peut douter au sujet de l'existence d'une loi qui fut néanmoins promulguée et qui, par conséquent, ne cesse point d'être une loi. Certains obstacles qui lui sont personnels l'empêchent de connaître avec certitude le précepte mis en question : ils constitueront une incapacité *accidentelle*.

Il en est de même de la loi positive dont les probabilistes invoquent l'exemple. Elle a paru au journal officiel et tel individu peut l'ignorer ; néanmoins, il est lié par cette loi qui fut régulièrement promulguée, et contre laquelle son ignorance personnelle ne peut être invoquée. Il y aurait une présomption suffisante contre la promulgation valable d'une loi *positive*, si les jurisconsultes et les juges, en général, n'en pouvaient pénétrer le sens ; dans ce cas, elle constituerait « une écriture indéchiffrable ». Les probabilistes identifient donc deux cas fort dissemblables et, pour tous les deux, ils concluent d'une manière identique.

II. Jusqu'à présent, nous n'avons pas discuté la mineure limitée à ce sens qu'en cas de doute sérieux des doctes, la loi *naturelle* ne serait pas suffisamment promulguée et donc n'obligerait pas.

Sous cette forme, la prémisse renferme une nouvelle confusion, et ne peut être admise sans y distinguer un double sens. Les arguments probables que les doctes élèvent contre la loi, dit-on, doivent faire conclure que celle-ci n'est pas suffisamment promulguée. Je distingue : s'il s'agissait d'une probabilité *absolue*, je l'admettrais ; seulement, comme il s'agit d'une probabilité *relative*, je le nie.

Les probabilistes raisonnent constamment comme si les arguments *plus* probables en faveur de la loi n'existaient pas, et que les raisons favorables à la liberté, mais *moins* probables, fussent seules réelles. Ils se fondent donc sur une probabilité *absolue*, alors qu'on est en présence d'une

probabilité *relative*. Or, celle-ci doit être appréciée en tenant compte de la probabilité plus grande des motifs opposés.

Si l'on pèse ces raisons favorables à la loi, on constate qu'elles doivent l'emporter, comme nous l'établirons plus loin. Car les droits de la loi naturelle l'emportent sur ceux de la liberté ; la prudence requiert que l'on se prononce en faveur du parti qui s'approche le plus de la vérité et que l'on ne s'expose pas, sans raison suffisante, au danger du péché.

Cette triple raison que nous développerons bientôt, manifeste que le doute des doctes ne peut se limiter à la considération des arguments qui militent en faveur de la liberté. Il leur faut considérer aussi les raisons opposées et plus fortes qui appuient le parti de la loi. S'ils en tiennent compte, ils seront obligés de conclure que la promulgation de loi qui, au premier abord, paraissait douteuse, est suffisante ; cette loi nous lie moralement.

Deuxième argument du probabilisme. — « L'obligation, écrit Lehmkuhl, dont l'existence est invinciblement ignorée, est réellement nulle. Or, quand une raison grave ou une opinion vraiment probable persuade qu'en certaine matière, il n'y a pas d'obligation, on ignore vraiment d'une manière invincible qu'il y ait une loi ou une obligation au sujet de cette matière. Donc, en réalité cette obligation est nulle » ¹⁾.

La mineure de ce syllogisme renferme la même confusion que nous venons de signaler à propos de l'argumentation précédente des probabilistes. Cette confusion nous la dissiperons donc par une distinction analogue. Quand une opinion probable persuade qu'il n'y a pas d'obligation, on ignore invinciblement qu'il y ait une obligation ; *je le concède*, s'il s'agit d'une probabilité absolue ; *je le nie*, quand il est question d'une probabilité relative et que des arguments plus probables tranchent le débat en faveur de la loi.

Or, dans le cas que vise la mineure, il s'agit d'une proba-

1) Loco cit., p. 113.

bilité relative en faveur de la liberté, à laquelle s'oppose une plus forte probabilité en faveur de la loi. Que l'on considère les raisons plus probables qui appuient le parti de la loi, à la lumière de certains principes : droits supérieurs de la loi, double exigence de la prudence qui empêche de se rallier au parti le plus éloigné de la vérité et de s'exposer, sans motifs suffisants, au péril prochain de pécher, dans ces conditions, on sera forcé de conclure à l'existence de l'obligation, et l'on ne sera nullement en droit d'invoquer l'ignorance invincible de la loi.

Ainsi, le probabilisme est, pensons-nous, dénué de preuves solides ¹⁾. Nous en achèverons bientôt la critique, lorsque nous examinerons les objections qu'il oppose au probabiliorisme. S'il a séduit beaucoup d'esprits, et non des moindres, il faut reconnaître que ce n'est point une raison suffisante d'y adhérer. C'est ici le cas où jamais de rappeler la médiocre estime où saint Thomas tenait l'argument d'autorité. *Locus ab auctoritate...*, déclarait-il, *est infirmissimus* ²⁾.

1) Nous croyons non fondée l'objection formulée en ces termes par le P. Wouters contre les arguments invoqués par les probabilistes : « cette argumentation peut être rétorquée de la manière suivante contre les auteurs » qui soutiennent le probabilisme : « une disposition permissive, qui est insuffisamment connue, ou incertaine, ou invinciblement ignorée, ne confère pas un droit, ou bien : la liberté morale, qui est insuffisamment connue ou incertaine ou ignorée ne peut servir à rien » (WOUTERS. *De Minusprobabilismo*, p. 147). En d'autres termes, si la loi douteuse est sans valeur, il doit en être de même du parti de la liberté, qu'on ne peut suivre, non plus, parce qu'il est également l'objet d'un doute sérieux. Mais les probabilistes visent exclusivement le cas où l'obligation est insuffisamment connue : c'est uniquement à la loi en tant qu'elle commande à la volonté certains actes, qu'ils appliquent leur axiome : *lex dubia non obligat*. Il serait donc illégitime de l'étendre au cas d'une disposition permissive, dont les droits seraient insuffisamment établis. Ce qui est vrai d'un devoir douteux, peut n'être plus vrai de la liberté douteuse. Les deux cas n'étant point identiques, on ne peut, comme le fait le P. Wouters, argumenter *a pari* de l'un à l'autre.

2) On a voulu tirer argument contre le probabiliorisme, du moindre nombre de ses adhérents actuels. C'est ainsi que le P. Lehmkuhl prend la peine de syllogiser *ad hominem* pour dire, en substance, à ses adversaires les probabilioristes : Vous voulez que l'on choisisse le parti le plus probable. Or, le probabilisme ayant pour lui le plus d'auteurs, il s'ensuit qu'il a pour lui la plus grande probabilité. Et notre auteur dit ces choses sérieusement.

On est en droit d'affirmer que nombre d'adhérents au probabilisme lui sont venus par suite de la préoccupation, en soi justifiée, de ne point faire peser sur les frêles épaules humaines de trop lourds fardeaux. On trouvera, chez nombre de moralistes, partisans de cette théorie, cités avec complaisance, toute une série d'axiomes aussi bénins les uns que les autres et qui relèvent de ce souci miséricordieux. Après l'axiome dont les probabilistes ont abusé : *lex dubia non obligat*, vient un autre principe que nous avons déjà cité : *In dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda*, ou bien encore : *In dubio standum est pro valore actus*, voire même : *In dubiis quod minimum est tenendum. In dubio libertas*. Ces principes et tous leurs pareils sont vrais, seulement on peut dire d'eux, après Pascal, que « les principes opposés sont vrais aussi » ¹⁾. Ils trouvent leur application légitime, seulement dans une sphère déterminée, et il est abusif de les ériger, comme on le fait, en principes absolus et universels. Ils doivent entrer en composition avec d'autres principes, non moins véritables et non moins fondés et avec de multiples éléments de solution, qui en constituent le juste contrepoids. Notamment, l'affirmation des droits suprêmes de la loi naturelle, les exigences de la prudence que nous avons rappelées plus haut, manifestent la valeur relative et limitée qu'il convient d'attribuer à ces axiomes, dont les probabilistes font un si grand usage.

Ajoutons que le probabilisme n'est pas sans dangers. L'histoire des doctrines morales a montré à quelles solutions manifestement trop accommodantes peuvent se laisser aller des casuistes, dont l'esprit subtil est au service de l'inépuisable indulgence. Ces solutions s'inspiraient des principes sur lesquels repose le probabilisme et des tendances dont il relève.

1) PASCAL, *Pensées et opuscules*. Edition Brunschwieg, fr. 394. Paris, Hachette, 1904.

V.

L'ÉQUIPROBABILISME.

Cette doctrine, à n'en point douter, manifeste un plus grand souci que le système précédent de sauvegarder les droits de la loi morale et de respecter les exigences de la vertu de prudence. Mais il offre, avec le probabilisme, ce trait de ressemblance qu'il rattache la solution du problème à un axiome, pris dans un sens beaucoup trop étendu. Lorsqu'il s'agit de résoudre le doute, provenant de l'égale probabilité des deux partis, il invoque un principe qui, certes, ne régit pas la matière.

L'axiome *in dubio melior est conditio possidentis* s'applique, dans son sens propre, à certaines questions de justice. Lorsqu'il y a contestation, par exemple au sujet de la propriété d'une chose et que les droits des deux parties se contrebalancent à peu près, en faveur de qui se décidera le juge? Le principe que nous venons de citer, le tirera de son doute et lui fera maintenir l'ancienne situation juridique dont bénéficiait le possesseur. Dans des cas pareils, l'axiome trouve son application légitime. Mais il n'en est plus de même dans le cas où se trouvent en conflit, non plus les droits d'un propriétaire qui se défend et d'un demandeur qui les conteste, mais des raisons équivalentes en faveur de la liberté ou de la loi. L'antériorité de la possession, dans ce dernier cas, n'est point un argument qui ait un rôle à jouer. La question est alors de savoir, en cas d'égale vraisemblance, de quel côté sont les droits supérieurs : est-ce du côté de la loi ou du côté de la liberté? L'antériorité de la possession est une donnée étrangère au débat. Supposé que la liberté fût la première en possession, ceci n'infirme pas les droits prééminents de la loi. Ainsi l'extension du principe juridique, invoqué par l'équiprobabilisme, du domaine particulier de la justice au cas général du conflit entre la loi et la liberté n'a point de pertinence. Et si dans

un certain nombre de cas particuliers, il paraît pouvoir intervenir, ce n'est qu'en vertu d'analogies fort lointaines avec les cas de justice où il trouve sa véritable application.

Ajoutons que lorsqu'il y a possession antérieure de la liberté, les partisans de ce système admettent parfois, pour la faire triompher, l'axiome des probabilistes : *lex dubia non obligat*. Or, ce principe, nous l'avons suffisamment critiqué plus haut.

VI.

LE PROBABILIORISME.

Le probabiliorisme tient compte des quatre principes que nous avons posés, comme autant de critères, au seuil du débat. Tout d'abord il professe que, puisque nous sommes en matière contingente, on ne peut exiger que nous nous guidions d'après des certitudes physiques et encore moins d'après des certitudes métaphysiques. L'agent moral peut légitimement résoudre le doute pratique en une probabilité.

D'autre part, le probabiliorisme enseigne qu'il faut opter pour le parti de la loi, lorsqu'il est le plus probable. En effet, les droits de la loi sont supérieurs à ceux de la liberté ; si l'on prenait le parti de la liberté, alors qu'il est d'une probabilité moindre, on s'exposerait au danger prochain de pécher ; enfin, on ne respecterait pas l'ordre de la vérité objective, tel du moins que les apparences nous le font connaître.

Supposons, au contraire, que l'opinion qui favorise la liberté soit plus probable. Cette fois, il sera permis, en règle générale, d'agir sans tenir compte de la loi morale. Il est vrai, sans doute, que la loi, — participation de la pensée divine et chemin qui doit nous mener à notre fin suprême — l'emporte en valeur et en dignité sur notre liberté. Mais ce principe ne donne qu'un des aspects du problème. Il doit entrer en composition, avec d'autres vérités qui en consti-

tuent le légitime tempérament. Les principes qui régissent la pratique, ainsi que nous l'avons dit, ne peuvent, le plus souvent, être pris en un sens absolu et universel ; il faut qu'ils trouvent, en d'autres éléments de la question, un équitable contrepoids. Si donc on donne, au principe qui affirme la supériorité de la loi, son expression complète, il faut le formuler en ces termes : *toutes choses égales d'ailleurs*, les droits de la loi l'emportent sur ceux de la liberté.

Les vérités qui compléteront cet axiome seront particulièrement les principes que nous avons posés au début de cette critique des systèmes de la probabilité morale. Pour agir avec prudence, avons-nous dit, il faut s'en tenir à la vérité objective ou du moins aux apparences les plus vraisemblables sous lesquelles elle s'offre à nous. Or, en l'occurrence, c'est la liberté, non point la loi, qui a pour elle les probabilités les plus fortes. Au surplus, il ne faut pas oublier que tout en ayant une valeur moindre que la loi, la liberté représente un bien ; il convient de n'en exiger le sacrifice qu'à bon escient. D'autant qu'il ne faut jamais imposer aux hommes un joug excessif. En ce dernier sens, et à condition d'entrer en composition avec l'ensemble des vérités qui régissent la matière présente, certains principes dont s'inspirent les probabilistes peuvent être admis, tel par exemple l'axiome : *in dubio favores sunt ampliandi et odia restringenda*, qui peut avoir un sens acceptable.

Etant donné les considérations précédentes, le probabiliorisme pose en principe que dans le cas de vraisemblance plus forte du côté de la liberté, on peut légitimement opter en sa faveur. Le principe qui interdit de s'exposer au péril de pécher confirme d'ailleurs cette solution. Puisque le parti de la loi est le moins probable, le danger de la violer est lointain. Il est donc permis d'encourir ce péril.

En concédant même que ce péril garde une certaine proximité, il reste que l'on a une raison suffisante de s'y exposer, dans la plus grande probabilité du parti de la liberté. Car la prudence est sauve et l'on en respecte les

exigences, lorsque dans sa conduite on se laisse guider, à défaut de la vérité certaine, par les vraisemblances les plus fortes. En résumé, et pour les raisons qui précèdent, lorsqu'une probabilité plus grande l'appuie, on peut suivre le parti de la liberté.

VII.

LE SYSTÈME DE LA COMPENSATION.

Une théorie d'apparition récente ¹⁾ a tâché de donner au probabiliorisme moins de rigidité et plus de souplesse, tout en s'efforçant de demeurer dans la ligne des principes dont il s'inspire. Ses partisans soulignent particulièrement le principe que nous avons nous-même invoqué, d'après lequel on ne peut s'exposer sans raison suffisante au péril prochain de faire le mal. Appliquant ce principe à la question de la probabilité, ils en infèrent qu'on peut s'exposer au danger de violer l'ordre moral en optant pour le parti de la liberté *même moins probable*, si on a une raison suffisante de le faire. Cette raison suffisante doit entrer en *compensation* avec le péril de péché qu'entraîne le parti de la liberté : de là vient le nom donné par ses partisans à ce système. Or le péril de faire le mal avec lequel la raison suffisante de choisir le camp de la liberté doit entrer en contrepoids, s'estimera d'après un double facteur : d'une part, l'importance et la gravité propres au précepte auquel on s'expose à désobéir ; d'autre part, la probabilité plus ou moins grande du parti de la loi. La raison de se décider en faveur de la liberté, pour être suffisante, devra compenser ces deux éléments d'estimation du péril de faire le mal.

Critique. — Cette théorie nouvelle verse dans un travers analogue à ceux du probabilisme et de l'équiprobabilisme.

¹⁾ Ce système fut exposé la première fois par le P. POTRON, dans son ouvrage *De theoria probabilitatis*. Paris, Poussielgue, 1874.

Dans une matière complexe que régissent de multiples principes appelés à entrer en composition, elle s'attache trop exclusivement à un seul point de vue : l'application, au domaine de la probabilité, de la théorie de l'occasion de pécher. Non que cette théorie n'ait point à y intervenir, mais elle n'est point la clef de voûte de la doctrine de la probabilité en morale, pas plus que l'axiome *Lex dubia...* cher aux probabilistes, ou le principe *In dubio...* dont s'inspirent trop exclusivement les équiprobabilistes. La doctrine de l'occasion de pécher doit elle-même entrer en compensation, comme nous l'avons fait voir, avec les droits éminents de la loi et l'obligation de prudence de s'en tenir, à défaut du vrai, à la vraisemblance la plus grande. Faute d'avoir suffisamment tenu compte de ces deux derniers principes, le système que nous critiquons aboutit logiquement à cette conséquence inadmissible, d'ailleurs avouée par ses partisans : au cas d'une obligation peu grave, on peut opter pour le parti même moins probable de la liberté, lorsque la soumission à la loi entraînerait, pour nous ou pour autrui, des inconvénients sérieux : « pour agir d'une manière licite contre la loi probable », écrit un partisan de la théorie de la compensation, « il est parfois requis que l'opinion favorable à la liberté soit plus probable, mais parfois une opinion ou également probable ou même moins probable peut suffire, à savoir lorsqu'il y a en opposition à la loi une raison d'un grand poids qui excuse »¹).

Mais qui ne voit que c'est là méconnaître les droits supérieurs de la loi, tels que nous croyons les avoir établis ? C'est oublier les exigences de la prudence, qui veut que l'option raisonnable, en cas de doute, penche du côté des apparences les plus fortes de la vérité. C'est enfin, lorsqu'on argue des inconvénients du parti de la loi, donner au point

1) L. LEHU, *Philosophia moralis et socialis*. Tomus prior. *Ethica generalis*, pp. 287-288. Paris, Gabalda, 1914.

de vue du *sentir* la prééminence sur le point de vue de l'*être* et du *vrai*, alors que celui-ci l'emporte cependant sur celui-là en valeur ontologique et morale.

Pour ces motifs le système de la compensation nous paraît une tentative malheureuse d'élargir et d'assouplir le probabiliorisme. S'il parvient dans un souci d'électisme et aussi d'indulgence pour les faibles humains, à tendre la main en certains cas aux probabilistes et à admettre en certaines occurrences leur axiome *lex dubia non obligat*, c'est en sacrifiant les fondements mêmes du probabiliorisme auquel il croit pourtant demeurer fidèle.

Ayant établi le probabiliorisme et rejeté la déviation de cette doctrine que constitue la théorie de la compensation, il nous reste à répondre aux difficultés que les probabilistes opposent à notre thèse.

VIII.

OBJECTIONS DES PROBABILISTES.

Première objection. — Parmi les principes sur lesquels nous avons appuyé notre solution du problème de la probabilité, se trouve le suivant : l'ordre objectif de la moralité, dans la mesure où il nous est connu, doit être la norme de nos actes. Par conséquent, on ne peut pas, en règle, suivre dans sa conduite l'opinion que l'on juge la moins conforme à l'ordre objectif, la plus éloignée de la vérité, la plus proche de l'erreur. A cet argument le P. Lehmkuhl réplique : « Je distingue l'antécédent : la vérité ou plutôt l'ordre objectif du juste est la norme de la moralité pour les actions au sujet desquelles l'ordre du juste est connu, *je concède cet antécédent* ; sinon, *je le nie*, puisqu'il est impossible de suivre cette norme de notre activité qui est totalement inconnue (*prorsus ignota*). *Je distingue pareillement le conséquent* ; je ne puis prendre pour norme une opinion que je croirais peut-être s'écarter de la vérité, quand j'ai

connu la vérité, *je concède le conséquent* ; quand je ne puis la connaître, *je nie ce conséquent*. D'ailleurs il faut nier la supposition du *conséquent* d'après laquelle je jugerais que l'opinion moins probable s'éloigne de la vérité. Car cela je l'ignore totalement (*plane nescio*) puisque, avant de juger de la sorte, je devrais connaître la vérité. Sans doute, je *crains* plus que mon opinion s'éloigne de la vérité, mais c'est tout à fait autre chose que de juger qu'elle *s'éloigne* plus en réalité ; et je crains également que l'opinion opposée ne s'éloigne aussi de la vérité. Et c'est pourquoi, puisque, dans chaque parti, il y a de la crainte et du doute, je ne suis obligé à aucun parti » ¹⁾.

Que de sophismes en peu de lignes ! Le P. Lehmkuhl commence par soutenir que lorsqu'on n'a point une connaissance certaine d'un objet, on l'ignore totalement. Comme si les raisons probables, les vraisemblances n'étaient pas des approximations du vrai, tirées de l'étude même de l'objet, et dignes d'influer sur la décision d'un esprit sérieux et prudent. Elles sont des intermédiaires entre la connaissance donnant à l'esprit complète satisfaction, et l'ignorance totale, et elles constituent une gamme ininterrompue de clartés mélangées d'ombre, qui relie ces deux extrêmes. Néanmoins, le P. Lehmkuhl les ramène à l'ignorance absolue.

Il ajoute ensuite : pour savoir si une opinion s'éloigne plus qu'une autre de la vérité, il faudrait déjà connaître la vérité. Or, en cas d'opinion probable, nous ignorons complètement cette dernière. Il va de soi qu'en cas de doute pratique, nous n'avons pas la connaissance plénière de la vérité. Si nous la possédions, le doute serait impossible. Mais il est faux qu'une connaissance totalement satisfaisante nous soit nécessaire pour juger si une opinion est plus proche qu'une autre de la vérité. Il suffit pour cela de mettre ces opinions en balance, en tenant compte des

1) Opere citato, p. 117.

raisons qu'elles peuvent l'une et l'autre invoquer. Il est incontestable que l'opinion qui a pour elle les raisons les plus fortes, se présente comme étant la plus proche de la vérité. Car ces raisons sont tirées de la considération de l'objet même à connaître, elles concernent le vrai objectif, mais comme elles ne font connaître que certains aspects de leur objet, comme elles sont mêlées d'incertitudes, elles nous laissent dans le domaine de la certitude probable.

Le P. Lehmkuhl concède d'ailleurs que l'opinion favorable à la liberté peut me faire plus *craindre* que je m'éloigne du vrai, mais c'est là, dit-il « tout à fait autre chose que de juger qu'elle m'éloigne plus » de la vérité. Or, nous demanderons d'où vient cette crainte de s'écarter plus de la vérité, si ce n'est de raisons intellectuelles, tirées encore une fois de la nature même de l'objet considéré. Ces raisons insuffisantes pour engendrer la certitude absolue ne sont pas cependant à dédaigner comme si elles nous laissaient dans l'incertitude totale.

Au surplus, les probabilistes admettent également que la comparaison des deux partis au point de vue de leur vraisemblance, nous fait admettre que l'un est plus probable que l'autre. Mais, sur quoi se fonde cette appréciation ? Encore une fois, sur des motifs rationnels tirés de l'ordre objectif.

Enfin, le P. Lehmkuhl objecte que l'opinion opposée, bien que plus probable, engendre également des craintes et que, par suite, elle ne vaut pas plus que le parti moins probable. Nouveau sophisme. De ce qu'elle n'enlève pas d'elle-même l'appréhension de se tromper, il ne s'ensuit pas, en premier lieu, que l'opinion plus probable n'est pas *en elle-même*, plus proche de la vérité ; par suite, en règle générale, le choix qui se fait, dans ce sens, doit être préféré. Sans doute, du point de vue spéculatif, l'erreur peut toujours exister, du côté où notre choix s'est porté. Mais comme nous sommes en matière contingente, la

certitude probable, conforme à la prudence, suffit à dissiper toute crainte sérieuse.

Deuxième objection. — Lorsque nous invoquons contre le probabilisme le principe qu'on ne peut s'exposer au danger prochain de pécher, on s'efforce de rétorquer contre nous l'argument. On nous objecte que l'option en faveur du parti de la liberté, que nous autorisons, nous aussi, en cas de probabilité plus grande, n'exclut pas tout danger de violer l'ordre moral. On va même jusqu'à soutenir que nous nous tirons plus difficilement de cette difficulté que les probabilistes.

Commençons par faire observer qu'à supposer l'objection valable, notre situation ne peut se comparer à celle des partisans du probabilisme. Comme ils permettent, en règle absolue, de suivre l'opinion moins probable qui favorise la liberté, ils exposent beaucoup plus au danger de pécher. Notre solution, étant plus inquiète des droits de la loi, encourrait beaucoup moins ce reproche, si tant est qu'on fût autorisé à nous l'adresser. Mais cette critique ne nous atteint pas. Sans doute en permettant, à certaines conditions, le choix en faveur de la liberté, nous autorisons l'agent à encourir le péril de transgresser l'ordre moral. Mais ce péril est éloigné, puisque le parti de la loi est, dans l'hypothèse, le moins probable, et l'on est par suite autorisé à l'encourir. En admettant même que le danger de violer l'ordre moral garde en l'occurrence une certaine proximité, nous avons fait voir que l'agent peut s'y exposer, parce qu'il a pour le faire une raison suffisante, à savoir la probabilité plus grande du parti de la liberté. Ainsi l'on voit que l'objection que les probabilistes nous font en arguant du péril de péché auquel nous exposerions l'agent moral, passe à côté de notre théorie : elle n'atteint que leur propre thèse.

ED. JANSSENS

Professeur à l'Université de Liège.