RELIURE D'ART FRANÇAISE



Bibliothèque Nationale du Québec

125
B

Louis LACHANCE, o. p.

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

INDIVIDU ET ÉTAT

TOME I

RECUEIL SIREY
22, Rue Soufflot,
PARIS (V^e^)

ÉDITIONS DU LÉVRIER
95, Avenue Empress,
OTTAWA

1939

SECRÉTARIAT DE LA PROVINCE
QUÉBEC.

35/. 173

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

DU MÊME AUTEUR :

Saint Thomas dans l'histoire de la logique. Extrait des *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle.* 1 vol. gr. in-8°, 45 pages. Ottawa, INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES; Paris, Vrin, 1932.

Le Concept de Droit selon Aristote et saint Thomas, 1 vol. gr. in-8°, 458 pages. Montréal, Éditions Albert Lévesque; Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933.

Où vont nos vies ? 1 vol. in-8°, 216 pages. Montréal, L'Œuvre de Presse Dominicaine, 1934.

Nationalisme et Religion, 1 vol. in-8°, 200 pages. Ottawa, Collège Dominicain, 1936.

Louis LACHANCE, O. P.

L'HUMANISME POLITIQUE

DE SAINT THOMAS

INDIVIDU ET ÉTAT

B
765
T54L3
V.1

TOME I

BIBLIOTHÈQUE SAINT-SULPICE

RECUEIL SIREY
22, Rue Soufflot,
PARIS (V°)

ÉDITIONS DU LÉVRIER
95, Avenue Empress,
OTTAWA

1939

Nous avons lu l'ouvrage du R. P. Louis LACHANCE, O. P. et le jugeons digne d'être publié.

C.-M. FOREST, O. P.
Maître en S. Théol.

G.-H. LÉVESQUE, O. P.
Diplômé en Sc. sociales.

IMPRIMATUR :

J.-H. CHARTRAND, P. A., V. g.

Ottawa, le 8 mars 1939.

BIBLIOTHÈQUE
SAINT-SULPICE

PREMIÈRE PARTIE

ORDRES ET PERSPECTIVES

AVANT-PROPOS

La misère de notre esprit est de demeurer parfois indigent au sein du plus somptueux avoir. De toutes les richesses qu'il recèle en son intime, il ne parvient à la possession totale que d'un petit nombre. Le fait qu'il les détient n'implique pas qu'il en ait l'entière propriété. Tant qu'il ne les a pas convoquées devant son regard, tant qu'il n'a pas entrepris de se les *représenter*, de les scruter, d'en pénétrer la teneur et l'étendue, de dégager le trait qui les discerne, tant qu'il n'a pas réussi à les pourvoir d'un organisme spirituel, à les incruster dans une formule claire, concise, portative, elles gisent en lui à l'état latent, obscur et confus, sans plus de valeur immédiatement utile qu'un métal brut. Le dynamisme de ses énergies profondes peut, il est vrai, en être occultement influencé; il peut en vivre inconsciemment; il peut même en pressentir la fécondité; mais ce n'est que lorsqu'il leur a fait acquérir l'état de représentation transparente que son emprise sur elles devient dominatrice.

Ne serait-ce pas ce défaut de représentation adéquate et de formulation claire qui aurait été cause de ce que la doctrine si approfondie et si nuancée de S. Thomas d'Aquin sur les relations de

79009

l'individu et de l'État n'a jamais joui du crédit et de l'efficace qu'elle aurait dû posséder. Les disciples, semble-t-il, auraient joué le tour au Maître en définissant la plupart du temps sa pensée par une enfilade de négations. Avec quelle emphase n'a-t-on pas affirmé qu'il n'est ni individualiste, ni subjectiviste, ni volontariste, ni libéral, ni étatiste, ni absolutiste et le reste ! On ne pouvait mieux travestir sa physionomie intellectuelle. Aussi, avons-nous cru qu'il nous incombait de qualifier *positivement* le trait distinctif de ses doctrines politiques.

On concevra que la tâche n'est pas facile. Ayant affaire à une intelligence grand format et éminemment sensible à la complexité du réel, nous courons un risque considérable, mais l'enjeu vaut la peine que nous nous y aventurions. Toutefois, il ne faudrait pas croire que nous cédions à l'attrait du périlleux. Si nous ne nous complaisons pas plus que de raison dans les avenues communes, ouvertes à tout passant par l'intelligence moyenne, nous ne prisons pas davantage les solutions de hasard.

Il y a bien déjà eu quelques tentatives en ce sens, mais il nous faut confesser que nous les trouvons en défaut, à tout le moins inaptes à recouvrir dans toute son ampleur la pensée de notre auteur. C'est ainsi, on le verra, que nous nous refusons à prendre à notre compte la *théorie personnaliste* mise en cours dans ces derniers temps et censée dévoiler l'orient de la coordination thomiste. Il nous fut impossible d'en trouver quelque fondement sérieux dans les écrits de S. Thomas, et nous craignons que, trop logiquement articulée, elle doive aboutir à des erreurs périlleuses. Après réflexion, nous avons pensé qu'il valait mieux renoncer à telle rubrique et opter pour celle d'*huma-*

nisme politique. Il nous a semblé que l'idée d'humanisme, en dépit de son imprécision, était plus propre que toute autre à caractériser la perspective d'ensemble du système politique du grand philosophe. Aperçue et représentée sous ce jour, sa synthèse apparaît d'une envergure et d'une universalité sans rivales. Elle s'avère saturée de *virtuel*. On a l'impression qu'elle prévient l'interrogation de tous les âges et de toutes les races. Et alors, ne serait-ce pas témérité de notre part d'ambitionner d'en faire tenir une approximation convenable en un recueil de quelques cents pages ?

A une autre époque et à l'adresse d'un autre penseur que S. Thomas, la qualification d'humaniste eut semblé pour le moins banale. Mais, on s'est tellement évertué à émerveiller le public par des épithètes extravagantes que le retour au mode naturel paraît prendre un ton de bon aloi. Au surplus, nous avons plusieurs excellentes raisons objectives d'y avoir recours.

La première réside dans le vœu et la nécessité de réhabiliter dans les esprits l'idée d'État. De nos jours, on paraît l'avoir, sinon perdue, du moins assez édulcorée, diluée, abâtardie, pour que cela paraisse une énormité doctrinale de prétendre que la perfection de l'individu est en dépendance étroite de celle des institutions politiques auxquelles il est incorporé. On ne voit plus la liaison nécessaire entre la restauration de la Cité et celle de la vie. Érigeant en droit une situation de fait généralisée, on se représente volontiers l'État comme une vaste entreprise économique, mais il ne vient plus à l'esprit qu'une telle institution, du fait qu'elle résulte d'une communion d'hommes et qu'elle est destinée à leur octroyer le bienfait de la civilisation, devrait se consacrer à la recherche de valeurs

proprement humaines et devrait demander ses directives à des principes conformes à l'essence même de l'homme. Au contraire, il semble évident à S. Thomas qu'une société de commerçants poursuive un intérêt commercial et s'organise sur une base d'affaires, qu'une association d'artistes vise au progrès de l'art et s'aménage en conséquence, qu'une collectivité d'hommes tende à promouvoir le bien humain et se règle sur des principes assez larges et assez profonds pour protéger les intérêts de l'homme tout entier et de tous les temps. L'État étant né d'un besoin humain, n'est parfaitement lui-même que lorsqu'il se manifeste apte à satisfaire à ce besoin. C'eut été, aux yeux de notre auteur, un pléonasme de qualifier une doctrine politique d'*humaniste*. Il se serait demandé à quoi cela pouvait rimer, étant donné que ce qui est politique est nécessairement humain. Un ordre politique en effet serait-il autre chose qu'un ordre constitué au sein d'un groupe d'individus en vue d'assurer la réalisation positive de leur bien ? Grâce à la division du travail et à la différentiation des fonctions, une agglomération acquiert la solidarité, se forme en équipe et décuple le rendement humain, — mais à la condition d'être protégée contre l'anarchie par l'ordre.

Au surplus, nous y reviendrons longuement, l'État n'est pas, ainsi qu'on se le représente habituellement, une forme superposée, isolable ou isolée de la multitude qu'elle unifie; il n'est pas davantage l'ensemble des organes gouvernementaux; il est au contraire la résultante d'une fermentation interne, d'un levain immanent à la masse, et dont le travail se traduit tout d'abord par des traces variables d'organisation, par des rudiments d'ordre, mais qui tôt ou tard parvient à se constituer en

un équilibre de type stable et individué. Il est donc inhérent à la collectivité qu'il pourvoit de vertèbres et ne fait avec elle qu'une seule et même entité sociale. Ce qui n'exclut pas que les événements soient souvent commandés par des chefs clairvoyants et habiles, mais ce qui signifie que la multitude tire de son sein gouvernants et gouvernés, et que, à la faveur de causes très diverses, elle fasse émaner de ses virtualités natives, — dont la principale est la raison, — ses pouvoirs, ses organes, ses institutions, ses formes simples d'association; de sorte qu'on n'oppose pas État et agglomération humaine comme deux réalités, mais comme deux principes d'une seule et même réalité. Par conséquent, il serait faux de penser que la fin de l'État est autre, du moins dans sa teneur matérielle, que celle des êtres qui le composent. Les individus s'associent pour mieux assurer l'obtention de leur fin. C'est cette méprise que l'on commet lorsqu'on oppose le bien de la personne humaine à celui de la société politique, les deux étant centrées sur le même point, sur le même idéal. En outre, en accordant la primauté à la première, on fait figure de prêter à l'individu une efficacité supérieure à celle de la collectivité, comme si, contrairement à l'adage, l'union engendrait la pénurie des ressources.

S. Thomas a une conception foncièrement humaine de l'État. Il le considère, dans sa matérialité, comme un groupement d'hommes ayant, en tenant compte des contingences, aménagé leur vie selon le mode susceptible de la rendre au plus haut point productrice. Mais ce n'est pas l'unique motif pour lequel nous le qualifions d'humaniste. On ne peut définir les conditions du milieu approprié au progrès et au développement de l'homme sans s'être préalablement enquis sur la nature de celui-ci,

sur ses aspirations multiples, sur ses divers pouvoirs d'extériorisation et sur les modes particuliers de comportement qu'engendre chacun d'eux. C'est à cette périlleuse entreprise qu'il s'adonne, et avec des échéances de réussite que seules l'envergure et la fermeté de son génie pouvaient garantir. De là vient que son humanisme, en plus d'être impérissable et populaire comme l'homme, se développe en profondeur, en volume et en élasticité. Il atteint aux « lignes structurales » (1) de notre espèce et s'appuie sur elles; sa contenance possède l'amplitude même de nos innombrables possibilités; sa flexibilité le rend apte à envelopper, sans leur causer la moindre gêne, nos types les plus divers d'activité.

Il ne propose aucun moule social, aucune série de compartiments improvisée ou faite sur commande. Il a trop le respect du natif et du spontané, et il connaît trop l'ignorance dont témoigne le processus capricieux des évolutions vitales à l'égard des formes symétriquement construites de la pensée, pour donner dans ce genre de dogmatisme. Il laisse à la fantaisie de la vie et au flottement des contingences toute la marge désirable. Il se contente de dégager les *principes* qui agissent obscurément, à la manière d'une substance fécondatrice ou d'une idée directrice, dans la génération et la croissance des réalités politiques. Ces principes, il les rattache à un idéal recueilli, selon les circonstances, tantôt de l'expérience, tantôt d'une analyse objective des possibilités de l'homme. Ils deviennent alors une norme permettant de juger si tel état se développe suivant ou contre la nature. Ils deviennent

(1) A.-D. SERTILLANGES, O. P., *Civilisation, culture, humanisme et catholicisme*, dans *Vie Intellectuelle*, t. XXXIX (25 déc. 1935) pp. 357-371.

au même titre source d'obligation, du fait que l'homme a le devoir de dépenser ses énergies à l'effet de devenir plus lui-même.

Il regarde l'État comme un tout dynamique, c'est-à-dire comme une entité dont l'unité n'est réalisée, sinon exclusivement par l'action, du moins exclusivement en vue de l'action. Sa raison d'être est de garantir, par l'effort solidaire, l'accession à un niveau de civilisation et de culture propre à développer l'homme total, dans la mesure où sa situation sociale le permet, « selon les excellentes propriétés de son type de vivant d'entre les vivants » et avec toute la plénitude que rendent possible ses ressources natives. Par conséquent la société politique est avant tout une *réalité pratique*, et sa comparaison avec l'individu ne doit pas s'établir dans les perspectives de la métaphysique, mais sur le plan des réalisations positives.

Dès qu'on a admis que la Cité a comme mission essentielle l'épanouissement de l'homme, on comprend qu'elle doive viser à amplifier le pouvoir des instruments splendides que la nature lui a légués, à savoir la raison et la liberté. Et en même temps qu'elle s'efforce d'étendre la capacité d'enveloppement de ces facultés, elle est tenue de respecter leur mode propre d'opérer : il lui faut envisager ces deux effets quasi contradictoires : leur conférer plus de stabilité sans porter préjudice à l'accroissement de leur spontanéité. Enfin, elle a des devoirs de souplesse et de complexité. Il lui incombe d'exercer sa régulation de manière à respecter et à protéger les manifestations multiformes et diverses dont sont capables ces facultés et toutes celles qui leur sont soumises.

Est-ce croyable ? Cet incomparable humaniste qu'est S. Thomas s'engage à tout cela. Il accepte

le défi. Il promet avec la modestie et l'ingénuité qui le caractérisent de nous pourvoir d'une doctrine de l'État aussi organique et aussi nuancée que les genres d'épanouissement dont la vie humaine est susceptible et, ce qui est non moins surprenant, il tient magnanimement sa promesse. Il est respectueux de l'humain jusqu'en ses plus subtiles extériorisations, jusqu'en des détails qui sembleraient à d'aucuns fort négligeables.

Enfin, notre auteur a le bonheur de ne pas déserter la vérité. Tout d'abord, parce qu'il ne se fait pas un modèle de l'homme déformé par son milieu ou de l'homme s'appliquant à n'être plus lui-même. Il ne prend pas le contrefait pour l'authentique, ni le dégénéré pour le surhomme. Il s'inspire de l'individu qui, fidèle aux inclinations de sa nature, s'efforce de devenir plus intégralement homme et qui met dans la recherche de sa perfection le même ordre que celui impliqué dans la hiérarchie de ses facultés. Ensuite, parce qu'il observe ce modèle avec une intelligence douée d'une puissance de discernement et de coordination que seul le génie peut conférer. Ces deux facteurs, joints à plusieurs autres, expliquent le dosage quasi prodigieux de vérité que renferme son enseignement. Aussi, n'est-ce pas du tout à raison de l'intérêt historique qu'il présente que nous entreprenons ici l'exposé. Nous nous sommes essayé à cette tâche difficile uniquement mu par la conviction d'y trouver la lumière dont nous avons tant besoin. Il contient sur la nature de l'État, sur les lois de sa vie et de son évolution, sur ses rapports avec les individus qu'il contient, des données sûrement justes et précises, et par suite, il est appelé à exercer une influence vraiment libératrice à l'égard de nos pauvres esprits, souvent fascinés par le mirage et

perdus dans la confusion, quand ils ne sont pas victimes du préjugé et de l'erreur. Il renferme surtout, concernant le point particulier qui nous intéresse, ce principe de tout repos, à savoir que l'État et la personne, étant tous deux des produits de la nature, sont solidarisés par des liens plus profonds que ceux qu'engendrent les décisions du libre arbitre et les événements de l'histoire.

En prenant connaissance du titre de notre ouvrage, une objection se sera sans doute présentée à l'esprit du lecteur averti. Il se sera demandé si ce n'est pas contrefaire sa personnalité que de produire S. Thomas sous les dehors d'un philosophe humaniste. N'est-il pas avant tout théologien ? Son optique n'est-elle pas celle que procure le jour de la foi ?

La lecture de quelques-unes de nos pages confirmera ce doute, car il nous est souvent arrivé d'emprunter à ses livres théologiques. Cependant, on nous permettra de faire observer que le fait d'être grand théologien ne saurait empêcher, pourvu qu'on sache distinguer les ordres, — et c'est le cas de S. Thomas, — d'être en même temps très grand philosophe. C'est même ce qui permet de l'être à fond. On ne saurait creuser le mystère de la Sagesse éternelle, celui de la Pensée créatrice, celui de ces deux chefs-d'œuvre de la nature que furent Adam et le Christ, sans en rapporter une idée plus épurée et plus intégrale de l'homme. En second lieu, les distinctions entre vérité naturelle et vérité surnaturelle, d'une part, et entre ordre philosophique et ordre théologique d'autre part, ne se recouvrent pas parfaitement. S. Thomas a engagé dans l'ordre théologique, à titre instrumental, quantité de vérités naturelles. Elles servent alors à la poursuite d'un but théologique, mais

continuent, en leur teneur intrinsèque, à appartenir à l'ordre naturel ou philosophique. Nous ne croyons donc pas que ce soit un grave péché de méthode de les replacer à l'endroit où S. Thomas les a prises. Au surplus, le retournement des analogies produit parfois une évidence décisive (1).

En second lieu, tout en nous défendant d'intellectualiser à plaisir les données du problème, nous avons cru qu'il appartenait proprement à la philosophie pure de fournir une définition pratique soit de la personne, soit de l'État, et de juger dans quel rapport ils se trouvent l'une vis-à-vis de l'autre dans leur tendance commune au bien humain. Or, on le sait, cette discipline s'occupe bien plus d'étudier des natures, de disséquer l'*essence* des réalités constituées que de chercher par quelle voie et à la faveur de quelles circonstances elles sont parvenues à se constituer. Elle ne se soucie guère de connaître l'origine, le moment d'éclosion et les phases évolutives de l'être; et si elle s'y intéresse ce n'est que pour déceler les *causes nécessaires* de ce processus, celles qui ont influé subrepticement sur lui. Quant aux conditions observables et qui ont permis à cette causalité sous-jacente de s'exercer, elle en abandonne l'étude à d'autres disciplines. C'est pourquoi, bien que les écrits de S. Thomas, et en particulier ses commentaires sur les *Éthiques* et les *Politiques*, puissent offrir matière à une étude sociologique assez poussée, nous avons voulu nous en tenir au point de vue strictement

(1) Sur les rapports entre théologie et philosophie morale, on lira avec profit la savante étude du R. P. Th. Deman, O. P., intitulée *Questions disputées de science morale*, parue dans *Rev. des Sciences philosophiques et théologiques*, 1937, pp. 278-306. On y trouvera une bibliographie complète sur le sujet. On lira également, au même endroit, une très intéressante enquête de notre cher Maître et ami, le T. R. P. M.-D. Chenu, O. P., sur *Les Philosophes dans la philosophie chrétienne médiévale*.

philosophique, au risque de paraître unilatéral, et au risque aussi de rencontrer difficilement l'assentiment des sociologues et des théologiens.

Enfin, autant on était individualiste né au siècle dernier, autant il est devenu de mode de prêcher le civisme, la solidarité, la coopération. On ne voit plus que l'aspect collectif de la vie; on est émerveillé par le nombre d'applications sociales dont est susceptible l'activité de l'homme. On réapprend par expérience que c'est la nature qui l'a fait sociable. A la faveur de ce courant d'idées, on a entrepris, sous le signe du corporatisme et de l'institution, de reconstituer une philosophie de l'ordre politique plus adhérente à la réalité sociale et partant plus complexe, plus différenciée, plus hiérarchique. On s'achemine ainsi vers S. Thomas et on est à la veille de rejoindre sa conception analogique de droit-mesure de l'activité collective. Mais cette rencontre ne sera parfaite que lorsqu'on aura analysé aussi soigneusement que lui la diversité radicale des formes de l'activité humaine et lorsqu'on aura compris à fond que le droit et l'État, dont il règle le fonctionnement, sont des entités morales ou éthiques. Nous voulons bien qu'ils soient des éclosions spontanées, qu'ils soient l'effet de ces grandes forces créatrices que sont l'instinct et le sentiment, mais nous prétendons que, de nos instincts, ceux qui s'affirment en nous avec le plus de décision, sont ceux-là mêmes qui s'enracinent dans l'intelligence et la volonté, ceux qui s'exercent en rapport avec des buts au moins obscurément et confusément perçus. Nous voulons bien que le droit, en particulier, ait été comme inviscéré aux institutions sociales par l'action de forces immanentes et involutives et que, partant, il se puisse difficilement dégager de l'ordre inhérent à ces institutions,

c'est-à-dire des lois engagées dans la structure de leur type, néanmoins, nous maintenons que le droit et l'État, dont il stabilise la vie, ne peuvent être élevés au degré de valeurs humaines, ne peuvent être justifiables aux yeux de la raison, ne peuvent imposer le respect aux vouloirs libres, que s'ils se manifestent aptes à promouvoir le bien humain. C'est d'un rapport occulte, mais vital, à ce bien qu'ils sont nés, et c'est de ce rapport qu'ils doivent vivre. Dès qu'ils dévient et se trouvent en défaut par rapport à l'idéal humain, ils ont besoin d'être réformés.

Du point de vue moral, s'unir n'est ni plus ni moins que coopérer, s'associer dans l'agir, assurer la réussite d'une œuvre commune (1). C'est pourquoi l'État thomiste est surtout fonctionnel. Il est un tout constitué de personnes libres ou d'associations de personnes libres, c'est-à-dire de principes élémentaires indépendants les uns des autres dans la constitution physique et métaphysique de leur être, mais nécessairement dépendants les uns des autres pour l'acquisition de leur perfection intellectuelle, morale et artistique. De sorte que l'individu est un tout au point de vue métaphysique, mais sur le plan moral, il n'a l'efficace que d'une partie (2). Si l'on préfère, il est un tout, mais un tout particulier et ayant, au regard du tout universel qu'est l'État, raison de partie. Et comme il arrive dans les complexes bien ordonnés, — ceux qu'effectue la nature ont excellemment ce mérite, — le tout et la partie se font équilibre : leur perfection réci-

(1) « Homines ordinantur ad invicem per actus exteriores ». *Ia IIae*, q. 100, a. 2.

(2) Nous verrons plus loin que les complexes moraux n'ont pas d'autre âme que l'ordre. Être partie morale signifie être compris sous un ordre, et rien de plus.

proque se conditionne, dépend l'une de l'autre selon un jeu de relations inverses, analogues à celles qu'on découvre dans les constructions mécaniques. Chaque pièce est commandée dans sa structure par la fonction qu'elle est appelée à jouer dans l'ensemble, et elle n'obtient l'exercice de cette fonction spécifique, — en laquelle consiste son bien propre, — que lorsqu'elle y est engagée, tandis que l'ensemble, lui, dépend, soit de chacune des pièces pour son intégrité matérielle, soit de leur bon fonctionnement pour le plein rendement de son activité. Telle est, avec de lourdes restrictions et avec la distance que comporte une analogie, l'image de ce qui se passe dans le monde moral!

CHAPITRE PREMIER

L'OPTION DU MAÎTRE DOMINICAIN

Quelle est la teneur matérielle des écrits politiques de S. Thomas ? Quelle est leur signification formelle ? Où a-t-il puisé ses doctrines et à la lumière de quels principes en a-t-il réalisé l'ordonnancement ? Quels ont été ses « lieux » d'inspiration et à quelle systématique politico-sociale a-t-il soumis la documentation matérielle qu'il en a recueillie ? Problème préalable à toute exégèse doctrinale et dont il nous faut disposer brièvement avant de nous livrer à l'interprétation directe de sa pensée.

S. Thomas se situe sur le cours de l'histoire au confluent de deux courants de pensée. Il eut à arrêter son choix entre deux idéologies amorcées à des principes presque radicalement opposés : celle issue du droit romain et transmise par l'augustinisme latin, toute subjective, ne reposant que sur les assises du juridisme et de la légalité purs; et cette autre, dérivée de l'aristotélisme, puisée même au texte du Philosophe, objective, fondée sur les permanences essentielles de notre nature. Il va sans dire qu'il prit parti. Et il semble bien, a priori, que ses préférences allèrent d'instinct à celle des deux conceptions qui se manifestait cohérente à sa synthèse générale et qui, partant, était susceptible

d'y être intégrée. On ne saurait admettre, ainsi qu'on l'a insinué récemment (1), qu'il a introduit dans la chaîne si rigide de son raisonnement des données flottantes, sans attaches logiques avec l'ensemble de sa coordination. Nous voulons bien concéder que les liens n'ont pas toujours le degré de visibilité souhaité par le consulteur d'occasion, mais ils sont en évidence suffisante à celui qui a acquis l'habitude d'apercevoir la trame de filigranes qui enveloppent et unifient si flexiblement les éléments de sa pensée.

Et donc, bien qu'une connaissance rudimentaire de l'histoire des doctrines suffise à dévoiler que la teneur de ses raisonnements est souvent une sorte de florilège, un assemblage de notions politico-sociales helléniques, de conceptions juridiques gréco-romaines et de données exclusivement chrétiennes, nous n'hésitons pas à affirmer que la fusion de ce mélange a été réalisée suivant une formule purement aristotélicienne. Si on nous permet une autre comparaison, nous concédons que les matériaux de l'édifice soient disparates, mais nous maintenons que la stylistique soit jalousement grecque. Et qui oserait prétendre que la signification d'une doctrine dépend plus des éléments atomiques combinés que de leur alliage, plus des matériaux assemblés que des lignes architecturales qui en commandent l'ordonnance ? Dans une construction, c'est l'ordre imprimé par la pensée qui parle; dans une cristallisation, c'est la formule, et non les éléments fusionnés, qui intéresse.

A l'effet d'étayer notre avancé et d'en corriger à l'occasion la teneur trop absolue, on nous permettra un bref excursus historique.

---

(1) *Bulletin thomiste*, 1936, p. 720.

I

LE PROBLÈME DE L'ÉTAT SE RATTACHE A CELUI DE L'UN ET DU MULTIPLE

L'État est une forme unitaire. Les forces qu'il exerce travaillent à l'unification d'éléments humains. Il prend l'aspect d'un paradoxe concret en lequel des termes opposés, tels que l'un et le multiple, le singulier et le pluriel, se réaliseraient simultanément sans se confondre ni se supprimer. Il serait donc une application analogique de la théorie de l'un et du multiple. Telle apparaît sa texture! Du moins, telle est incontestablement la manière dont S. Thomas le conçoit (1). C'est à l'intérieur de ce moule, dérivé de la métaphysique, qu'il a coulé les conceptions partielles recueillies de diverses traditions.

Or, le problème de l'un et du multiple se situe au cœur même de la spéculation métaphysique des Grecs. Il est le noyau primitif autour duquel elle s'est formée toute entière. Dès ses premières démarches l'intelligence abstraite fut amenée à le considérer; et les diverses attitudes prises à son endroit donnèrent suite à des lignées de penseurs de physionomies tout à fait distinctes; monistes et pluralistes, pluralistes absolus et pluralistes relatifs.

---

(1) Comparer les textes cités au cours de cet ouvrage avec le livre dixième des *Métaphysiques* et la question 11 de la *Iª Pars*.

Le premier des philosophes de la Grèce qui parvint à se libérer du mode sensible de ses représentations, le premier qui sut se donner des idées dégagées des modalités du singulier, Parménide, le posa avec une vigueur et une acuité telles qu'on fut condamné à piétiner sur place tant qu'on ne l'eut pas résolu. En réaction contre Héraclite, le sombre et mélancolique jongleur d'Éphèse, qui ne croyait pas que les êtres de la nature eussent une structure, eussent des lignes déterminées, des contours précis, une *forme* les qualifiant, les spécifiant et contenant leur mystère d'être, de vie et d'activité, mais qui pensait, au contraire, un peu à la manière de quelques modernes, que tout est indétermination, perpétuel recommencement, fluidité, succession, devenir pur..., en réaction contre Héraclite, disions-nous, Parménide s'attacha à l'idée d'Être et l'étreignit avec tant d'opiniâtreté et d'audace qu'on ne parvint jamais à l'en détacher. Et pendant deux siècles, deux courants antagonistes de pensée, issus de ces deux philosophies, se disputèrent l'adhésion des esprits sans espoir de conciliation.

Socrate, Platon et Aristote eurent à envisager cette antinomie et s'évertuèrent à la lever. Le premier parvint à sortir provisoirement de l'impasse en opposant à la multiplicité mouvante du cosmos l'unité stable de nos objets de pensée; le second eut recours à l'expédient de ses « formes séparées », unifiées par une « même » participation à l'Être; le troisième fut plus heureux en maintenant une multitude limitée de substances matérielles communiant à l'unité d'ordre. Mais a-t-on assez remarqué que les deux principaux ouvrages d'Aristote, à savoir les *Métaphysiques* et les *Politiques*, pivotent littéralement sur cette notion fondamen-

tale. Dans l'un et l'autre, des livres entiers sont consacrés à la conciliation rationnelle de ces deux données d'expérience.

Pour ce qui est des *Métaphysiques*, il est clair que le plan général ne répond pas aux exigences de la logique abstraite, mais est conçu en fonction du problème soulevé par Parménide. Toute la table des catégories élaborées par Platon en vue de le résoudre y est reprise partie par partie et mise au point.

Il ressort peut-être avec moins d'évidence que les *Politiques* reposent sur la même théorie. Cela cependant nous semble aussi indéniable. On s'en rendra facilement compte pourvu qu'on se représente que le principe unifiant n'y est pas l'*être* mais le *vivre* et que l'on n'a plus affaire à une notion primitive, mais à un type analogique.

On sait que Platon, qui ne fut pas le premier à envisager l'activité humaine du point de vue collectif, qui ne fut pas davantage le premier à écrire sur la politique (1), mais qui composa les deux plus anciens traités qui nous soient parvenus, voulut dans sa cité une *unité* d'une rigueur incompatible avec l'*essence du multiple*. Et comme moyen approprié à cette fin, il proposa la législation de la communauté des femmes, des enfants et des biens. Idéaliste opiniâtre, il inclinait à croire que cela réussirait à promouvoir la familiarité et l'amitié, et partant à engendrer dans toute sa profondeur l'union sacrée des citoyens.

Il est assez piquant, surtout lorsqu'on sait que les auteurs sont unanimes à le charger des mêmes griefs, de noter que le plus grave reproche que lui

(1) Aristote nous apprend que « Hippodamus de Milet, fils d'Euryphron, est le premier qui, sans avoir pris part à l'administration des affaires publiques, entreprit d'écrire sur la meilleure forme de gouvernement ». *Pol.*, L. II, c. 5.

adresse Aristote, au cours de la critique plutôt verte dont il lui fait l'honneur au début du livre deuxième des *Politiques*, est précisément celui de rechercher une unité préjudiciable à la vie collective de la cité, incompatible même avec sa mission essentielle. « Il est visible, écrit-il, que la cité, à mesure qu'elle se formera et deviendra plus *une* ne sera plus cité; car naturellement la cité est *multitude*; si elle est ramenée à l'unité, de cité elle deviendra famille, et de famille individu; car le mot « un » doit plutôt se dire de la famille que de la cité, et de l'individu que de la famille. On doit donc se garder d'admettre cette unité absolue, puisqu'elle anéantirait la cité. D'ailleurs, la cité ne se compose pas seulement d'hommes réunis en plus ou moins grand nombre, elle se compose encore d'hommes spécifiquement différents, les éléments qui la composent *n'étant point semblables* ». Et plus loin, il poursuit en ces termes : « Il est donc évident que la nature de la société civile n'admet pas l'unité, comme le prétendent certains politiques, et que ce qu'ils appellent le plus grand bien pour l'État est précisément ce qui tend à sa perte. Et pourtant le bien propre à chaque chose est ce qui en assure l'existence ».

« Il y a encore, dit-il ensuite, une autre manière de démontrer que la tendance exagérée à l'unité n'est pas ce qu'il y a de meilleur pour l'État. Une famille se suffit mieux à elle-même qu'un individu, et un État mieux encore qu'une famille. Or, l'État veut dire une association d'hommes qui ont les moyens de pourvoir à leur existence. Si donc ce qui est plus capable de se suffire à soi-même est préférable, ce qui est le *moins un* est préférable » (1).

---

(1) Ce reproche d'Aristote vise quelques passages du chapitre troisième du quatrième livre de la *République* de Platon.

Comme on le voit par ce simple extrait, la raison de fond des divergences entre Aristote et Platon réside dans la manière différente dont ils conçoivent la conciliation de l'un et du multiple. Chez Aristote, l'un au sens absolu est l'individu, tandis que, selon les vues de Platon, il serait l'État. Celui-ci va même jusqu'à professer que l'individu est à tel degré absorbé par la collectivité que, de leur conjonction, résulte une entité unique. En conséquence, leur action est confondue au point de ne plus former que l'objet d'un seul et même savoir. Aristote, au contraire, maintient que la Cité n'a qu'une unité relative, et que l'un, bien que compris dans le multiple, ne se dissout pas en lui, — chacun possédant et conservant une activité spécifique. Sans doute, celle de la Cité n'est pas autre que celle coordonnée des individus, mais celle de ceux-ci contient déjà, antérieurement à leur incorporation à un organisme politique, une perfection et une valeur intrinsèques. Elle présente en elle-même un intérêt propre, qui fait qu'elle peut être étudiée pour elle-même et qu'elle constitue en soi un objet de science spécifiquement distinct de celui considéré par la *Politique*. Le Stagirite fut le premier à apercevoir cela. C'est pourquoi il fut aussi le premier à séparer l'éthique de la politique, confiant à la première le soin d'étudier l'activité de l'un et abandonnant à la seconde celui de diriger celle du multiple.

Naturellement, S. Thomas, qui commenta ligne à ligne et mot à mot les dix premiers livres des *Métaphysiques* et les trois premiers des *Politiques* (1), ne fut pas sans être impressionné par l'harmonie préétablie entre cette doctrine et la théorie des

(1) Plus exactement les deux premiers livres et les six premières leçons du troisième livre des *Politiques*.

hiérarchies angéliques de Denys. Un rapprochement spontané dut se produire dans son esprit. Comme question de fait, après l'avoir assouplie, élargie et diversifiée à la faveur d'une possession plus parfaite des ressorts de l'analogie, il la transposa dans tous les ordres. Il l'appliqua même aux sphères angéliques, à propos desquelles concepts dionysiens et aristotéliciens se combinent et se conditionnent de manière à donner naissance à une réalisation tout à fait personnelle et originale. Et ce serait, semble-t-il, faire preuve d'ignorance ou de parti pris que de ne pas reconnaître que c'est selon les exigences de ce cadre aristotélicien qu'évolue et se développe, d'une façon particulière, toute sa spéculation politique (1).

Nous pourrions pareillement rappeler, que le couple « totum et pars », auquel il sera constamment fait allusion au cours de ce livre, se rattache de façon directe au début des *Politiques*. Mais pour ne pas accorder trop d'espace à ces considérations historiques, qui sont vraiment préalables à notre dessein, nous en venons immédiatement à une notion qui a agi en profondeur sur la conception générale de S. Thomas et qui l'a modifiée au point d'en être caractéristique, à savoir celle de *nature*.

(1) Il serait trop long de fournir une preuve documentaire complète de notre avancé. On pourra cependant consulter : *Comm. Eth.*, nn. 4 et 5; *Comm. Pol.*, passim et presque en chaque leçon; *Comm. Met.*, n. 868; I^a, q. 31, a. 1, ad 2; q. 39, a. 2; q. 108, a. 1, 2, 3, 4; I^a II^{ae}, q. 90; a. 3; q. 105, a. 2, etc.

II

LE CONCEPT DE NATURE, FONDEMENT DE LA POLITIQUE

Ce qui différencie le thomisme de l'augustinisme et rend ces deux systèmes impénétrables l'un à l'autre, c'est que le premier, à l'instar de l'aristotélisme et contrairement au second, possède une philosophie de la nature. Il porte sur elle un regard intérieur. Il ne l'aperçoit pas seulement du dehors et dans ses rapports avec son auteur, mais il la considère en elle-même, comme un ensemble ordonné de nécessités intrinsèques. Sans doute, il ne va pas jusqu'à tenir que cet ensemble soit fermé aux influences fécondatrices et perfectives du Créateur, mais il maintient que chacune de ses parties a un dedans, constitué par une idéalité, une essence, c'est-à-dire par une synthèse de principes invariables. Et étant donné que l'activité des êtres fait suite à leur constitution, chacune possède un agir spécifique et des fins propres.

Pour mettre dans une lumière convenable les préférences intellectuelles de S. Thomas, cherchons un peu quand et comment cette notion de nature est parvenue à jouer sur le plan politique.

Une connaissance historique de plus en plus approfondie des civilisations anciennes nous met aujourd'hui en demeure de mieux mesurer le rôle tenu par le facteur religieux dans la formation et

l'évolution de la « cité antique ». On est unanime à reconnaître qu'il y fut quasi total. Du moins, il aurait en apparence constitué, à l'origine, l'unique intérêt commun. Il aurait réuni les peuplades primitives essaimées d'Orient sous le joug d'une unité souple mais sacrée.

Cependant, avec les progrès de la vie matérielle, le développement des disciplines scientifiques et la pénétration, au sein des classes inférieures de la société, du goût de l'émancipation politique, les croyances traditionnelles perdirent de leur emprise sur les masses. Et une fois les dieux protecteurs démunis de leur prestige, les institutions créées en leur honneur se trouvèrent dépossédées de leur fondement.

L'impiété ne tarda pas à dégénérer en crise morale et politique. Avant même l'avènement de Socrate, les sophistes avaient envahi l'Agora, avili les mœurs et empoisonné la cité. Les deux plus célèbres d'entre eux, Gorgias et Protagoras, professant le *devenir pur* d'Héraclite, avaient abouti, le premier au scepticisme, le second au relativisme. Tout n'est qu'ombre fluente, vanités éphémères, propres tout au plus à leurrer notre besoin de connaître et d'aimer. Rien n'étant et tout devenant, il n'y a aucune réalité qui puisse fournir un objet ferme à la pensée et servir de fondement à un savoir certain. Les notions de bien, de droit, de justice, de règle morale, regardées depuis toujours comme nécessaires et invariables, s'évanouissent comme un songe inconsistant ou deviennent réformables d'après les variantes du caprice.

Tout l'effort de Socrate, — le livre premier de la République de Platon en est l'écho, — fut de dégager, au moyen de la dialectique, l'invariabilité et l'indéfectibilité de notre idéal de justice, et de donner de la sorte à l'action humaine un point

d'appui ferme, un pôle stable sur lequel se repérer et s'orienter.

L'œuvre de Platon s'inscrit, sous ce rapport, en continuité intime avec celle de son maître, sauf cependant que les notions intemporelles, élaborées par ce dernier, y sont démesurément idéalisées. Préoccupé avant tout d'assigner un terme objectif aux aspirations de l'âme humaine et à ses élans nostalgiques, il réifie les idées de Socrate, les convertit en « formes » subsistantes. En vertu de cette opération hardie, arbitraire pour une large part, le centre de l'activité temporelle cesse d'être terrestre et se transpose dans l'invisible.

Victime en quelque sorte d'une exaltante hallucination, il crut toute sa vie durant que l'homme était en mesure, grâce au truchement d'une ascension purement dialectique, de parvenir à la contemplation directe de ces « formes », et qu'une fois arrivé à ce sommet, il trouverait en elles une joie pleine, indivise, savoureuse, fraîche, procurée par l'immédiateté du contact et capable de dispenser à l'âme le rassasiement et la félicité. Il conçut même la prudence sur le modèle d'un savoir (1). Il en fit même la vertu spéculative par excellence, lui attribuant à peu près le rôle de la sagesse aristotélicienne. Il vit par conséquent en elle le ressort principal de l'organisme moral et comme la clef de voûte de l'eudémonie humaine. Il lui reconnut le don de dominer de haut toutes les actions, toutes les fins particulières, et de rapprocher la vie totale du Bien en soi.

L'homme n'est pas, comme le prétendent les Sophistes agnostiques, un être sans boussole et voué

(1) En particulier dans le *Philèbe*. C'est la doctrine de Socrate, reprise, parée de la grâce et de l'élégance de la forme littéraire.

implacablement à une catastrophe finale; mais il est, au contraire, capable de se dépasser et de s'immortaliser par la contemplation sans intermédiaire de l'Idée de Bien. Tel est le substrat suprême de l'existence terrestre!

Aristote, sans renoncer à cette idée de la vie conçue à la manière d'un dynamisme engagé sur la voie des fins de l'homme, — nous serons à même de le constater plus loin, — entreprend de restituer à l'activité terrestre un terme plus à sa portée, plus immédiat. Il lui répugne naturellement de suivre Platon. L'audace d'une suspension de la vie à un bien intangible et présumé réel, heurte trop directement les tendances réalistes de son tempérament pour qu'il s'y complaise; et il a vite l'intuition de la possibilité d'une autre solution, — appuyée celle-là, sur un bien, non pas hypothétiquement réalisé, mais effectivement *réalisable*.

Toutefois, par ce détachement de la vie humaine de l'idée de Bien suprasensible, n'encourait-il pas le danger de retomber dans le relativisme des Sophistes? Ou bien, n'allait-il pas, afin d'éviter cet écueil, être forcé de revenir à la conception essentiellement religieuse des Anciens? Allait-il, au contraire, se risquer à opérer entre le politique et le religieux la dissociation qu'on est convenu d'attribuer au christianisme? Allait-il même, prévenant sur ce point S. Thomas, rejeter la conception purement légale de la justice et pencher en faveur d'une notion à normes invariables? Pour notre part, nous n'hésitons pas à affirmer qu'il prit le parti de la seconde alternative. Sans doute, une opération aussi difficile pour l'époque ne s'accomplit pas sans indécision et sans flottements, mais il s'y essaya courageusement. Et il semble qu'on n'aurait pas assez remarqué son initiative; on n'aurait pas davan-

tage assez clairement vu comment il prépara la voie sur laquelle s'engagera plus tard S. Thomas, lorsqu'il se trouvera au carrefour de la pensée augustinienne et de celle même du Stagirite. Car tout en reconnaissant que les problèmes envisagés par l'un et l'autre n'offrent qu'une ressemblance analogique, nous ne pouvons pas ne pas constater que l'attitude d'Aristote préfigure pour ainsi dire celle de S. Thomas.

La base invariable sur laquelle le philosophe grec se propose d'asseoir la vie publique n'est recherchée ni dans la convention ni dans la religion, mais dans la *nature*. Ayant déjà consacré des ouvrages entiers à l'élaboration de ce concept et des principes nécessaires qu'il implique, il va de soi qu'il trouve logique, lorsqu'il en vient à la composition de ses dernières *Éthiques* et de ses *Politiques* (1), de l'étendre du spéculatif au pratique et d'en déduire les directives générales de la conduite humaine.

Si sa réussite ne fut que partielle, — par suite des lacunes de sa doctrine sur les rapports de l'univers à son auteur, — il reste qu'il eut le mérite d'avoir trouvé le principe qui sert d'assiette à la vie collective et d'en avoir tenté les premières applications.

Ainsi, dès le début des *Éthiques*, après un bref résumé des opinions en cours dans le peuple et chez les philosophes, il se met à enquêter sur l'opération *spécifique* de l'homme. Il veut connaître laquelle de ses multiples fonctions découle en propre de son essence et caractérise sa nature, à l'effet d'établir en quoi consiste le bien humain,

(1) Les historiens sont unanimes à admettre qu'il faut reporter à la fin de sa vie l'achèvement de ces deux ouvrages.

celui auquel appartient de présider à la direction de toutes nos activités (1).

Au livre deuxième, il met en cause la naturalité de la vertu en général (2); tandis qu'au cinquième, au sixième et au huitième, il recherche en particulier les fondements de ces trois vertus éminemment sociales que sont la justice, la prudence et l'amitié. De sorte qu'on voit clairement qu'en dépit des tâtonnements et des contradictions apparentes, le plan général de l'ouvrage obéit à la préoccupation du début. Il y a une justice à base de droit naturel (3); la prudence s'enracine dans une disposition innée, appelée *intellectus* (4); l'amitié repose sur une similitude ontologique (5).

Les *Politiques*, supposant ce point déjà en clarté suffisante, proclament dogmatiquement la sociabilité naturelle de l'homme. Cependant, comme par excès d'objectivité et en vue d'en finir avec les Sophistes dont les arguties se sont infiltrées jusque dans la pensée des juristes, Aristote s'engage dans un long processus inductif dont le résultat immédiat sera l'obtention d'une parfaite confirmation de ses vues. Il s'appuiera ensuite sur ce résultat pour rejeter la convention ou la légalité pure et opter en faveur d'une justice et d'une cité à fondement naturel (6).

Désormais, l'attachement du peuple grec à ses institutions politiques n'est plus motivé, du moins aux yeux d'Aristote, par une croyance ou une mystique, mais par le caractère propre de ces insti-

(1) *Eth. Nic.*, 1097 b 22 — 1098 a 20.
(2) 1103 a 14 — 1103 b 26.
(3) 1134 b 19 — 1135 a 13.
(4) 1139 a 31; 1141 a 8-9.
(5) 1155 a 17 — 25.
(6) Voir à ce sujet : *L'État païen d'Aristote*, dans *Strena Garrigou-Lagrange*, Rome, 1937, pp. 323-345.

tutions, par leur aptitude inhérente à produire et à conserver une civilisation faite de raffinement, de mesure et d'harmonie, dont le souvenir a encore sur nous, à des siècles de distance, l'effet d'une incantation. Ce serait nous abandonner à des longueurs inutiles, puisque notre ouvrage tout entier en fournira la preuve, de faire voir comment c'est toujours en fonction du bien de la nature humaine que S. Thomas définit l'État et en établit la nécessité. Mais il nous fallait signaler ce point, afin de mieux marquer le rattachement de ses doctrines politiques à la lignée aristotélicienne.

III

LA THÉORIE DE LA SUBORDINATION

Il est un autre caractère fondamental de sa synthèse doctrinale par lequel S. Thomas se manifeste encore franchement aristotélicien, sinon à la lettre du moins quant à l'esprit, à savoir l'unification des divers plans de l'action par le recours à la théorie de la *subordination*. Et ici, nous touchons au point névralgique de la question.

Tout nous autorise à croire que le peuple grec était raciste. Se croyant de provenance divine, il se targuait d'être d'essence supérieure. Platon paraît faire écho à ce préjugé lorsqu'il prête à un vieux clerc égyptien les propos suivants : « La race la meilleure et la plus belle parmi les hommes ne savez-vous pas que c'est dans votre pays qu'elle est née », et par mode d'allusion à un passé très reculé, il lui fait ajouter : « Il fut un temps... où la cité qui est aujourd'hui celle des Athéniens était, de toutes, la meilleure dans la guerre et singulièrement la mieux policée à tous les égards » (1). Aristote lui-même, au début des *Politiques*, rapporte, sans cependant y ajouter foi, l'opinion de ceux qui professent que seuls « les Grecs sont libres par nature », « nobles à l'absolu », « citoyens au sens

(1) *Timée*, 23 B — C. E.

fort du mot »; et il termine son enquête dialectique par un passage du poète Théodecte, — manifestement révélateur des idées du temps, — en lequel il fait Hélène s'écrier :

« De la race des dieux de tous côtés issue,
« Qui donc du nom d'esclave oserait me flétrir ? (1)

Voilà quelle était la croyance des Grecs! Elle serait de médiocre importance si d'elle ne naissait la conception de l'univers politique et de son unité qui présidera pendant des siècles au destin de l'humanité civilisée. Car, quoique disent de son inaltérable désintéressement les biographes d'Alexandre (2), il semble bien qu'il ait obéi plus ou moins consciemment au préjugé et qu'il ait inauguré le règne des impérialismes inspirés par l'orgueil de race. Il y a une nation sortie de la cuisse de Zeus, libre et noble au sens absolu, ayant le droit « naturel » de dominer sur l'humanité, et, au besoin, de la mettre en pièces ou de la convertir en « instrument »!

Si on y regarde bien, on constate que c'est à peu près la même prétention qui s'affirme sous la doctrine de l'*imperium* des Romains (3). Le sceptre n'a fait que changer de main. Souveraineté absolue, unité de pouvoir chez les mortels, droit de *dominer* tous les autres peuples, faculté de les pressurer de toute manière : aucun ne manque des attributs de la prétendue prérogative des Grecs. L'État, terre promise à la race supérieure, se sublime;

(1) Théodecte : poète tragique contemporain d'Aristote, dont il ne nous reste que quelques fragments.
(2) En particulier Plutarque dans sa *Vie d'Alexandre*.
(3) L'un des arguments en cours chez les Romains en faveur de la divinité de l'empereur était que Rome avait conquis à Athènes son droit divin de domination. Ce qui confirmerait nos vues.

la *Respublica* devient une entité transcendante douée d'une forme supérieure d'unité; les empereurs qui la gouvernent finissent par se prendre au sérieux et se faire inscrire sur la liste des dieux.

Voilà en somme, en vertu de quelle théorie on est parvenu à croire à l'unité, fondée en droit, de l'humanité entière. Nous n'entendons pas parler de l'unité métaphysique, mais de l'unité politique et des conséquences qui en découlent du point de vue de l'unicité de la *potestas* terrestre.

L'autorité de l'Église, qui risquait d'être compromise par ces vues unilatérales, fut d'abord sauvegardée grâce à la légende qui voulait que l'*imperium* de Constantin ait été légué au siège de Rome. Cependant, n'est-il pas vraiment étrange qu'on ait eu besoin de recourir à un tel argument pour faire agréer une autorité qui tenait déjà éminemment dans son mandat divin la justification de sa suprématie. L'antiquité païenne avait si obstinément cru à l'*unité de potestas* dans l'univers que les partisans de la papauté, imbus eux-mêmes de cette erreur, ne purent concevoir son indépendance du pouvoir civil autrement qu'en reportant sur elle la plénitude de la puissance, qu'en lui reconnaissant une *souveraineté absolue*, dont celle des souverains temporels ne serait qu'une forme dérivée (1).

(1) Cette confusion entre les deux pouvoirs a induit S. Augustin à dissoudre les États dans l'Église et à organiser le *tout* d'après une unité d'ordre intrinsèque; de telle sorte qu'en définitive il n'y a plus, exception faite des dissidents et des païens, que la « Cité de Dieu » qui subsiste. En conséquence de cette unification, « le culte est une institution d'État; les dépenses religieuses sont assurées par la nation; les prêtres sont des fonctionnaires publics. Inversement, l'administration de l'État se double de fonctions religieuses; chacun de ses actes est une cérémonie, chacune de ses lois, une formule sacrée, chacune de ses magistratures un sacerdoce ». Gustave Combès, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1927, p. 301.

Avec l'avènement du christianisme, la question va donc en s'élargissant et revêt un aspect nouveau. Aux yeux de l'Église, l'humanité est une; l'individu, « barbare » ou non, est capable de droits; puis tous les hommes sont, par vocation, citoyens de la « Cité de Dieu ». Son pouvoir s'étend donc à l'humanité toute entière. D'autre part, par suite de sa mission surnaturelle, le « jus sacerdotale », qui dans l'Antiquité était subordonné à l'autorité civile, s'affranchit chez elle de ce pouvoir, et acquiert priorité sur lui. Ainsi se pose la question des rapports de l'Église et de l'État qui remplira tout le moyen âge (1).

Ayant hérité des Anciens la créance à l'unité de *pouvoir* et recueillant de l'Église la doctrine de l'*unité de l'humanité;* au surplus, n'étant pas encore en possession parfaite de la distinction et de la subordination du spirituel et du temporel, il était normal que le moyen âge se demandât qui était le détenteur *naturel* et exclusif du droit de commander. Les événements, le rôle primordial joué par la papauté lors des invasions barbares, lui valurent, des siècles durant, une possession de fait incontestée. Mais cela ne devait pas durer. Les prétentions des empereurs ne tardèrent pas à s'affirmer. On refusa théoriquement et pratiquement au Pape le droit à la domination, et on en vint peu à peu au spectacle scandaleux du conflit des autorités temporelle et spirituelle, aussi férues l'une que l'autre d'absolutisme. Jamais les Papes, conscients de la divinité de leur autorité, ne consentirent à abdiquer devant les empereurs. Et tout le haut moyen âge, hanté de l'idée d'une unité chimérique, s'occupa à se quereller sur la manière d'accorder les attributs de l'un et de l'autre.

(1) ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, Paris 1934; *L'Augustinisme politique*, Paris, 1934.

Quelle attitude prit S. Thomas en présence de cet imbroglio ?

Dans son livre sur *Les Théories politiques du Moyen Age* (1), Otto Von Gierke expose assez longuement les différentes théories provoquées par ces conflits. Cependant, nous regrettons que l'auteur, compétent par ailleurs, marque une ignorance si prononcée des écrits de S. Thomas, — dont l'influence a pourtant été prépondérante tout au long du treizième siècle. Il les invoque rarement, et s'il lui arrive de le faire, on a l'impression que c'est à travers des citations recueillies au hasard de ses lectures et sans rapport direct avec le point en question. Ainsi, on admettra que c'est une drôle de manière de résumer le credo politique de S. Thomas que de produire de lui quelques textes relatifs à la justice et au péché originel. Mais on comprendra l'à-propos du procédé, si on se représente le but poursuivi par l'auteur : son dessein est d'établir l'unité de l'espèce humaine, et partant, son aptitude à être assumée toute entière par l'organisme un et universel que représente le corps mystique du Christ. Après cela, il n'aura guère de mal à déclarer péremptoirement que le Docteur dominicain est augustinien (2).

---

(1) Recueil Sirey, Paris, 1914.

(2) Le lecteur désireux de se renseigner plus longuement sur les conflits politico-religieux du moyen âge pourra consulter les ouvrages suivants : O. SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des heiligen Thomas von Aquin*, München, M. Hueber, 1930. — F. R. OTAZO, *Sentido democratico de la doctrina politica de Santo Tomas*, Madrid, Pueyo, 1930.

W. MÜLLER, *Thomas von Aquin und die gemässigte Volkssouveranitätslehre*, Bonner, Zeitschr. Theologie Seelsorge, 1930, 321-345.

G. BO, *Il pensiero di S. Tomaso d'Aquino sull'origine della sovranita*, dans *Scuola cattolica*, 1930.

E. KURZ, O. F. M., *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin*, München, J. Kösel und F. Pustet.

P. LÉON, *Doctrines sociales et politiques du Moyen Age*, dans *Arch. Phil. soc. jur.*, 1932.

Or, il est notoire que le mérite propre de S. Thomas a été de distinguer avec constance et netteté l'ordre de la nature de celui de la grâce, le plan politique du religieux. L'Église doit s'occuper de cultiver le germe du salut dans les âmes; l'État a à sa charge de former des hommes. L'une et l'autre sont sociétés parfaites dans leur zone d'action, l'une et l'autre ayant une fin spécifique et digne d'être recherchée pour soi (1). Cependant, du fait de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, leurs missions, tout en demeurant distinctes, deviennent complétives. La politique trouve son objet propre dans le bien vivre temporel, tandis que l'Église met son idéal dans l'acheminement de l'humanité à la vie éternelle. Et, le temps étant ordonné à l'éternité, il s'ensuit que la politique est *subordonnée* à la religion. Si l'État ne fait pas son devoir ou le fait mal, l'Église, en vertu de son mandat divin, a le droit et le devoir de le reprendre, les fautes collectives tout autant que le péché individuel, étant de son ressort.

S. Thomas ne fait pas que tirer la ligne entre le politique et le religieux; il formule encore les principes en vertu desquels s'établit l'unicité ou la

---

J. SEPRE, *Le caractère total de l'État d'après S. Thomas*, dans *Magister Thomas doctor communis*.

C. RIEDL, *The social theory of St. Thomas Aquinas*, Philadelphia, 1934.

G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. I. *Bilan du XII^e siècle*. II. *Marcel de Padoue ou les premiers théoriciens de l'État laïque*, Saint Paul, Trois-Château.

J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle, Jonas d'Orléans et son « De Institutione Regia »*, Paris, Vrin, 1930.

R. LINHARDT, *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg, Herder, 1932.

E. WELTY, O. P., *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Salzburg, 1936.

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1; L. 3, lect., *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1, in fine; *Comm. Eth.*, n. 4; *I^a II^ae*, q. 90, a. 2; a. 3, ad 3; *II^a II^ae*, q. 50, a. 1; q. 65, a. 2, ad 2, etc.

pluralité des organismes en lesquels se matérialisent leurs activités.

L'Église étant le prolongement du Christ, son corps mystique, doit en posséder dans la mesure du possible les attributions. Elle doit être une comme sa personne, universelle comme sa puissance et intemporelle comme sa causalité. L'État, au contraire, émanant des virtualités de la nature et tendant à la promotion du bien vivre par l'établissement de l'ordre de la justice, doit être assez étendu pour que soient réalisées les conditions multiples et variées du bien vivre, et assez limité pour que soient contrôlés les facteurs requis à l'instauration d'un ordre politique approprié aux conditions du concret. L'éclosion et le développement des États sont au surplus sujets à toutes les contingences de la nature et de l'histoire. Il y a donc *une nécessité de droit et de fait* à ce que les États et les pouvoirs politiques soient multipliés. Cette nécessité ne préjudicie en rien au règne de la justice et de la concorde, puisque les diverses dénominations politiques sont unies dans une fin commune, dans l'aspiration à un même idéal de civilisation, à savoir le bien vivre humain.

Et donc selon S. Thomas les États ont compétence et juridiction dans l'ordre temporel qu'ils administrent selon les principes et les techniques appropriés à cet ordre; l'Église, elle, appartient à l'ordre de la grâce et de la charité et exerce son gouvernement d'après des principes surnaturels. C'est ainsi que se trouve rompue cette conception outrée de l'unité de pouvoir, conception qui, reposant sur la *confusion*, fut au cours des siècles qui précédèrent la Renaissance, la cause de disputes âpres, stériles et souvent périlleuses.

Mais par l'occupation de cette position si nette-

ment définie, S. Thomas s'affirme-t-il plus augustinien qu'aristotélicien ? Se fait-il grec ou romain ? Ne s'élèverait-il pas plutôt au-dessus des deux partis de manière à éluder toute option ?

Nous pensons sincèrement, ainsi que nous le disions plus haut, qu'il ne prend ni pour l'un ni pour l'autre à la lettre, mais qu'il demeure quant à ses tendances et à son esprit parfaitement aristotélicien.

Tout d'abord, — et nous devrions nous dispenser d'en faire la remarque, — il va sans dire qu'il transfuse dans les formes aristotéliciennes toutes les valeurs évangéliques, qu'elles lui parviennent stylisées à l'augustinienne ou sous une autre forme. Ainsi, il n'est que convenable que la « félicité » païenne apparaisse souvent voilée par la « béatitude chrétienne » et que les concepts « d'unité » et d' « utilité commune » soient complétés par celui de « paix ». Du reste, si les idées de béatitude et de paix sont caractéristiques des écrits spirituels de S. Augustin, ce n'est certes pas parce qu'il fut le premier et le seul à en découvrir la fécondité. Ce serait plutôt, nous semble-t-il, en raison d'une préférence psychologique, en raison du magnétisme singulier qu'elles ont exercé sur le mouvement général de sa pensée. En effet, l'on sait qu'aux temps qui précédèrent immédiatement l'avènement du christianisme, le stoïcisme avait déjà posé d'une façon pénétrante et tragique le problème des destinées suprêmes de l'homme et propagé l'angoisse dans toutes les classes cultivées. Cicéron, qui reflète toujours si fidèlement la mentalité du milieu, écrivit sur ce thème, un long traité, auquel renvoie souvent S. Augustin, intitulé *De Finibus*. Or cet ouvrage que l'on dit contaminé de stoïcisme et que l'on croit emprunté à Anthiocus d'Ascalon,

serait de l'aveu explicite de son auteur largement inspiré du *Περὶ εὐδαιμονίας* de Théophraste, disciple immédiat d'Aristote (1). Il n'y aurait donc pas, par rapport à ce point particulier, une si grande différence entre la manière dont Aristote agençait le donné rationnel et S. Augustin les valeurs chrétiennes. Par conséquent, S. Thomas put accueillir ce dernier, sans que son aristotélisme en fût trop incommodé.

Pour ce qui est de l'idée de paix, il est intéressant de constater que la valeur en est déjà discutée par Aristote (2). Il est vrai qu'il la juge insuffisante, mais il est inexact de dire qu'il la rejette. Et, — fait significatif, — S. Thomas, ainsi que nous le verrons, se range parfois à son avis.

En second lieu, il est avéré que certains traités de S. Thomas sont cousus d'emprunts faits aux juristes et aux décrétistes romains (3). Personne ne songera à contester ce fait. Le maître a versé dans les formes spirituelles de son discours théologique beaucoup plus de métal romain que ne le croient ceux-là mêmes qui veulent voir dans les formes architecturales de sa spéculation politique

---

(1) Ne serait-ce pas plutôt du *Περὶ εὐσεβείας* dont plusieurs extraits nous sont parvenus par l'intermédiaire du *De Abstinentia* de Porphyre.

(2) « L'État existe pour le bien-vivre, et non pour le vivre seulement : si la vie était son objet, les esclaves et les animaux pourraient former un État, mais ils ne le peuvent pas, étant incapables de participer au bonheur et au libre choix. L'État n'existe pas non plus en vue de contracter des alliances et *de se protéger contre l'injustice;* ni davantage pour pratiquer des échanges et établir des relations mutuelles... Au contraire, ceux qui ont à cœur le bon gouvernement se préoccupent de la vertu et du vice dans l'État. D'où l'on peut conclure que la vertu doit être l'objectif de l'État qui est vraiment digne de ce nom, car (sans vues éthiques) la communauté dégénère en une pure alliance, qui ne diffère que par le site de celles dont les membres vivent dispersés. De même la loi n'est plus qu'une convention, « *une garantie de justice* des uns vis-à-vis des autres », ainsi que le déclare le sophiste Lycophron, et elle n'a plus la capacité réelle de rendre les citoyens bons et justes ». *Pol.*, 1280 a 23 — 1280 b 12.

(3) Nous pensons en particulier au traité de la loi humaine.

un type dérivé des philosophes et des juristes latins. Nous ne pourrons nous en former une idée précise que lorsqu'on aura fait le relevé complet des allusions implicites et explicites contenues dans son œuvre intégrale.

Mais ce n'est pas l'emprunt lui-même qui fait ici question; c'est sa nature plutôt. Pour savoir si S. Thomas a pu le pratiquer sans déroger à ses principes aristotéliciens, il faut en discerner le caractère, la signification spirituelle. Par exemple, faudrait-il confondre l'inspiration de S. Augustin et de Denys avec celle de Cicéron, d'Ulpien, de Justinien, d'Isidore, de Gratien et de tous les décrétistes ? Avons-nous ici affaire à un apport homogène et déjà construit ? Ne sommes-nous pas plutôt en présence d'un mélange confus de notions disparates qui, à défaut d'une formule supérieure, ne sont pas encore parvenues à se fusionner ?

Troisièmement, est-il possible de rattacher en tous points Cicéron, les juristes et les décrétistes à la légalité pure des anciens Romains ? Cette entité d'ordre exclusivement juridique, construite autour et en fonction d'un *imperium*, en laquelle personnes et choses s'intègrent selon une relation de droit rigoureusement définie, n'est-elle pas déjà minée à sa base par l'intrusion du droit à contenu objectif et à fondement naturel de Cicéron (1) ? Et dès le temps d'Ulpien, n'a-t-elle pas commencé à s'effriter définitivement (2) ? Alors, S. Thomas,

(1) *De Inventione*, L. 2. Dans cette partie de sa *Rhétorique*, Cicéron cite Aristote et suit manifestement sa classification des droits. Plusieurs passages de ce qui nous reste des traités sur la *République* et sur les *Lois* trahissent également une dépendance aristotélicienne. Il en est de même du passage cité par S. Augustin dans *De Civ.*, L. 19, c. 21.

(2) Dès le début du troisième siècle, et peut-être avant, Ulpien consacre la division tripartite du Droit en *Jus naturale*, *jus gentium*, et *jus civile*. Dom Odon Lottin, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédécesseurs*, Bruges, deuxième édition.

toujours si ingénieux à saisir les points de raccordement des données les plus hétérogènes avec les principes commandant le dynamisme de sa propre pensée, n'aurait-il pas vu dans l'assumation de cet abondant matériel un enrichissement plutôt qu'une déviation à sa mentalité aristotélicienne ?

Enfin, et pour tout dire, nous croyons que c'est se méprendre grandement que de croire que S. Thomas détient exclusivement des Romains les concepts de domination, de souveraineté, de responsabilité, et des limites qu'ils impliquent à l'endroit de la liberté individuelle. Ces notions, celle de domination en particulier, remplissent les *Politiques* d'Aristote. Les Romains ont bâti sur elles, en ont déduit tout un ensemble de règles, d'applications pratiques et d'institutions, mais nul d'entre eux ne s'est intéressé autant que le philosophe grec à l'élaboration d'une philosophie du gouvernement de soi-même et d'autrui.

Dès le début des *Métaphysiques*, il définit la maîtrise, le *sui juris* des Romains (1). Il y revient au livre cinquième pour préciser que la sujétion et l'obéissance sont motivées par le commandement, par l'*imperium*, appuyé sur l'autorité du supérieur (2). Au troisième livre des *Éthiques*, il définit les conditions générales de l'autonomie ou de la maîtrise de soi-même (3). Il y revient au livre sixième (4), et il termine son ouvrage par un chapitre sur la nécessité du commandement et de l'autorité publics (5).

Les *Politiques* s'ouvrent en quelque sorte par une longue discussion des conditions sur lesquelles

(1) 982 b 25-27.
(2) 1013 a 10-12.
(3) 1109 b 30 ss.
(4) 1139 a 17-18.
(5) 1180 a 25 ss.

repose le droit de dominer autrui (1) et cette idée réapparaît presqu'à chaque livre (2).

Mais, ce qui nous semble témoigner sans équivoque et même d'une facon décisive de l'attitude de S. Thomas, c'est non seulement la complaisance manifeste qu'il met à commenter et à développer les passages mentionnés ci-dessus, mais son ignorance volontaire des Romains — ignorance voisine du parti pris, — lorsqu'il traite du pouvoir civil, de son commandement, de la contrainte et des limitations qu'il entraîne à l'égard de la liberté individuelle. Invariablement, il fait appel à l'autorité d'Aristote et renvoie le lecteur au cinquième des *Métaphysiques* ou à la finale des *Éthiques* (3). Il y met même une constance qui finit par ahurir quelque

(1) 1252 — 56.

(2) Chaque fois qu'il est question de la valeur de la loi, du sujet du pouvoir, de l'aménagement de celui-ci selon les diverses formes de gouvernement, etc.

(3) Il est admis que ce sont les passages 433 a 1 ss. du *De Anima* et 1143 a 9 des *Éthiques* qui furent le point de départ de sa théorie sur le commandement, telle qu'ébauchée dans ses premiers écrits et telle que définitivement ordonnée et appliquée dans la Somme théologique au cours de la I^a II^{ae}, q. 17 et II^a II^{ae}, q. 47-57.

Le passage du cinquième livre des *Métaphysiques* est commenté dans les termes suivants. « Principium et causa licet sint idem subjecto, differunt tamen ratione, nam hoc nomen principium ordinem quemdam importat; hoc vero nomen causa importat influxum quemdam ad esse causati. Ordo autem prioris et posterioris invenitur in diversis... Sequuntur significationes principii quae sumuntur secundum principium in generatione vel fieri rerum (principium extrinsecum)... (Hoc) manifestat in rebus agibilibus sive moralibus aut politicis, in quibus dicitur principium id *ex cujus voluntate* vel proposito *moventur et mutantur alia;* et sic dicuntur principatus in civitatibus illi qui obtinent potestates vel imperia, vel etiam tyrannides in ipsis. *Nam ex eorum voluntate fiunt et moventur omnia in civitatibus.* Dicuntur autem potestates habere homines, qui in particularibus officiis in civitatibus praeponuntur, sicut judices et hujusmodi. Imperia autem illi, qui universaliter quibuscumque imperant, sicut reges. Tyrannides autem obtinent, qui per violentiam et praeter juris ordinem ad suam utilitatem civitates et regnum obtinent » nn. 751-758.

« Sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas movetur, est *imperium regis et gubernantis.* Unde Philosophus dicit in *V. Metaphysicorum,* quod rex

peu le disciple (1). Pour ces raisons, nous sommes fortement incliné à croire que S. Thomas, bien qu'il connût parfaitement les Romains, et en particulier S. Augustin, et bien qu'il reconnût volontiers en leur spéculation, épurée, soutenue et dirigée par les inébranlables certitudes de la foi, un avancement considérable sur celle d'Aristote, ne put cependant se résigner à tourner le dos à celui-ci, découvrant dans ses principes l'éclat le plus authentique de la raison naturelle. Il mesura sans doute l'abîme qui le sépare du docteur d'Hippone, mais il ne tarda pas à déceler entre les deux représentants des pôles extrêmes de la pensée humaine un accord profond, un équilibre *de droit*, — foi et raison étant deux répliques dans le temps d'une même Parole éternelle (2). Il établit donc entre le spirituel

---

est *principium motus per suum imperium*. Ita etiam se habet imperium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis qui voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales, etc... » *De Ver.*, q. 17, a. 3.

« Sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, *movet suo imperio* aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei ». I^a II^{ae}, q. 9, a. 1.

« Persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem : potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica... ». I^a II^{ae}, q. 90, a. 3, ad 2; q. 100, a. 7, ad 4; q. 104, a. 1. A propos de l'obligation, on remarquera que, entre autres emprunts, la discrimination radicale entre les péchés contre l'art et ceux contre la prudence a été dérivée des *Éthiques* : 1140 b 22-30.

(1) I^a II^{ae}, q. 2, a. 4; q. 87, a. 2, ad 1; q. 90, a. 3, ad 2; q. 93, a. 4, ad 4; q. 100, a. 7, ad 4; a. 9; q. 105, a. 4, ad 5; II^a II^{ae}, q. 65, a. 2, ad 2; q. 67, a. 1; q. 88, a. 6, ad 2; III^a, q. 20, a. 2, ad 1 et 2.

(2) « Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet... ». *Cont. Gent.*, L. 1, c. 7.

« Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna ». I^a II^{ae}, q. 93, a. 3.

« Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam ». *Ib.*, q. 19, a. 4, ad 3.

« Idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum ». *Ib.*, a. 5, ad 2.

et le temporel le rapport du supérieur à l'inférieur et entre théologie et philosophie le commerce de la « reine » avec sa « servante ». Du coup, sa *théorie de la subordination* était trouvée.

Quel mode avisé de raccordement! Qu'imaginer de plus ingénieux que cet agencement de deux activités de plans superposés, en vertu duquel le dynamisme de l'une pénètre et supporte celui de l'autre, sans qu'il y ait fusion, sans qu'il y ait absorption de l'une par l'autre, avec cependant des effets d'union si intime qu'elles deviennent l'une et l'autre, chacune dans son ordre et selon son mode propre, *cause totale* du résultat produit! Pourtant, ce jeu subtil d'influences, ces interférences mystérieuses d'énergies, projetant une lumière si abondante sur le monde des idées et de la nature, a été loin d'être toujours compris. Confondant la simple subordination avec l'instrumentalité, quelques thomistes actuels ne voient pas comment la réalité subordonnée puisse demeurer intègre, puisse se tenir « enfermée dans le cercle de sa spécificité comme dans un impénétrable cercle magique », et se trouver en même temps traversée de fond en comble par l'influx de causalité qui descend de la cause supérieure. Ils ne voient pas que la Cause première puisse parcourir de haut en bas l'univers des êtres créés en vue de les conserver dans l'existence et de féconder les énergies multiformes enveloppées dans le mystère de leur nature sans porter atteinte à leur constitution. Parce que nous maintenons en tout point l'intégrité de la nature baignée dans l'atmosphère des effluves divines, ils se figurent que nous nous représentons l'univers comme une échelle mystique, consacrée aux ascensions de l'esprit, ou comme une pyramide de *solides* dont l'unique raison d'être serait de

contenir comme une révélation sensible du regard divin. Imagerie qui n'est pas sans charme et sans valeur de vérité, mais qui donnerait une bien piètre idée du devenir continuel qui roule et finalement submerge en son flot toutes les réalités éphémères de notre monde contingent!

A vrai dire, nous distinguons *présence* et *essence*. Nous prétendons qu'un toucher spirituel, qu'un contact de forces, constitue une présence, une présence dont l'effet est d'imprimer à celui qui en est l'objet une motion qui le supporte en son être et en son activité. Cependant, nous ne pouvons admettre qu'une vertu transitive, à moins d'être créatrice, transforme la nature qu'elle envahit. Elle la laisse intacte, elle et ses puissances ainsi que les causes qui lui donnent naturellement impulsion.

En effet, il est nécessaire, pour que leur causalité respective soit totale, que les causes qui se subordonnent l'une à l'autre conservent chacune leur structure essentielle et leur mode propre de causer. En conséquence, il est encore nécessaire qu'elles ne soient pas frustrées du rapport intrinsèque qu'elles disent à leur fin respective. Il est enfin de rigueur que chacune de ces fins demeure entière, puisque celle qui est supérieure a besoin de s'intégrer l'inférieure pour être matériellement complète, tandis que celle-ci reçoit, du fait même de cette intégration, son couronnement de perfection. Il y a donc entre les causes subordonnées et leurs fins un rapport de dépendance mutuelle : elles se confèrent l'une à l'autre et selon le cas l'achèvement soit matériel soit formel.

Par conséquent, l'ordre de la grâce et de la prédestination étant survenu, un axe supérieur s'est superposé à celui-là même de la nature, et toute notre activité naturelle, sans être intérieurement

entamée, s'est trouvée par là sous l'empire d'une force transcendante qui, la saisissant jusque dans ses moindres manifestations, la fait graviter toute entière vers un autre pôle (1). Quelle économie! Quelle merveille d'invention! Quel discernement des harmonies! Se pouvait-il rêver une exaltation plus sublime que cette entrée triomphale du tout de notre vie dans l'orbite de nos destinées suprêmes? Il est toutefois à remarquer que le cas de la nature et de la grâce est singulier. Leur agencement, bien que d'une profonde et heureuse convenance, demeure tout à fait miséricordieux, gratuit. La nature, avant même de recevoir les honneurs de la grâce, représente déjà une donnée complète, ayant sa consistance, son équilibre et ses lois. Elle se révèle néanmoins susceptible de subordination. Étant non seulement *ouverte* aux enrichissements de surcroît, mais pénétrable de toute part, il n'y a rien en elle qui répugne à ce qu'elle soit, dans sa totalité, soumise à de nouvelles lignes de force qui la soulèvent et l'emportent à travers le ciel limpide de la grâce. Peu importent les structures sociales dans lesquelles s'enclot au concret la vie terrestre! Un dynamisme transcendant, bien que non isolable autrement que par la pensée, est en réalité indifférent à toutes les formes imaginables d'aménagement.

Voilà le système de rapports que S. Thomas préconise entre la Cité terrestre et le royaume de Dieu! Telle est sa théorie de la subordination!

La doit-il aux augustiniens? Certainement non! puisqu'ils n'avaient pas encore découvert la distinction des deux ordres. La doit-il telle quelle à

(1) « Jus divinum, quod est ex gratia, non tollit jus humanum, quod est ex naturali ratione ». *IIª IIæ*, q. 10, a. 10; q. 12, a. 2; q. 60, a. 5.

« Sicut gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem ». *Iª IIæ*, q. 99, a. 2, ad 1.

Aristote ? Pas davantage, bien que, conformément à ses dispositions modestes, il ne manque pas de la lui attribuer : « Ainsi que le déclare le Philosophe... » (1).

Cependant, telle attribution de mérite, pour être excessive, n'est pas totalement fausse. En effet, si d'une part il répugne à ce qu'Aristote ait prévu la subordination de la nature à la grâce et si d'autre part nous aurions du mal à retracer dans les chapitres liminaires de ses *Politiques* les applications que S. Thomas a voulu y voir, il demeure que le début de deux de ses principales œuvres, à savoir les *Métaphysiques* et les *Éthiques* (2), comportent une théorie déjà relativement parfaite de la subordination des savoirs naturels. C'en était assez pour donner l'essor à un esprit aussi spontané que celui de S. Thomas. Comme si c'eût été naturel, il transpose la trame aristotélicienne et, à la faveur de l'analogie, l'applique aux rapports des divers plans de l'activité humaine. Du même coup, il substitue à l'unité trop rigide des augustiniens un principe de liaison souple, flexible, susceptible de concilier le divers et de le faire conspirer à l'unité enchaînée des fins. C'en était fini, du moins en principe, de l'imbroglio né du besoin d'accorder, tout en sauvegardant leur intégrité et leur autonomie respectives, le spirituel et le temporel.

---

(1) « Sicut docet Philosophus in *Politicis* suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta, etc. ». *Comm. Met.*, prooemium.

(2) 981 b 25 — 982 a 5; 982 b 5-11; 1094 a 6-16; 1094 a 25 — b 10. Les habitués du texte de S. Thomas savent combien de fois, du chapitre premier du *Cont. Gent.* à l'article dernier des deux *Sommes* ces analogies reviennent.

IV

FORME ACTUELLE DU PROBLÈME

De nos jours, grâce à la lente infiltration des doctrines politiques de S. Thomas, l'accord pratique est fait, — du moins chez ceux qui ont foi en la Révélation. Il peut y avoir contestation de compétence sur un point donné, mais les principes généraux sont admis. Le problème de l'*un* et du *multiple* s'est déplacé, a envahi un autre terrain. Il a été transporté à l'intérieur même de la cité et il s'exprime en ces termes : *comment accorder l'Individu et l'État?* Comment concilier les droits de la personne humaine et ceux de la Cité ? La personne est-elle soumise à l'État ou l'État est-il réduit au rôle de moyen, d'instrument, vis-à-vis d'elle ? Individualisme ou Étatisme ? Quelle formule choisir ? Déclaration des droits de l'homme ou déclaration de ceux de l'État ?... Et notons qu'il n'y a pas d'entre-deux, qu'il n'y a pas à compter sur une position médiane; il faut nécessairement *en pratique* admettre la subordination d'un terme à l'autre, car autrement il n'y aurait pas conciliation, mais opposition, coalition de l'un contre l'autre.

On le sait, la question, pour être des plus intemporelles, ne manque pas d'actualité. Son actualité est de celles qu'on pourrait, — sans paradoxe, — qualifier de permanente. Le libéralisme du siècle dernier et le démocratisme, encore si en faveur de

nos jours, exaltent la liberté individuelle, exagèrent les droits de l'individu au détriment de ceux de l'État, — et par suite affaiblissent considérablement la cohésion de la communauté politique, — le multiple obtenant le pas sur l'un. Par contre, en ces derniers temps, avec l'avènement des dictatures, nous assistons à un retour violent à l'unité, et à une unité tellement rigide qu'elle menace d'absorber totalement le multiple. Ainsi, au gré des théoriciens du fascisme, l'individu ne compte pas, s'évanouit devant la transcendance de l'État (1). Et l'hitlérisme, encore que assez vaguement défini, conduit en pratique à de pires excès.

On pourrait faire de semblables constatations dans l'ordre économique. La liberté, que le libéralisme a voulue effrénée, dépourvue de toute directive, est devenue souveraine. Quelques individus ont accaparé toutes les richesses et sont devenus assez puissants pour commander à l'État à la manière de despotes, en sorte que la liberté des citoyens, que l'on désirait si franche, s'est convertie en servitude. La communauté politique et tous ses membres sont devenus à la merci de quelques unités fédérées.

Le conflit entre le politique et le religieux auquel nous faisions allusion plus haut fut vraiment tragique et eut des répercussions regrettables. Il donna lieu à des empiètements réciproques, mais il n'alla jamais jusqu'à faire démissionner le supérieur devant l'inférieur. La papauté put être molestée, mais eut toujours la force morale de maintenir la suprématie de son pouvoir. A nous, il était réservé d'assister à quelque chose de plus

(1) « *Le système fasciste. Rien que l'État* », par MARCEL PRELOT, dans *Vie Intellectuelle* du 10 juin 1933, p. 221.

navrant. Notre temps est témoin d'une capitulation complète du moral et du politique en face de l'économique. L'état n'est plus fondé sur les relations de l'homme avec la vie, mais est devenu une immense raison industrielle et commerciale, une firme contrôlée par les puissances d'argent. L'individu y fait simple figure de rouage, de pièce fonctionnelle. Et alors, en présence d'un avilissement aussi brutal de la personnalité humaine, allons-nous pousser le libéralisme jusqu'à ses ultimes conclusions et affranchir l'individu du joug de l'État ? Allons-nous battre en brèche le droit naturel de celui-ci, le déposséder de sa compétence sur ses sujets ? Allons-nous le sacrifier à leur libération ? Allons-nous, au contraire, rappeler que la liberté n'est pas une fin, mais un pouvoir dévolu à l'individu afin de lui permettre de se soumettre humainement à l'ordre et de poursuivre ses fins ? Mais alors, ne nous exposons-nous pas à l'enfoncer dans une plus misérable servitude vis-à-vis de l'État. Décidément, la maille du dilemme n'est pas facile à briser !

Nous croyons qu'il est temps plus que jamais de nous remettre à l'école de S. Thomas. Il nous enseignera par quels moyens d'abord entreprendre la restauration de l'État et ensuite établir entre lui et les individus qu'il contient un équilibre apte à sauvegarder les droits de l'un et des autres, de même que l'intégrité de l'ordre de la justice et la primauté des valeurs humaines.

Mais avant de l'interroger sur le rôle de l'État à l'égard des individus, il fallait savoir s'il lui conserve sa valeur et ses fonctions spécifiques. Ce point est déterminant : de sa solution dépend celle de la question qui nous concerne directement. Si l'État était dilué dans l'Église, ou réduit au rôle de pur

fonctionnaire vis-à-vis d'elle, c'eut été les rapports entre l'individu et l'Église qu'il eût fallu de toute nécessité considérer. L'autre problème, — le nôtre, — n'offrirait plus que l'intérêt d'un théorème abstrait et hypothétique.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE SPÉCULATIF ET LE PRATIQUE (1)

La doctrine de S. Thomas touchant l'insertion de l'individu dans l'État semble avoir causé, depuis que les États modernes se sont faits *totalitaires*, un immense embarras à quelques-uns de ses plus illustres et plus fidèles disciples. Il n'y a pas à s'en scandaliser outre mesure, car la lettre sous laquelle elle est livrée peut aujourd'hui prêter à équivoque. Eu égard à une dérivation de sens dans la terminologie politique et à un oubli assez universel de la signification primitive, elle devient difficile à pénétrer. Par nos mots, elle exprime des idées autres que les nôtres. Des vocables tels que ceux d'État, de cité, de société politique ont en elle un sens plus plein et plus profond que celui qu'ils dénoncent dans notre langage moderne (2). D'autre part, cette doctrine n'est pas traitée à part, ne forme pas un ensemble jouissant d'un équilibre

(1) DESCOQS, S. J., *Autour de la personne humaine*, dans *Archives de phil.*, cahier II, 1938.

(2) Nos États modernes, en mal d'impérialisme et mus uniquement par l'intérêt matériel et l'esprit de domination ou encore ceux que gouverne le dieu de la machine et de la technique ou la mystique de la race et du sang, eussent été flétris par S. Thomas du qualificatif de réalités bonnes *secundum quid*, c'est-à-dire de réalités déchues de leur fin naturelle et livrées à la recherche d'une pseudo-civilisation. Le devoir de l'individu à leur endroit n'est pas de se consacrer à leur ruine, mais à leur réforme.

propre et d'une certaine autonomie. Elle est fondue dans un tout dont il est nécessaire de l'isoler. Alors, pour ne pas l'énerver ou la gauchir au cours de l'opération, il importe d'être au fait des principes généraux qui l'éclairent et de l'esprit qui l'anime; il importe surtout pour éviter de lui faire prendre la raideur d'un théorème, de s'inspirer des méthodes mêmes que l'auteur jugeait appropriées au traitement des faits politiques et sociaux.

Et donc, pour peu que nous oublierions la légère dérivation de sens subie par les mots, pour peu aussi que nous transposerions les textes selon des vues trop géométriques, nous risquerions de prêter à la pensée du S. Docteur un caractère d'absolutisme qu'elle n'a vraiment pas. Un tant soit peu stylisés, ses principes conduiraient à un solidarisme si inflexible et à un sacrifice si entier de l'individu qu'ils paraîtraient fournir la justification adéquate des formes les plus outrées de totalitarisme (1).

Après avoir établi dans le chapitre précédent que la stylistique de la doctrine politique de S. Thomas est de caractère aristotélicien, il nous incombe maintenant d'essayer, en nous situant à l'intérieur même de son système, de découvrir sa perspective. Sous quel angle se place-t-il pour apprécier la valeur de l'État et déterminer ses rapports avec l'individu ? S'établit-il dans la sphère de la physique et de la métaphysique pures ? Ne chercherait-il pas plutôt un autre climat, à la lumière plus tamisée et plus variable ? Se tient-il sur le terrain du spéculatif ou du pratique ? Telle est la question à laquelle nous répondrons partiellement dans ce second chapitre.

---

(1) C'est du reste ce que quelques partisans du totalitarisme n'ont pas manqué d'apercevoir.

I

RECHERCHE DU PRINCIPE PREMIER

Aristote aimait à dire que quiconque a découvert le point de départ ou le principe d'un savoir en a déjà élaboré plus que la moitié (1). Affirmation qu'on pourrait prendre pour une hyperbole, mais qui n'est que l'exacte expression de la vérité! Elle s'appuie sur l'histoire de la philosophie grecque où on chercha des siècles durant le principe d'où procède et par lequel s'explique l'ordre du cosmos; elle est également corroborée par l'expérience de notre temps. Ayant perdu la connaissance du principe de l'ordre politique, c'est-à-dire la connaissance de cette valeur suprême qui aimante toutes les pièces du complexe-État et qui est raison d'être de leur solidarité et de leur disposition, on ne sait plus à quel critère se rapporter pour l'établissement d'un ordre humain stable et fécond. On réclame l'instauration d'un équilibre nouveau, mais on ignore où trouver l'axe de la vie, où situer son centre spirituel de gravité.

C'est cette recherche qui fut l'occasion de la mise à jour de la théorie si séduisante et si généralement agréée que l'on désigne sous le nom de *personnalisme*. Considérant que la personne possède

(1) « Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius ». *Comm. Eth.*, n. 138; *Comm. Post. An.*, L. 2, lec. 20.

un destin singulier, qu'elle a au sein même du temps des rapports invisibles avec l'Absolu, qu'elle ressort beaucoup plus, en raison de la spiritualité de sa structure, à l'ordre des réalités éternelles qu'à celui des choses périssables d'ici-bas, les auteurs de cette théorie prétendent qu'il est déraisonnable de la soumettre à la juridiction d'un pouvoir immergé dans le temps et entaché de ses misères.

Cependant, comme on ne saurait affranchir totalement la personne humaine de sa sujétion à l'État sans glisser dans l'anarchie, il fallut bien trouver une *cause*, une raison d'être à cette sujétion. Et alors on a pensé que cette cause pouvait résider dans les déficiences consécutives au fait de l'individuation. On a alors soutenu que si la personne humaine est imparfaite cela est attribuable à ce qu'elle est au concret individuée. Et on en est arrivé à cette conclusion que l'homme, en tant qu'il est personne, n'entre pas en communauté, mais seulement en tant qu'il est individu. En tant que personne, il est un tout qui est fin en soi, mais en tant qu'individu, il est seulement partie de la société politique. La personnalité et l'individuation exercent en lui des tensions opposées, la première le sollicitant vers l'éternité, la seconde le retenant dans la zone du temps.

S. Thomas, qui veut bien s'abandonner à l'abstraction lorsqu'elle est nécessaire, mais qui ne pratique jamais la dissection des vivants, arrange les choses d'une toute autre manière. Il embauche d'un seul coup l'individu et la personne sur les avenues qui débouchent dans l'éternité. Il n'oppose pas le temps à la vie éternelle, mais le conçoit comme un prélude à celle-ci, prélude qui est de rigueur pour l'homme tout entier. Il ne propose pas

l'antithèse de l'individu et de la personne, mais *distingue les fonctions de celle-ci et les subordonne* de manière à ce qu'elles puissent toutes concourir, chacune sur son propre plan, à l'épanouissement de l'homme total. La poursuite de fins qui seraient diverses et non subordonnées, engendrerait dans l'individu un dualisme qui aurait tôt fait de dégénérer en antagonisme. Et tel tiraillement, inhérent à sa nature même, compromettrait chez lui l'unité de l'action et la quiétude dans la possession amoureuse des fins.

L'imbroglio actuel provient tout d'abord de ce qu'on confond le *pratique* avec le *spéculatif*. On croit que la politique est un compartiment de la physique ou de la métaphysique et on s'imagine qu'on va résoudre le problème de la prospérité matérielle et de la béatitude collective en jonglant avec l'idée d' « homme en soi ». On ne voit pas que la réalisation de ces biens ne saurait être le résultat de la contemplation, mais celui du déploiement d'une activité multiple et dûment ordonnée.

Si c'est une illusion assez périlleuse de penser que la vie des sociétés politiques est totalement déterminée par les causes empiriques de la nature et de l'histoire et que, partant, elle se ramène à un phénomène physique de qualité et de dimension originales, il n'est pas moins utopiste de proclamer qu'elle est une essence abstraite, puisant le principe de son activité dans les richesses de son immanence et se développant, à la manière d'une logique formelle, dans l'isolement des vicissitudes de toutes sortes impliquées dans le facteur temps. Nous croyons que la vérité totale réside entre ces deux positions extrêmes. L'État n'est ni un phénomène physique, ni une entité métaphysique, mais *un fait politico-moral*. Et on appelle fait moral celui

dont la réalisation est déterminée par la liberté, par une liberté qui est sans doute aux prises avec un peuple de contingences et qui ploie plus ou moins sous le faix des événements, mais par une liberté qui, en dépit des obstacles émergeant de la vie concrète de cette terre, est patiemment et obstinément tendue vers son bien. Le fait moral est celui qui se matérialise et s'aménage par suite de la recherche constante d'un but ou d'une *fin*. Il évoque l'idée d'un organe supportant une activité fonctionnelle. Il trouve donc sa raison d'être dans l'objet en vue duquel il a pris existence et en fonction duquel il s'est constitué. Et tel est exactement le cas de l'État. Il est né d'une aspiration sourde et sûre au bien vivre. Il est l'attestation d'un essor vers la civilisation, essor si universel et si durable qu'on serait mal venu de l'attribuer à des causes contingentes. Par conséquent, s'il est vrai que sa vie est partout et toujours influencée par les mille conditions du milieu où il s'implante, il n'est pas moins vrai qu'il obéit partout et toujours, dans sa facture essentielle, aux exigences du bien vivre humain. Sans cette fin à atteindre, il serait sans raison d'être, sans idée directrice, sans fonction propre et sans objectif particulier à poursuivre. On ne pourrait pas juger de sa fidélité ou de son infidélité à sa mission; on serait sans possibilité de vérifier si l'ordre qu'il défend n'est pas le désordre; on demeurerait impuissant à justifier le pouvoir qu'il s'arroge. Non! l'État n'est pas un végétal; il est une institution dépendant de la volonté humaine et destinée à améliorer la vie. Il ressortit donc à l'ordre pratique et est d'essence *proprement morale*. Son principe premier est celui-là même du domaine de l'action.

II

FONDEMENT PSYCHOLOGIQUE D'UNE PHYSIQUE SOCIALE

Nous n'entendons pas par là nier l'utilité d'un savoir social fondé sur l'expérience et l'induction et ayant pour objet précis de déterminer le mode concret selon lequel s'actualisent les causes profondes dont découle l'État, mais nous croyons que ce ne serait pas un progrès dans l'explication des phénomènes sociaux de substituer aux causes véritables les facteurs qui en conditionnent l'exercice. A l'observateur positif, les événements peuvent sembler déterminants, en ce sens qu'ils déclanchent définitivement l'action des causes réalisatrices des institutions, mais en réalité leur efficacité ne dépasse pas celle d'un conditionnement à point. Nous admettons donc qu'il y a place à côté d'un savoir philosophique pour des disciplines expérimentales ou sociologiques de l'État, mais nous déboutons celles-ci de leur prétention à remplacer celui-là.

Et puisque nous y sommes donc, nous tenons à déclarer que S. Thomas est, lui aussi, autant que les sociologues, partisan d'une *physique sociale*, mais d'une physique au sens fort du mot, d'une physique qui est ordre de nécessités, ordre impliqué dans la constitution des natures, d'une physique qui est plan d'activités spécifiées et de développements définis. Il sait bien mieux que nous que nos

énergies volontaires sont accumulation de vie et disposition à un comportement naturel. Ce n'est pas en vain qu'il apporte tant de circonspection à distinguer la *volonté comme pouvoir de nature*, *de la volonté comme pouvoir libre* (1).

Cette faculté est, avant toute démarche, *nature* c'est-à-dire faculté d'impulsion, vertu dynamique, amour natif, orientation spontanée (2). Instinct spirituel, énergie dirigée, inclination innée : toute cette terminologie qu'on pourrait croire moderne trouve son correspondant dans le langage savoureux par lequel S. Thomas décrit la volonté comme pouvoir de nature.

En second lieu, c'est un axiome en thomisme que les arts et les sciences ont leur principe dans la nature (3). Et dans quelles équivoques n'est-on pas tombé à son sujet! On ne connaît et n'admet souvent qu'une manière métaphysique de l'entendre. On prétend que, étant donné que l'opération suit l'être, soit dans la ligne de l'existence, soit dans celle de la spécificité, c'est au moyen de l'analyse des principes essentiels à la nature qu'on parviendra à établir la norme de ses activités. On oublie qu'une nature *une*, comme par exemple celle de l'intelligence, peut avoir, en raison de son amplitude

---

(1) *Ia*, q. 42, a. 2; *Ia IIae*, q. 10, a. 1; *De Ver.*, q. 22, a. 5 et 9; *De Mal.*, q. 18, a. 4, ad 5.

(2) « Res enim naturalis appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam ». *Ia IIae*, q. 26, a. 1. Voir également *Ia*, q. 59, a. 2; q. 60, a. 1; q. 80, a. 1; q. 103, a. 1, 2, 3; *Sent.*, L. 3, d. 26, q. 1, a. 2; d. 27, q. 1, a. 2; *De Mal.*, q. 8, a. 3, ad 6, etc.

(3) « Necesse est quod... semper principium in his quae conveniunt rei sit naturale ». *Ia IIae*, q. 10, a. 1; q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; *Comm. Met.*, ns. 1437 ss.; « Cum discere sit fieri scientem, necesse est quod discens quasi aliquid jam scientiae et artis habeat ». Ib., n. 1854; « Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiae, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim a principio quaedam universalia principia omnium scientiarum ». *Ia*, q. 117, a. 1,

indéfinie, une *multitude de fonctions diverses et hiérarchisées*, et que des *fonctions essentiellement diverses* ne sauraient être gouvernées par un principe *unique et rigide*. Il faut au contraire que chacune de ces fonctions soit dirigée *dans son exercice* par la régulation de principes propres, homogènes à la matière à laquelle elle est appliquée (1). En outre, il n'y a pas adéquation entre les principes nécessaires à l'essence d'une faculté d'une part, et ceux dont elle a besoin pour la mise à effet de ses énergies d'autre part. Ainsi une faculté spirituelle ne dépend pas de la matière sous le rapport de son essence et peut cependant en dépendre sous celui de son agir et de son développement. Tel est le cas de l'intelligence et de la volonté humaines. Autres sont les causes de leur constitution et autres sont celles de leur évolution. Affranchies de la matière quant à leur essence et à leur existence, elles en sont toutefois forcément tributaires pour la mise en œuvre de leur activité. Et donc, pour savoir à quelles normes elles obéissent, il ne suffit pas de considérer ce qu'elles sont, mais il faut encore et surtout les regarder agir (2).

Du reste, il suffirait de rappeler que l'axiome thomiste se refère aux principes concernant l'*acqui-*

---

(1) « Principia communia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa secundum *analogiam*, id est secundum quod sunt *proportionata* illi scientiae ». *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 18, n. 16; « Oportet igitur principia et conclusiones circa idem genus sumi;... ex necessitate sequitur quod ex principiis unius scientiae non concludatur aliquid in alia scientia ». lec. 15, n. 6; « In diversis generibus sunt diversa principia indivisibilia... » lec. 36, n. 11; « Requiritur diversitas primorum principiorum ad diversitatem scientiarum » lec. 41, nn. 12 et 13; lec. 43 et 44, passim.; *Comm. Met.*, nn. 590 ss.; I^a II^{ae}, q. 54, a. 2, ad 5; II^a II^{ae}, q. 1, a. 1, etc.

(2) « Dicendum quod a potentiis animae sumitur modus scientiarum propter modum quem habent potentiae *in agendo* : unde modi scientiarum non respondent potentiis animae, sed *modis* quibus potentiae animae *procedere* possunt, qui non solum diversificantur penes potentiam tantum, sed etiam penes objecta ». *In Boet.*, q. 6, a. 1, pars 2^a, ad 4.

sition de la science, des arts et des habitudes volontaires, et partant, s'applique au plan d'évolution des êtres de la nature. Il a donc un sens empirique et qui se décèle dans les démarches spontanées de la vie. Il signifie que les constructions savantes doivent reposer sur le natif. Il signifie encore que toutes les disciplines doivent débuter par l'observation, l'*experimentum* et l'induction (1), doivent trouver en germe dans le *donné* élaboré comme machinalement par le jeu naturel de nos facultés, des amorces ou des principes qui leur servent de règle suprême, — l'intelligence fonctionnant par mode d'instinct étant un guide plus infaillible que celle qui discourt avec calcul. Les démarches par impulsion de nature, bien que primitives et embryonnaires, l'emportent en sûreté sur celles qui sont exécutées par effort logique (2). Il est normal et même de rigueur que nos constructions délibérées reposent sur les sédiments accumulés par l'essor naturel de nos facultés, étant donné qu'un développement découle toujours de la mise en valeur de virtualités latentes et ne représente que leur extension et leur renforcement. En raccourci, l'axiome signifie que tout art et toute science trouvent une initiative dans les *mouvements* premiers de notre nature et que, par suite, l'effort réfléchi et volontaire chez nous vient toujours se greffer sur l'originel, le natif, le spontané. Et donc ni les arts ni les sciences, fruits de la réflexion et du discours spirituel de l'esprit, ne sont

(1) *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 30; L. 2, lec. 20; *Comm. Met.*, L. 1, lec. 1 et 2; *Comm. Eth.*, nn. 38, 1147-1148, 1208-1216.

(2) *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 6, ns. 2, 3, 5; lec. 7, ns. 5 et 6; lec. 8, n. 2; lec. 8, n. 3; L. 2, lec. 20, n. 15; « Oportet principia esse certiora conclusionibus quae sunt ex necessitate ». « Hujusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis ». *Comm Eth.*, ns. 1177-1183; I^a, q. 79, a. 12; I^a II^ae, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1; q. 94, a. 1, et ss., ect.

ordonnés à détruire les anticipations semi-conscientes de nos facultés.

Pour ce qui est de la volonté, elle est, elle aussi, par atavisme de nature, une propension à la vie sociale. Étant en son fond un penchant, il va de soi qu'elle entreprenne une multitude de démarches par élan vital, par la seule pression de son poids de nature. De sorte que le rôle de la délibération ainsi que celui des sciences morales, politiques et économiques se réduit à perfectionner, à surélever et à amplifier à l'indéfini son mode naturel et spontané. « L'opposition invoquée entre le « volontaire » et le « naturel », dit S. Thomas, s'établit dans l'ordre de causalité, certaines choses étant réalisées naturellement et d'autres volontairement. Il y a en effet un mode de causalité propre à la volonté, du fait qu'elle est maîtresse de ses actes, différent de celui qui lui convient du fait qu'elle est une nature déterminée à un objectif invariable. Mais parce que le volontaire a son fondement dans le naturel, il est nécessaire que quelque chose du mode propre à la nature soit participé par la volonté, à la manière dont une cause qui a priorité sur d'autres influe sur elles. En effet l'être que confère la nature jouit d'une priorité par rapport aux actes libres propres à la volonté » (1).

Cette doctrine de S. Thomas qui veut que le vouloir de nature soit antérieur au vouloir libre et plus profond que lui, qui veut qu'il soit le réservoir des énergies sourdes et irrépressibles auquel la liberté puise ses forces créatrices, qui veut qu'il

(1) *Ia IIae*, q. 10, a. 1, ad 1; « Voluntas habet praeter inclinationem naturalem aliam cujus est ipse volens causa... ». *Sent.*, L. 3, d. 27, q. 1, a. 2; « Id quod est naturae oportet salvari etiam in habentibus intellectum » *Ia*, q. 60, a. 1; naturalis dilectio in eis est principium electivae ». *Ib.*, a. 2; *De Ver.*, q. 22, a. 5; *De malo*, q. 6, a. 1; « Semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus ». *Ib.*, q. 16, a. 4, ad 5.

fournisse à celle-ci sa norme suprême et la limite de sa zone d'activité (1), qui veut qu'il s'affirme plus tôt qu'elle et avec plus de force, quoique dans l'obscurité de l'inconscience, qui veut enfin qu'il filtre subrepticement à travers toutes ses démarches subséquentes, est confirmée par l'expérience quotidienne et par la sociologie. L'histoire des institutions sociales prouve qu'elles n'ont pas été improvisées tout d'une venue ni préparées par des idéologies savantes. Le vouloir de nature d'où elles sont sorties a commencé de s'affirmer par des formations rudimentaires, par des noyaux de mœurs, de coutumes et de pratiques. C'est dans l'ordre que l'*apport pratique du sens commun* s'exprime en des ébauches de réalisation concrètes avant que de se traduire *clairement*, en termes de pensée, — ou ce qui revient au même, — que la spontanéité précède la réflexion et l'abstraction. L'état vécu prélude à l'état représenté; les praticiens devancent les théoriciens (2).

Ces considérations conduiraient à un antiintellectualisme pernicieux si elles n'étaient complétées par un autre principe.

S. Thomas ne méconnaît pas la valeur inspiratrice et novatrice de nos ressources sentimentales et de nos forces de liberté. Il consent volontiers à ce que chacun de nos instincts spirituels et charnels con-

---

(1) « Manifestum est quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est... bonum... ». *I^a II^ae*, q. 1, a. 1; « Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum ». *I^a*, q. 82, a. 2, ad 1.

(2) Cette genèse est soigneusement décrite par S. Thomas dans *Comm. Post. An.*, L. 2, lec. 20; *Comm. Met.*, L. 1, lec. 1 et 2; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1. Elle sert aussi de base expérimentale à sa théorie de la réflexion, laquelle n'est rendue possible, ainsi que nous le verrons plus loin, que si les facultés qui en sont capables sont préalablement entrées en contact avec la réalité extra-mentale.

tienne un idéal, un idéal à l'état de spontanéités et capable de donner l'essor aux plus hautes manifestations de la vie et de l'esprit, mais un idéal cependant qui n'a pas encore trouvé sa forme, qui se réduit à une accumulation d'énergies aveugles et qui a besoin d'être interprété, construit et dirigé dans sa réalisation par les lumières de l'esprit : *nil volitum nisi praecognitum* (1). Ce qui constitue l'homme et le pare d'une dignité inusitée dans l'univers, c'est le décor de la raison. De sorte que toutes les forces inférieures qui explosent en nous sont ennoblies et reçoivent leur perfection proprement humaine du fait qu'elles se font jour à travers son prisme. Cette faculté a la gouverne de tout notre être (2). Une des prérogatives de l'homme, prérogative que nous exploiterons longuement dans la suite de cet ouvrage, c'est qu'il est non seulement réalisateur par les forces vives de sa nature, mais encore par la vertu ouvrière de sa raison : *agunt per intellectum* (3). La nature donne l'impulsion, l'esprit fournit les principes constituants de la vie.

Il n'y a donc pas chez S. Thomas cette inimitié implacable entre l'intelligence et l'instinct que d'ordinaire on s'acharne à lui reprocher. Il sait plus que tout autre mettre en valeur les forces complexes qui surgissent des profondeurs du composé humain. Forces d'élan et forces de direction se conditionnent et se font équilibre. Les impulsions frustres de l'émotion et de l'inspiration sont contrôlées et épurées par les lumières de la raison. Le

(1) Nous aurons l'occasion plus loin de préciser ces données, mais notons tout de suite que cet idéal contenu dans la nature de la volonté trouve sa formulation dans les injonctions de la loi naturelle et son développement dans celles de la loi positive : I^a II^{ae}, q. 94 ss.

(2) I^a, q. 81, a. 3; q. 82, a. 4; I^a II^{ae}, q. 10, a. 1; q. 17, a. 1 et ss.; *De Ver.*, q. 22, a. 12; *De malo*, q. 6, a. un.

(3) I^a, q. 15, a. 1; *Comm. Phys.*, L. 8, lec. 21, n. 10.

vital, le natif, le spontané ne sont pas tués par la machinerie des arts et des sciences ou par un conformisme puritain, mais ils trouvent leur achèvement dans les clartés de la délibération. De sorte que lorsque nous dirons que nous tenons pour la primauté de l'ordre, nous entendrons parler de l'*ordre de la raison*, et d'une raison qui n'est pas devenue purement formelle en se vidant de son contenu, mais qui est devenue, au contraire, lourde de toutes les valeurs impliquées dans le vouloir de nature ainsi que de celles incrustées par une infinité de facteurs dans la chair et le sang de l'individu, et même d'une raison en laquelle les principes inculqués plus tard par l'éducation et la culture ont été vitalisés au point de devenir spontanéité d'une espèce supérieure (1).

Enfin, et nous touchons ici à une théorie qui va jouer tout au long du développement de notre ouvrage, S. Thomas distingue entre le conscient et le délibéré en acte vécu d'une part, et le conscient et le délibéré en *acte représenté* d'autre part. Le premier correspond assez exactement au naturel et au spontané, tandis que le second est en équivalence avec le réfléchi et le scientifique. Le premier s'accompagne de la conscience obscure et confuse, le second de la connaissance claire, distincte et raisonnée (2). Et comme cette dernière ne détruit pas la spontanéité, mais la transforme, il ne faudrait pas, à la suite des modernes, chercher l'opposition de ces deux états du côté de la spontanéité, mais plutôt de celui *de la conscience*, qui est dans un

(1) La volonté mue par la raison n'est pas la volonté abstraite, mais celle qui enveloppe les biens concrets de l'homme total, y compris ceux qui provoquent chez lui la passion. I^a II^{ae}, q. 9, a. 1; q. 10, a. 1; q. 25, a. 1, 2, 3, etc.

(2) I^a, q. 85, a. 3 et ss.

cas obscure et confuse et dans l'autre claire et distincte. Le scientifique n'est pas, ainsi qu'on l'affirme, un état violent, mais *un état de spontanéité et de liberté d'un degré excellent*, étant le naturel enrichi par un effort éclairé et rationalisé.

Étant admis que la volonté est nature et que celle-ci est ordre immanent, « idée directrice », finalité interne, étant admis aussi qu'elle est vitalité en effervescence, il est encore incontestable qu'elle affirme les lois profondes de sa nature avec beaucoup plus de vigueur dans ses démarches primitives, c'est-à-dire en celles qui se déroulent en l'obscurité et la confusion de la conscience, que dans celles qui sont calculées, modifiées par une multitude de circonstances concrètes, ou même détournées de leur fin par un mauvais usage du libre arbitre (1). C'est pourquoi l'École aristotélico-thomiste a toujours été unanime à soutenir que les *principes* fondamentaux de la morale sont contenus *en germe dans les pratiques des peuples* normaux et qu'on peut les en dégager au moyen de l'*induction*. C'est en ce sens qu'il y a une certaine *physique sociale*, mais une physique qui ne vaut que pour les manifestations du vouloir de nature et pour l'induction des principes premiers ou des lois primordiales de la vie (2). Elle ne recouvre pas toute la morale qu'on est convenu d'appeler spontanée,— étant donné que le spontané peut être dénaturé par l'intervention du libre arbitre, — ni toute celle qu'on considère comme réfléchie. Du moins elle n'atteint pas celle-ci par le même biais, se bornant,

(1) C'est pourquoi S. Thomas étudie le naturel à l'occasion de la toute première démarche de la volonté, appelée *voluntas* (*Iª IIªe*, q. 10) et non pas lorsqu'il s'agit de l'élection (*Ib.*, q. 13) où s'évaluent tous les mobiles en fonction des circonstances concrètes et où le désirable en soi se voit parfois sacrifié au relativement désirable.

(2) *Iª IIªe*, q. 94, a. 4.

dès qu'elle sort de la zone d'action du vouloir de nature, à mettre en évidence le *comment* de la formation des institutions sociales. Pour peu en effet qu'on s'éloigne des données primitives et que la liberté vienne à prédominer sur les impulsions de la nature, il y a désaccord et incohérence, car une cause d'indétermination et de contingence est intervenue qui a soustrait l'action à l'emprise de la nécessité (1). L'automatisme qui est à la base des savoirs physiques n'existe plus. Et c'est à ce moment que les savoirs moraux, qui n'ont pas pour objet les premiers principes mais l'*agir libre*, commencent à exercer leur fonction normative. Ils y parviennent en se réglant sur la naturel. Celui-ci n'étant pas seulement anticipation, mais règle, mais impératif, il y a obligation, si nous voulons que l'usage de notre liberté soit vrai, de le rendre cohérent aux principes contenus à titre d'indications dans les premiers mouvements de la nature. N'est pratiquement vrai que ce qui est conforme aux normes pratiques de la raison naturelle ou, d'une façon plus éloignée, aux directives contenues virtuellement dans les inclinations profondes du composé humain (2). Par conséquent, si nous souhaitons atteindre à un niveau supérieur de vie et de civilisation, si nous désirons que le spontané

(1) Les mouvements de nature, du moins le tout premier, celui qui porte sur la félicité ou la perfection, ne jouissent que de la liberté d'exercice. *Ia IIae*, q. 10, a. 2. Et alors même qu'ils sont libres sous le rapport de la spécification, il demeure que, considérés absolument, ils sont naturels et s'affirment avec la constance et l'opiniâtreté de la nature. En outre, ils sont soutenus dans leur tendance de fond par la raison qui perçoit par prédisposition native les biens premiers de l'homme. *Ia*, q. 79, a. 12; *Ia IIae*, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1. De plus, lorsqu'il s'agit de moyens indispensables à la poursuite d'une fin, — tel l'État par rapport au bien vivre, — la liberté cède à la nécessité, *Ia*, q. 82, a. 1 et 2; *De Ver.*, q. 22, a. 5.

(2) On sait que le vrai pratique est toujours défini chez Aristote et S. Thomas par une adéquation à l'appétit droit. Or la nature possède une droiture radicale qui lui vient de son Auteur.

en nous soit développé, enrichi, transformé, il nous faut le soumettre à une direction et à un dressage éclairés, critiqués, raisonnés. Tel est le rôle des savoirs moraux! Tel est par conséquent celui de la politique! Ils ont comme fonction essentielle de soumettre notre vie réfléchie et libre aux directives impliquées dans notre vouloir de nature. Ils sont donc voués à la poursuite de *fins* qui ont raison de *normes*.

Il en découle quelques conséquences par rapport au sujet qui nous intéresse. Il ne faudrait donc pas concevoir la politique à la manière d'une biologie et traiter les individus comme s'ils étaient centrés sur l'État par un déterminisme incoercible. Ils sont naturellement inclinés à la vie sociale, mais pas à la manière des animaux. Cette inclination ayant besoin de se faire jour à travers une conscience au moins obscure pour devenir efficace, se trouve soumise dans son exercice et sa détermination concrète à la liberté et devient par le fait même d'une qualité à part. En nous, la nature est toujours couronnée par la raison. De sorte que même sur le plan politique, l'individu a le droit d'être dirigé selon le mode propre de son inclination volontaire.

En outre, si le politique fait partie des nécessités impérieuses de la vie, il ne s'ensuit pas que tel régime, qui relève de l'ordre des déterminations libres, le soit au même degré. Et alors, les principes qui établissent que la Cité est fin de la nature doivent valoir indifféremment pour toutes les formes de régime.

III

L'OBSESSION MÉTAPHYSIQUE

La rigidité des sociologues n'eut pas l'heur de plaire à quelques philosophes contemporains. Ils ont senti le mépris qu'implique une telle manière d'interpréter la signification et la portée de l'agir humain. C'est pourquoi, comme par mode de réaction, ils ont préconisé le retour à la métaphysique de l'être social. C'est le cas de dire que l'abîme appelle l'abîme.

Nous avons la conviction que la morale individuelle et sociale est *fondée* sur une métaphysique de l'homme, de la vie humaine et de l'être collectif. Nous sommes persuadé de la difficulté de préciser ce que l'homme *doit devenir* si nous ne savons au préalable ce qu'il est déjà, si nous ne sommes au fait des possibilités incluses dans le donné de sa nature. C'est pourquoi la seconde partie de cet ouvrage sera consacrée à l'inventaire de ces possibilités. Nous comprenons pareillement que pour discerner clairement les éléments constitutifs et distinctifs du bien humain, il soit nécessaire de demander des lumières à la métaphysique. Nous l'avons déjà fait ailleurs (1); on nous pardonnera d'y revenir fréquemment au cours de ce travail.

---

(1) *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, Recueil Sirey, Paris, 1933.

Nous avons également essayé de définir longuement l'essence des entités collectives. Nous admettons donc qu'une métaphysique de ces réalités est possible et même nécessaire. Avant d'entreprendre la construction d'un ordre pratique, il est expédient de connaître la nature des objets à ordonner et la nature du but que veut atteindre cet ordre. Mais nous prétendons que ce labeur n'est que préalable, se limitant à la définition des éléments atomiques, des éléments présupposés à l'établissement de l'ordre politique. Ce qui importe avant tout, c'est de s'enquérir s'il y a lieu et obligation de se mettre en œuvre de conquête. Et l'affirmative s'imposera seulement s'il y a une fin objective qui urge, et s'il y a, de la part des sujets à ordonner, une perfection à acquérir. Or, c'est à la métaphysique et à l'expérience qu'incombe le soin de nous renseigner sur ces points (1). C'est pourquoi, selon la formule reçue depuis S. Albert et S. Thomas, leur rôle consiste et se borne à fournir aux savoirs pratiques leur *fondement* indispensable.

Mais, faut-il le redire et l'établir, l'ordre politique est d'essence proprement morale. Se superposant au plan ontologique, il relève de disciplines propres. Il n'a pas en effet les mêmes principes, il ne porte pas sur les mêmes objets, et la fin à laquelle il tend est également différente. L'ordre politique n'a pas non plus les propriétés de la métaphysique ni ne revêt son caractère de nécessité. Au surplus il ne s'adresse pas aux mêmes dispositions dans le sujet. En un mot, les contrastes entre ces deux ordres

(1) On remarquera toutefois que ce ne sont pas les matériaux qui spécifient un savoir, mais l'ordre recherché et selon les exigences duquel ceux-ci sont organisés. En conséquence, lorsque le moraliste se sert de formes conceptuelles empruntées à la psychologie ou à la métaphysique, il ne se démet pas par le fait même de ses fonctions propres.

sont si apparents, qu'on peut qualifier leur confusion — si étriquée soit-elle de données savantes — d'erreur certaine. Et pourtant des philosophes censés avertis en thomisme s'en rendent coupables (1).

Tout d'abord, l'ordre moral n'a pas les mêmes principes que l'ordre ontologique. Ce ne sont pas

---

(1) Le moral, à l'instar du psychique, relève en partie de l'ordre de l'ineffable. On ne saurait sans le dénaturer le réduire au schéma physico-métaphysique des prédicaments aristotéliciens. Il consiste en une certaine disposition ou qualité (au sens analogique) du mouvement volontaire, conséquente au fait que la faculté du vouloir obéit à l'attirance de l'honnête, à la magie de la lumière immatérielle. Il provient, non pas de ce que la volonté veut le bien, ni même uniquement de ce qu'elle veut celui qu'elle doit vouloir, mais encore de ce qu'elle le veut comme il lui faut le vouloir. Il se superpose à sa tendance à la manière d'une dimension nouvelle et représente en elle un mode singulier de complaisance et d'affection. Il résulte de ce qu'elle n'aime pas les objets seulement pour eux-mêmes, mais surtout pour la mesure et le reflet qu'ils portent. Ce qui revient à dire qu'en définitive ce qui la meut, c'est le resplendissement de la raison créée et éternelle. Par conséquent, ce qu'elle préfère à tout et ce qui la délecte par-dessus tout, c'est la Raison, ce sont les radiations de son éclat spirituel. Le bien qui la tire hors d'elle-même et en lequel elle inhère de tout son poids est sans doute noyé dans les modalités du sensible, mais s'enveloppe d'une nouvelle force de séduction du fait qu'il réfracte les traits fulgurants de la Pensée. Et le dynamisme de l'inclination volontaire se trouve pour autant transformé, élevé à un rang et une dignité supérieurs. I^a II^{ae}, q. 18, a. 1 et ss.

Voici quelques passages où S. Thomas établit qu'il n'y a même pas recouvrement nécessaire entre le moral d'une part et l'ontologique de l'autre : « Potest dici quod actus humanus in quantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens : licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni vel mali quod est secundum rationem esse... ». *De malo*, q. 2, a. 4.

« Bonum autem moris est quoddammodo majus quam bonum naturae...; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente... ». *Ib.*, a. 5, ad. 2; a. 6, corp. et ad 3, etc.

« Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est *terminus per se*. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet actus qui sunt idem secundum speciem naturae esse diversos secundum speciem moris et e converso ». I^a II^{ae}, q. 1, a. 3, ad. 3.

Si l'on se rappelle que les sciences ne considèrent que les propriétés essentielles et nécessaires de leur objet, on constate quelle erreur colossale commettent ceux qui ne voient dans la morale qu'un corollaire de la métaphysique : ils confondent le « per se » avec le « per accidens ». *Ib.*, q. 3, a. 3, ad 4; a. 4, ad 2; q. 18, a. 1, ad 3; a. 5, corp., et resp. ad obj.; a. 10, 11, etc.

les lois de la contradiction et de l'identité qui lui servent de critère propre, mais la définition du bien. Encore, cette définition ne doit-elle pas être spéculative, mais pratique. Cela se comprend pour peu qu'on se représente qu'il y a au moins trois manières de définir le bien. La première, — expérimentale, physique, historiquement antérieure à toutes les autres, — veut qu'il soit ce que tous les êtres désirent : *bonum est quod omnia appetunt*. C'est un fait d'expérience. La seconde, métaphysique celle-là, exprime que le bien est l'acte perfectif, la perfection même de l'inclination affective. Or, ni l'une ni l'autre de ces définitions n'est un principe d'action. Elles ne sont pas des impératifs, mais se contentent de constater et d'énoncer avec désintéressement ce qui est. La troisième, elle, marque en quoi consiste pratiquement le bien. Elle ne le considère pas comme objet d'analyse, mais comme objet et terme de l'action, comme perfection réalisable par elle, *ut operabile* (1). Elle déclare qu'il est ce qui doit être fait : *bonum est faciendum*. La loi foncière de l'action, c'est de tendre au bien. Aux yeux du moraliste, le bien est ce qui *meut* à sa manière le vouloir libre, ce qui s'impose à lui et le contraint à se déterminer à l'action. Il est présence morale et engagement. La perfection est pour lui *une fin*, c'est-à-dire ce qui appelle la mise en œuvre des moyens, ce qui exige le contrôle de la passion, ce qui requiert l'*acquisition* des vertus et l'élaboration de la loi. Toutes ces réalités ne sont pas considérées par lui en ce qu'elles incarnent un mode d'être, mais en

(1) « Secundum quod operabilia sunt » *I^a*, q. 14, a. 16; « Tunc consideratur res ut est operabilis, quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul ». *De Ver.*, q. 3, a. 3.

ce qu'elles sont *causes de l'action bonne* et, finalement, de l'atteinte de la fin.

En conséquence, la fin que se propose la métaphysique est le connaître, le connaître recherché pour lui-même, pour les avantages particuliers qu'il comporte, pour la délivrance, le perfectionnement et les joies qu'il procure à l'intelligence (1). La fin, au contraire, que veut atteindre la politique est la réalisation par l'ordonnance de l'action : *intenditur quasi finis constructio ipsius subjecti* (2). Ses visées se confondent avec celles-mêmes de l'agir : *finis operationis* (3). Ainsi, si l'on compare spéculativement l'individu et l'état, l'on constate que le premier est une réalité substantielle, et que le second résulte, en plus des individus qu'il encadre, d'un ensemble superposé de relations d'ordre purement accidentel. Et s'il était possible, à propos des relations, de faire abstraction des individus qu'elles unissent, nous pourrions conclure que l'individu est métaphysiquement supérieur à l'État. Mais ce genre d'abstraction hégélien est impossible. Il détruit la notion même d'État, — un tout ne pouvant être pensé ou réalisé sans ses parties (4). Et alors, même en se tenant sur le terrain de la métaphysique,

---

(1) *Comm. Met.*, n. 53 ss. et n. 290; « Verum absolutum est bonum ejus, et falsum absolutum est malum ipsius ». *Comm. Eth.*, n. 1130.

(2) *Comm. Post. An.*, L. I., lec. 3; « Finis scientiae quae est circa operabilia, non est cognoscere et speculari singula, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ea. » *Comm. Eth.*, n. 2138; I^a, q. 14, a. 16

(3) « Finis practicae est opus, quia etsi « practici », hoc est operativi, intendunt cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus ». *Comm. Met.*, n. 290; *In Boet.*, q. 5., a. 1, ad 2 et 4; *Comm. Eth.*, ns. 40, 256, 351, 369, etc...

(4) « Ratio alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur proprie rationes eorum ex quibus totum constituitur ». I^a, q. 15, a. 2.

nous ne voyons pas comment on peut arriver à accorder la primauté à un particulier sur l'ensemble de ses concitoyens. Mais là n'est pas du tout la question. Ce qu'il s'agit uniquement de savoir en politique, c'est dans quels rapports réciproques établir l'individu et l'État pour que de leur action combinée découle le bien vivre humain. La *réalisation* de la prospérité et du bonheur commun, voilà le critère, le premier principe! La fin de la politique coïncide avec celle de l'action.

La distinction qui sépare l'intelligence de la volonté se poursuit entre le spéculatif et le pratique. L'intelligence attire à soi ses objets, fait abstraction de l'existence dont ils ont, au moment de la contemplation, la jouissance réelle. Elle ne considère pas davantage les conditions concrètes et contingentes de cette existence. Tout ce qui l'intéresse, ce sont les rapports intérieurs, les liaisons nécessaires du donné contemplé. Son domaine propre est celui du possible, réel ou logique (1). La volonté, au contraire, est toute tournée vers le réel. Le possible aperçu par l'intelligence, elle en médite la réalisation. Elle veut qu'il soit, qu'il existe, que le sujet qu'elle actionne en ait possession et jouissance. Le bien, observe S. Thomas, n'est vraiment tel que lorsque qu'il existe (2). C'est pourquoi la volonté qui le recherche enveloppe dans son mouvement tous les facteurs qui concourent simultanément à sa réalisation (3).

(1) Ce qui n'exclut pas que les *notions* qu'étudie la métaphysique aient été tirées de la réalité et qu'elles soient, une fois analysées, ordonnées à nous mieux faire connaître le réel.

(2) « Bonum (est perfectivum alicujus) non solum secundum rationem speciei, sed secundum esse quod habet in re ». *De Ver.*, q. 21, a. 3.

(3) « In ipsa (re) considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul ». *Ib.*, q. 3, a. 3.

Grâce à ces précisions, on comprendra que l'objet de la métaphysique consiste en des données abstraites, tirées de réalités déjà constituées (1). Sa fonction est de contempler les essences dans l'immobilité intemporelle de leur contenu. Celui de la politique, à l'opposé, est d'introduire un ordre dans nos actes, nos actes libres, mobiles, concrets, singuliers (2). Les actes humains, voilà sa matière propre! Et par ce côté, elle atteint les personnes et les choses. Se proposant de coordonner l'activité collective de manière à la faire contribuer à la réalisation du bien vivre, elle instaure un ordre qui a pour effet de modeler directement, non les individus, mais leur agir (3). Elle saisit les hommes précisément dans ce qui leur permet de venir en contact et de collaborer, à savoir l'action. Or, l'action appartient en propre aux personnes individuées, elle est leur chose : *actiones sunt suppositorum* (4). Elle se rapporte à elles comme à des acteurs responsables.

Au fond de nous-mêmes et opérant la synthèse de tous nos éléments comme de toutes nos facultés, il y a le « moi », la personne. La philosophie la plus matérialiste n'a jamais réussi à l'évincer de nos habitudes de penser et de nous exprimer. Toujours la saine raison a admis qu'il était nécessaire qu'il y ait un sujet à nos qualités et à nos changements, qu'il y ait en nous quelqu'un qui soit justiciable de nos actes. Une main, un pied, une faculté quelconque ne constituent pas des sujets responsables.

---

(1) « Ea quae sunt maxime a materia separata ». *Comm. Met.*, proemium; nn. 36 ss. 1157 ss., 2247 ss.; *In Boet.*, q. 5, a. 1, 2, 3, 4; *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 1, nn. 1 et 2; I^a, q. 85, a. 1, ad 2 etc.

(2) *In Boet.*, q. 5, a. 1 et ad 4; *Comm. Eth.*, L. 1., lec. 3; nn. 258, 1123, 1152; I^a, q. 14, a. 16; I^a II^{ae}, q. 14, a. 1; q. 94, a. 4, etc.

(3) I^a II^{ae}, q. 90, a. 1 sq.; q. 92, a. 1 sq., etc.

(4) II^a II^{ae}, q. 58, a. 2, etc.

Et puisque *le sujet* que nous représentons est effectivement *une personne*, il s'ensuit que c'est à la personne qu'appartient l'action, que c'est à elle qu'il faut l'imputer comme c'est en elle qu'il faut chercher le secret de sa dignité et de son prix.

Si maintenant nous considérons que la fonction spécifique de la politique est de diriger l'action, nous ne voyons pas qu'elle puisse arriver à l'exercer sans se soumettre les personnes. Ce sont celles-ci qui disposent en propre de l'action, qui en sont les principes et les maîtres. Si donc, à titre de personnes, elles sont au-dessus de l'ordre politique, si à titre de personnes elles peuvent refuser à l'État juridiction sur leurs actes, nous ne voyons plus à quoi pourrait servir un ordre politique. Et si l'on nous fait observer que les personnes lui demeurent néanmoins soumises à titre d'individus, nous nous demandons qu'elle peut bien être la signification et l'efficacité de cette sujétion, étant donné que l'individu est au concret une personne et que les principes mêmes qui constituent la personne sont individués.

S. Thomas, qui tient que le droit est mesure de l'action et qui fait en définitive dépendre de lui la valeur régulatrice de l'ordre politique établi (1), arrange plus logiquement les choses. Il enseigne que le sujet propre du droit, de la loi, de l'ordre politique et de l'obéissance est la personne. « Parce qu'il appartient à la justice, dit-il, de rectifier les actes humains, il est nécessaire que l'égalité requise par cette vertu concerne les sujets qui peuvent agir. Or, l'action appartient aux suppôts ou aux touts et non, à proprement parler, aux parties ou aux puissances; on ne dit pas en effet que la main tue, mais l'homme par sa main... Et donc, en toute

(1) I^a II^{ae}, q. 95, a. 2.

rigueur de terme, la justice requiert la diversité des suppôts (des personnes), et n'a lieu que d'homme à homme » (1). « Être supérieur ou sujet convient à la personne ou à l'hypostase à raison de sa nature » (2). « Le rapport de sujet à supérieur est fondé sur l'action et la passibilité, du fait que c'est le propre du sujet d'être mu par le commandement de son supérieur. L'action, en effet, n'est pas attribuée à la nature comme au sujet qui l'effectue, mais à la *personne*, — les actes appartenant au suppôt et à l'individu... Cependant, l'action est attribuée à la nature comme au principe suivant lequel la *personne* ou l'hypostase agit (3). Comme on peut le constater, dans la pensée de S. Thomas, la politique est un savoir pratique ayant pour objectif l'instauration de l'ordre dans l'agir concret des personnes individuées. Pour diriger l'agir, elle doit se saisir des êtres qui en disposent, à savoir les personnes. Cajétan est parfaitement dans l'esprit de son maître lorsqu'il écrit que « les parties de la cité sont les personnes particulières, *singulares personae* », puisque c'est de leurs actions, de leurs biens, et même parfois de leur personne, qu'il s'agit de régler l'échange (4). Il n'y a donc pas lieu de soustraire les personnes à l'ordre politique, étant donné qu'à elles seules appartient de produire le bien

(1) *IIª IIae* q. 58, a. 2; q. 105, a. 3.

(2) « Esse dominum et servum attribuitur *personae* vel hypostasi secundum aliquam naturam ». *IIIª*, q. 20, a. 2.

(3) « Relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturae, sicut agenti, sed *personae* : actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum, lib. I, *Met.*, cap. I, ante med., attribuitur tamen actio naturae sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit ». *Ib.*, a. 1, ad 2.

(4) « Partes si quidem civitatis sunt singulares personae, quarum et res et opera et personas commutare ad invicem oportet, ut quod uni deest, absque dantis damno ab altera habeatur ». CAJETAN, *De Monte Pietatis*, c. IV, ns. 83-85.

humain par le déploiement conjugué de leur activité.

Nous voyons assez bien que par la distinction entre individu et personne on puisse combattre le matérialisme sous toutes ses formes : la notion de personne se référant directement aux valeurs spirituelles contenues en l'homme, suggère par là même que la vie humaine doit être aménagée avant tout en fonction de biens immatériels, tandis que la notion d'individu, étant surtout relative à l'élément matériel, limitant en nous les valeurs universelles, tend à faire valoir une conception et une réalisation de la vie au niveau des besoins inférieurs issus de la partie charnelle. Nous avons cependant beaucoup de mal à nous représenter par quel détour on parvient à éviter le subjectivisme et le libéralisme, si l'on fait passer la personne avant l'État. Si elle traite avec l'autorité publique comme avec son serviteur, nous craignons fort que ses vouloirs, dont la valeur est en rapport direct avec sa dignité de personne, fassent pièce aux injonctions de l'autorité et que du caprice individuel naisse l'anarchie. Un État où les *sujets* seraient maîtres constituerait un paradoxe réalisé ou un monde fait à l'envers. C'est pourquoi nous croyons qu'il est nécessaire *de distinguer les fonctions de la personne*, — par quoi l'on échappera au matérialisme et à l'étatisme, — et de la subordonner à l'État dans l'exercice de celles qui soutiennent quelque rapport avec le bien vivre collectif, — par quoi l'on se tiendra au-dessus du subjectivisme et du libéralisme.

Pour dire toute notre pensée, nous trouvons que, même dans le but d'opposer nos tendances, la distinction entre individu et personne n'est pas heureuse. Il serait bien plus simple d'opposer esprit à matière, et puis cela serait plus vrai, étant

donné que chez nous l'esprit, tout autant que la matière, est individué.

Ajoutons que l'on fait, à propos de l'individuation, d'étranges confusions. On oublie que si la matière est *cause*, racine ontologique de l'individuation et de la multiplication numérique des hommes, elle n'est pas l'individu ni l'individualité. L'individu, c'est le tout, le « volume total de l'homme ». Il comprend esprit et matière. Il n'est pas l'habitacle d'un « hôte secret » ni le lieu où la personne ferait acte de présence, mais il est la personne humaine elle-même. Celle-ci, parce que la matière est intérieure à son essence, est forcément individuée et individu. Elle jouit d'un ensemble de caractères qui la distingue de toute autre personne et qui rend ses principes d'être et d'action incommunicables : et telle est l'individualité. Par quoi il appert de nouveau qu'on ne peut soustraire la personne à la juridiction de l'autorité publique sans poser le principe de l'individualisme et de l'anarchie.

La science politique se distingue de la métaphysique en ce qu'elle a pour fin le bien vivre et pour objet l'ordre concret qui est apte à le produire; elle s'en distingue encore et totalement par ses méthodes. Lorsque les disciplines spéculatives analysent, désintègrent, divisent, celles qui sont d'ordre pratique synthétisent, unifient, intègrent, composent, — l'action étant le résultat de l'application simultanée de forces multiples et distinctes, et les savoirs pratiques prenant à leur compte la direction de cette application (1).

(1) « (Practica scientia procedit) applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus. Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo composito. E converso autem in scientia speculativa, necesse est ut procedatur modo resolutorio, resolvendo composita in simplicia principia ». *Comm. Eth.*, n. 35; *I^a*, q. 14, a. 16.

C'est dans ce défaut de méthode que l'on tombe lorsqu'au lieu de travailler à la formulation des principes directeurs de la vie en vue de les appliquer aux personnes individuées et de réaliser un tout moral ou dynamique, l'on se met en tête de considérer celles-ci comme des touts dont il incombe de fouiller les principes constituants. Il est sans doute nécessaire de connaître la structure des personnes, puisque la direction qu'on a le devoir de leur imprimer ne sera vraie et bonne que si elle est cohérente à leur nature, mais, nous l'avons déjà noté, ce labeur d'information métaphysique est préalable à celui du politique qui, lui, considère les individus humains comme des éléments atomiques à organiser.

Encore une fois, la politique a besoin de la métaphysique parce que ce savoir ne lui enseigne pas seulement en quel sens diriger les individus, mais encore parce qu'il lui apprend que ceux-ci, étant capables de poursuivre parfaitement une fin personnelle, sont sujets parfaits du droit. Ce qui la mettra en garde contre l'étatisme et le totalitarisme.

En effet, dans la métaphysique de S. Thomas tout individu, matériel ou spirituel, est sujet de l'être de même que centre distinct d'opérations (1). Tout individu humain est subsistant : ce qui veut dire qu'en plus des perfections qui le spécifient, l'individualisent et le réalisent, il possède celle qui lui permet de jouir égoïstement de son être et de son activité (2). Il est doué d'une certaine auto-

(1) « Creari est quoddam fieri... Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit proprie subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae, sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit esse quod habet esse et est subsistens in suo esse ». I^a, q. 45, a. 4.

(2) On notera que parfois S. Thomas enseigne que les parties et même les accidents sont des individus, il maintient cependant que le sens fort du mot est réservé aux substances. *Quodl.* 9., q. 2, a. 2.

nomie. Il est le tout, le sujet bénéficiaire de l'existence et des prérogatives qui s'ensuivent. Et il n'y a pas lieu ici de distinguer entre individu et personne. — Bien que, dit S. Thomas, l'individuation se rencontre dans toutes les catégories, dans tous les genres de perfections qui entrent dans notre complexe, l'individu se trouve cependant réalisé selon un mode spécial dans le genre substance. La substance en effet est individuée en elle-même, tandis que les accidents sont individués par leur sujet, à savoir la substance. On dit en effet *cette* blancheur en autant qu'elle affecte *ce* sujet. De là vient qu'il est convenable que les individus d'ordre substantiel aient un nom spécial. On les appelle hypostases ou substances premières (ou sujets).

Mais le particulier et l'*individu* sont réalisés selon un mode encore plus spécial et plus parfait dans les substances raisonnables qui ont la maîtrise de leurs actes et qui, contrairement aux autres individus, ne sont pas seulement mus, mais trouvent en eux-mêmes de quoi se mouvoir, l'action appartenant en propre aux singuliers. C'est pourquoi entre toutes les substances les *individus qui ont l'usage de la raison* portent un nom spécial, à savoir celui de *personnes* (1).

Par conséquent, en nous, le sujet du droit est la personne; et *la personne est un individu raisonnable*, un tout particularisé. Elle est la synthèse de tous nos principes élémentaires, — essentiels ou individuants (2). Elle implique l'idée d'intégrité, d'achèvement ontologique (3).

---

(1) *I^a*, q. 29, a. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 2.

(2) « Ratio personae est quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt... De ratione personae est quod comprehendat omnia essentialia et proprietates individuantes simul cunjunctae ». *Sent.*, L. 3, d. 5, q. 1, a. 3, corp. et ad 3.

(3) « Persona completionem requirit ». *Ib.*, q. 2, a. 1, corp. et ad 2;

Toutefois, il n'y a pas équivalence parfaite entre le sens métaphysique et le sens moral du mot sujet. La réalité désignée est la même, mais la *cause* pour laquelle cette réalité est considérée telle, c'est-à-dire l'aspect formel, diffère. En effet, le principe métaphysique qui nous constitue sujet, la perfection qui est cause de notre possession inaliénable de l'être et de l'activité, est la subsistance, dénommée dans le cas des créatures raisonnables *personnalité*. Le sujet subsistant est personne; l'acte qui lui permet de subsister est la personnalité (1). Dans l'ordre pratique, au contraire, si le sujet du droit est la personne, le *motif propre* pour lequel celui-ci possède cette attribution réside dans *sa capacité de poursuivre parfaitement une fin*, capacité impliquée dans le don de la raison. La capacité ou morale ou juridique ou politique a sa racine ontologique dans la raison.

Et c'est ici qu'apparaît la différence des méthodes employées par le métaphysicien et le politique. L'affaire du premier est de découvrir ce qui constitue en propre les sujets de l'être et ce qui est cause de leur situation dans l'ordre de l'univers; l'affaire du second est d'organiser les groupements humains. Il n'a pas à contempler l'infrastructure des individus. Ce qui lui incombe avant tout, c'est de charpenter un ordre apte à promouvoir le bien vivre collectif. Et l'on voit par cette analyse que le matériel qu'aura à organiser la politique est d'une espèce à part.

Ce serait donc confondre les plans que de croire que c'est l'affaire du politique, et non celle du méta-

---

« Maximam completionem importat ». *Ib.*, a. 2, a. 3; *De Pot.*, q. 9, a. 4 et 7, ad 3; *Comp. Theol.*, c. 211.

(1) Cette doctrine est clairement formulée dans *III*ª, q. 4, a. 1, ad 3; a. 2, corp. et obj.; q. 3, a. 3; q. 35, a. 1, etc.

physicien, de mener à fin l'analyse des principes constitutifs du réel (1). Le rôle propre de la politique n'est pas de contempler la nature des individus, mais de mettre sur pied un ordre apte à promouvoir le bien vivre collectif et à permettre par ricochet aux individus l'exercice plénier de leurs droits. Elle doit régir ceux-ci tout entiers, et, en dépit de leur caractère de personnes, les faire entrer dans l'ordre, puisque telle est la voie royale qui aboutit au bien vivre collectif et à la jouissance intégrale du bien personnel. Elle *compose*, elle conjugue les efforts, elle fait conspirer l'activité morale de tous les groupes à la prise de possession de l'idéal humain. A cette fin, elle mobilise, dans la mesure où c'est nécessaire, les forces frustes de la matière et celles plus spiritualisées de l'esprit. Du reste, elle n'a pas à faire cette distinction, l'essentiel étant pour elle de faire régner l'ordre de la justice et d'engendrer la félicité commune.

Il faut encore avoir un don robuste de la confusion pour ne pas discerner l'obligation morale de la nécessité métaphysique. Et c'est à cette

---

(1) Nous ne nions pas que les savoirs pratiques soient des *connaîtres*, ainsi qu'on a pu le constater plus haut, mais nous tenons que chez eux la connaissance est ordonnée à la direction de l'agir. Les puissances, les objets, les circonstances, les passions, les vertus sont considérés par le moraliste et le praticien en tant qu'ils sont les principes d'un agir *vrai* ou *droit*. La vérité, la rectitude de l'action, tel est leur objet. Contrairement à la vie morale, dont la prudence est forme animatrice, — ils ne supposent pas la rectification du vouloir vis-à-vis des biens particuliers. (*Comm. Eth.*, n. 1200; *De Ver.*, q. 5, a. 1, ad 2; I^a II^{ae}, q. 57, a. 5). Celle de l'intellect pratique par la connaissance des premiers principes, connaissance procurée naturellement par la syndérèse, est suffisante. Lorsqu'on spécule, il ne s'agit pas tant de posséder un bon vouloir, que de savoir en quoi il consiste et *ce qu'il faudrait faire pour l'acquérir*. Cependant, en conséquence de ce que les principes pratiques se présentent sous l'espèce d'*impératifs*, toutes les vérités pratiques (morales et politiques), encourant le mode des principes, s'expriment en *valeurs* et exercent sur le vouloir une contrainte morale.

méprise que s'exposent implicitement ceux qui ne font pas la démarcation nécessaire entre politique et métaphysique.

Entre ces deux genres de nécessité, il n'y a qu'une analogie très lointaine. Il est, en effet, par trop apparent que la nécessité qui sévit au sein des disciplines politiques, — dont l'objet est le contingent, — est de qualité morale. Elle est de celles dont l'influence se fait sentir sous forme de magnétisme spirituel. Elle fait penser à une aimantation ou à un envoûtement du vouloir. Étant le résultat de l'attirance mystérieuse du bien rationnel ainsi que de l'ascendant exercé par le prestige qui se dégage de l'autorité, elle n'a rien d'absolu et d'intrinsèque comme celle qui règne dans l'ordre des essences. Elle est seulement extrinsèque et *conditionnée* à l'obtention du bien vivre. Elle lie dans la proportion où l'on désire obtenir celui-ci. Ce n'est donc que par tendance excessive à la systématisation qu'on peut confondre ces deux espèces de nécessité.

Comme conséquence immédiate, les lois de l'ordre métaphysique revêtent une nécessité si rigide qu'elles l'emportent en rigueur sur celles qui régissent la sphère des nombres et qu'elles ne souffrent aucun fléchissement ni aucune exception, tandis que celles de l'ordre moral ne sont que des impératifs, invariables sans doute lorsqu'ils sont limités au noyau des principes, mais soumis, lorsqu'ils sont étendus aux applications, aux déficiences des lois de fréquence : *hoc quidem ut in pluribus verum est* (1).

Enfin la métaphysique est la perfection de l'intel-

(1) *I^a II^ae*, q. 94, a. 4; *Comm. Eth.*, nn. 32-37, 1174; *II^a II^ae*, q. 1, a. 3, ad 1; q. 47, a. 3, ad 2; « certitudo probabilis ». *II^a II^ae*, q. 70, a. 2.

lect spéculatif, tandis que la politique est œuvre de l'intellect pratique. Or, observe S. Thomas, cette division de notre intellect en spéculatif et pratique provient de ce que ses fonctions vont en sens inverse suivant qu'il est appliqué au domaine de la spéculation ou à celui de l'action. L'intellect spéculatif est mu par le spectacle des réalités extramentales et mesuré par elles. L'intellect pratique, au contraire, cause ses œuvres et en est la mesure (1). La vérité spéculative est l'accord de l'intellect avec ses propres objets, la vérité pratique est son accord avec ceux des inclinations affectives (2). L'intellect pratique est énergie constructrice, énergie constructrice du mouvement des inclinations affectives, et les savoirs qui le dirigent dans cette œuvre ont eux-mêmes un caractère constructeur. C'est ce qui fait dire à S. Thomas que la politique n'est pas seulement cognitive, mais active et opérative (3).

(1) « Considerandum autem quod aliqua res comparatur ad intellectum dupliciter. Uno quidem modo, sicut mensura ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum... — Alio autem modo, res comparantur ad intellectum, sicut mensuratum ad mensuram, ut patet in intellectu practico, qui est *causa* rerum ». *Comm. Perih.*, L. I, lec. 3.

« Sed sciendum quod res aliter comparantur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus *causat res*, unde est *mensuratio rerum* quae per ipsum fiunt : sed intellectus speculativus qui accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum ». *De Ver.*, q. 1, a. 2.

« Ratio autem speculativa et practica in hoc differunt, quod ratio speculativa est apprehensiva solum rerum; ratio vero practica non est solum apprehensiva, sed etiam *causativa* ». *IIa IIae*, q. 83, a. 1.

Voir aussi *Ia*, q. 15, a. 1; q. 16, a. 1; *Comm. Eth.*, L. 6, lec. 1 et 2; *Comm. Pol.*, L. I, lec. 1.

(2) « Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contigentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contigentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Veritas autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quae quidem conformitas in necessariis locum non habet; sed solum contigentibus quae possunt a nobis fieri... ». *Ia IIae*, q. 57, a. 5, ad 3.

(3) « Necesse est hanc scientiam sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quoddam totum cujus humana ratio non solum est cognoscitiva, sed etiam operativa ». *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1. « (Continetur) sub activis quae sunt scientiae morales ». *Ib.*

Une conclusion ressort de ce que nous venons d'établir. Nous sommes loin de prôner le compartimentage dans le savoir et de professer du mépris à l'égard des services rendus aux disciplines pratiques par la physique, la psychologie et la métaphysique, mais nous maintenons que les sciences pratiques partent de l'expérience, en extraient un objet autonome et, pour l'éclairer, des principes propres; nous maintenons encore qu'elles doivent adopter une méthode adhérente au matériel qu'elles veulent organiser; nous maintenons enfin qu'elles ne doivent prétendre qu'au degré de certitude possible dans le domaine du contingent. Or, l'État étant une donnée pratique, un « fait social » de première grandeur, il s'ensuit que son étude ressortit à un savoir pratique. Par conséquent, la comparaison entre lui et ses membres ne peut s'établir qu'en faisant appel au premier principe du domaine pratique, à savoir la réalisation du bien humain. La métaphysique a beau nous révéler que la personne est d'une complexion si savante et si spirituelle qu'elle émerge au-dessus de l'univers sensible, *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*, l'expérience nous apprend qu'elle naît dans un état d'insuffisance vraiment lamentable et qu'engagée seule sur le plan des réalisations pratiques, elle n'arrivera même pas à se sauver la vie. Le rôle de la politique consistera donc à étudier les moyens, non de lui conserver la vie, mais de la lui assurer pleine et féconde.

CHAPITRE TROISIÈME

NATURE ET GRACE (1)

C'est un fait inéluctable. L'État doit avoir quelques interférences avec la Cité de Dieu. Sans cela, il constituerait un obstacle permanent et en quelque sorte insurmontable à notre suprême réalisation. N'ayant qu'une fin ultime (2), il est d'urgence que les institutions qui nous ont été dispensées par la nature et la grâce en vue de nous y faire parvenir, conviennent et combinent leurs efforts de manière à réaliser l'unité de direction requise par l'unité elle-même de notre destin. « Si, dit S. Thomas, la vie présente, le bien-être et la rectitude morale qu'elle comporte, ont pour fin la béatitude céleste, il appartient en conséquence à la fonction royale de procurer le bien commun de la multitude, suivant une méthode capable de lui faire obtenir la béatitude céleste; c'est-à-dire qu'il doit prescrire ce qui y conduit, et, dans la mesure du possible, interdire ce qui y est contraire » (3).

---

(1) Jacques MARITAIN, *Science et Sagesse*, Paris, 1936.

(2) Après l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel la fin ultime naturelle dégénère en disposition, en « préambule ».

(3) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 15, trad. Roguet.

Lorsque nous ferons appel à l'autorité du *De Regimine Principum*, nous utiliserons l'excellente traduction du R. P. Roguet.

On voit la nécessité d'une collaboration étroite. Néanmoins, c'est au moyen d'un raccordement, et non d'une suppression ou d'une absorption des entités politiques dans le tout-Église, qu'elle s'établit. Et ce raccordement lui-même, nous l'avons déjà mentionné, consiste dans le jeu des rapports de la subordination.

Chez nos contemporains, ce n'est toutefois pas la confusion du temporel et du spirituel qui conduit à l'abolition des frontières entre l'ordre de la nature et celui de la grâce, mais plutôt celle des prérogatives naturelles et surnaturelles de la personne. On pose en principe qu'elle est capable de la vision béatifique et possède le droit d'être gouvernée en conséquence. On ajoute que cette capacité et ce droit ne sont pas adventices, mais attachés au *status* ontologique impliqué dans sa condition même de personne. Et comme on peut le prévoir, on aboutit, par la force logique de ces principes, à la sur-estimation de la personne humaine et au mépris du pouvoir de l'État. Les rôles sont renversés: ce dernier se voit réduit à la condition de serviteur de la personne.

Alors, il nous incombe, au détriment de la pureté des lignes et au risque de quelques lourdeurs, de nous arrêter de nouveau à l'examen de cette théorie. Déjà, dans le chapitre précédent, nous avons commencé de dissiper la confusion à la faveur de laquelle elle s'est érigée en doctrine, mais nous avons dû négliger la principale et la plus spécieuse. Et il nous semble, en raison du crédit dont elle jouit et des conséquences qu'elle entraîne, que nous manquerions partiellement le but, si nous nous dispensions de la considérer à part.

I

DÉVIATIONS ORIGINELLES

Un passage tiré de la *Somme Théologique* semble avoir continuellement servi de pièce justificative à cette manière de voir (1). « L'homme, y est-il dit, n'est pas ordonné à la société politique selon tout lui-même, ni selon tout ce qui tient à lui; et par suite, il n'y a pas de nécessité à ce que chacun de ses actes soit méritoire ou déméritoire par rapport à la société politique. Mais tout ce qu'est l'homme, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il possède est ordonné à Dieu... » (2).

Nous en trouvons la première utilisation dans les *Leçons de Philosophie sociale* du Père Schwalm. Mais il va sans dire que nous n'y rencontrons pas l'interprétation assez communément proposée de nos jours. L'auteur était trop avisé en thomisme pour ne pas faire le départ entre la nature et la grâce. Cependant, ayant été un initiateur et n'ayant pas eu le temps d'apurer son ouvrage déjà si trapu et

(1) On invoque aussi cette autre affirmation de S. Thomas : « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». Si l'on s'en tient à sa teneur véritable, il est par trop évident qu'elle se rapporte à la primauté ontologique de la personne sur les autres êtres de la nature et non pas à sa primauté pratique sur l'État.

(2) « Dicendum (est) quod homo non ordinatur ad communitatem perfectam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet ejus actus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinatum est ad Deum... ». I^a II^{ae}, q. 21, a. 4, ad 3.

si profond (1), il est demeuré, à propos du sens de ce texte, hésitant, embrouillé, évasif. Dans son embarras, il charge ses affirmations générales d'incidentes et de restrictions qui pèsent sur elles jusqu'à les détruire.

Voulant le concilier avec ces deux autres passages de la *Somme théologique* : « toute partie est selon son être même de partie quelque chose du tout; et donc tout homme, étant partie de la communauté, est selon cela même qui le fait homme quelque chose d'elle » (2); ou encore : « tout l'homme est ordonné comme à sa fin à toute la communauté dont il fait partie » (3), il émet quelques propositions, justes pour la plupart, mais impuissantes à le faire sortir de l'antinomie à l'intérieur de laquelle il s'ébat. Le principe qui lui eut permis de se libérer et d'accorder S. Thomas avec lui-même lui a échappé (4).

Quelques disciples du Père Schwalm, désireux comme lui de sauver S. Thomas de la contradiction et de l'étatisme, ont tiré de ses écrits deux arguments, assez difficiles, en vérité, à retracer tels que présentés, mais portés constamment et bénévolement à son compte.

Le premier voudrait que l'État soit soumis non aux individus, mais à *la* personne. Le bien qui constituerait son objet propre ne serait pas celui de telle ou telle personne, car alors, il se trouverait finalisé par un bien individué, particularisé et

---

(1) On sait que le Père Schwalm est mort jeune.

(2) « Quaelibet pars, id quod est, est totius; quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. » *IIª IIæ*, q. 64, a. 5.

(3) « Ipse totus homo, ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem cujus est pars ». *Ib.*, q. 65, a. 1.

(4) *Leçons de Philosophie sociale*, t. II, pp. 425-440.

forcément limité, mais ce bien consisterait plutôt en celui de la *personne en général*. Pour le concevoir, il serait nécessaire de faire *abstraction* du caractère particulier du bien de telle ou telle personne et de s'élever à la notion de bien universel, c'est-à-dire à la notion du bien transcendant de la personne, de celui de notre hypostase purifiée par le procédé abstractif de toute souillure temporelle. En d'autres termes, il faudrait à brûle-pourpoint faire un bond dans la métaphysique et professer, à l'encontre de l'adage séculaire, que l'abstrait et l'universel meuvent plus impérieusement que la réalité singulière et concrète.

A l'examiner de près, on s'aperçoit que cet argument, à l'allure décisive, et qui rappelle Platon et Hegel, n'est qu'un tissu de confusion et d'erreurs.

L'abstrait et l'universel n'ont d'existence comme tels que dans l'esprit qui s'en donne la représentation. Considérés formellement, ils dénoncent le *mode* d'être que revêtent les choses dans notre pensée (1). Or, faut-il le rappeler, l'État ne court pas après des abstractions et n'a pas cure de la personne en général. Ce qu'il dirige, ce sont les individus et ce qu'il veut *réaliser*, c'est leur *bien concret*. Mais comme le bien humain *concret* ne peut exister avec une certaine ampleur et une certaine plénitude que sous la modalité de *bien commun*, il s'ensuit que son souci primordial est d'établir les règles pratiques de la collaboration dont résultera le bien commun. Et à cet effet, il se soumet les citoyens, qui sont effectivement des personnes, et il se les

(1) *Comm. Perih.*, L. 1, lec. 10; *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 30; L. 2, lec. 20; *Comm. De Anima*, ns. 377-380; *De Ente et Est.*, c. 3; *Ia*, q. 85, a. 1, ad 1, etc.

soumet en vue de la réalisation de leur bien même de personnes, puisque ce bien ne sera obtenu pleinement que sous forme de participation au bien commun.

Et cela nous amène à l'étude du second argument qu'on pourrait formuler à peu près de la façon suivante (1). Il y aurait, paraît-il, deux espèces de bien commun. L'un qui serait vraiment commun, puisqu'il serait celui de tous, et l'autre qui ne le serait pas, puisqu'il consisterait en un « bien commun individuel » ou en un « bien commun distribué » (2). Et ce qui est non moins de conséquence, celui des deux qui serait fin de l'autre et au sens fort du mot, serait le bien commun distribué : « De là un autre bien : le Bien collectif, qui est le *moyen* d'arriver à ce bien distribué ». Et la conclusion sort d'elle-même : la personne aurait priorité sur l'État, qui aurait vis-à-vis d'elle raison de moyen.

Tout d'abord, nous reconnaissons que cette expression, « bien commun distribué », contradictoire dans les termes, a été adoptée dans un dessein très louable. On a voulu marquer par son usage que le bien réalisé par l'État n'est pas chose accrochée en l'air, chose produite pour son propre amusement ou pour l'émerveillement des voisins, mais qu'il doit au contraire se répercuter à travers les masses en avantages matériels et spirituels, ou du moins

---

(1) On pourra en trouver l'ébauche dans *Leçons de Phil. sociale*, t. I, pp. 118-121. Mais n'est-il pas étonnant qu'on n'ait utilisé de l'ouvrage si substantiel et si solidement documenté du Père Schwalm que les quelques passages sujets à caution. Cela donnerait une idée de l'emprise de l'individualisme sur les esprits de son temps.

(2) Le R. P. Faidherbe dans *La justice distributive* le considère tantôt comme l'objet d'un droit personnel (jus ad rem) et tantôt il l'identifie avec la dignité ou le titre juridique (pp. 50-52). Comment concilier d'une part ces deux manières de voir et comment expliquer d'autre part que l'objet d'un droit *personnel* soit un bien *commun* ? L'auteur confond également distribution, rétribution et répartition.

en facilités, et satisfaire à leurs aspirations, encore informulées, aux bienfaits de la civilisation. Le bien-vivre qui autorise la mobilisation des énergies les plus pures n'est pas un « être en soi » ou une donnée abstraite, mais la réalisation aussi pleine que possible de tous les dons dévolus aux individus par la nature.

Mais hors cet avantage, qui ne serait certes pas négligeable s'il était impossible de faire sentir autrement le mode de diffusion du bien commun la formule en passe de s'accréditer offre l'inconvénient de prêter à une infinité d'équivoques, dans la plupart desquelles, du reste, on n'a pas manqué de donner.

Son premier est de reposer sur une notion trop floue et trop étendue de la distribution. Elle ramasse sous une même idée et désigne par un même vocable, à savoir celui de « bien commun distribué », l'effet de réalités aussi distinctes que la répartition, la distribution et la rétribution. Et alors, si on était conséquent jusqu'au bout, il faudrait tenir que l'individu comme tel n'a pas d'autres biens que ceux qui lui viennent par voie de distribution et qu'il doit attendre de l'État, non seulement le bien vivre, mais le vivre tout court. Il nous semble, du moins, que si tout bien acquis est distribué, telle doit être la conclusion. Une autre conséquence immédiate serait la ruine des fondements mêmes de la propriété humaine et privée.

Ce qui a probablement induit quelques auteurs à identifier distribution et répartition, c'est que les deux ont comme *effet* l'appropriation. Cependant, il n'y a entre elles qu'équivalence partielle, la répartition étant plus extensive que la distribution. Il y a une appropriation qui se fait par voie de distribution et une autre à la faveur de l'initiative privée,

c'est-à-dire par l'occupation, la découverte, le labeur personnel, et le reste. L'idée de répartition recouvre ces deux modes d'acquisition. Sur le premier, l'État a juridiction totale; sur le second, il n'exerce qu'un droit de surveillance et de contrôle. La distribution se limite aux fonctions, aux honneurs et aux biens matériels; la répartition comprend, en plus des biens extérieurs, ceux mêmes de l'âme : la science et la vertu, par exemple. Et encore que les deux relèvent proprement du pouvoir distributeur de l'État, elles n'en relèvent pas de la même manière. Ce qui fait qu'elles se différencient nettement. Il suffira pour le comprendre de définir les diverses manières dont l'État possède et de déterminer quels sont les biens qui sont matière à distribution et quels sont ceux qui sont simplement matière à contrôle.

Viennent d'abord les biens qui lui sont essentiels et qu'il détient du seul fait de son existence, telle la souveraineté; ensuite, ceux qu'il acquiert par le moyen de l'impôt, du contrat et de tout procédé légitime. Ils lui sont propres et sont ordonnés avant tout à la gestion de la chose publique. Pour le bon accomplissement de celle-ci, il distribue les fonctions, les honneurs et les traitements selon les aptitudes ou les titres des citoyens à cette gestion. Ce faisant, il établit entre ses sujets une égalité proportionnelle à leur mérite en regard du bien commun. Et voilà la signification première du mot distribution!

Cependant, il est à signaler que, même selon cette acception, qui est vraiment stricte et primitive, ce n'est pas le bien distribué qui est commun, mais uniquement celui *à distribuer*. La différence vaut la peine d'être notée. En effet, il est nécessaire, de par l'*effet* même de la distribution, que le bien

commun devienne propre, puisque la raison d'être immédiate et effective de cette opération réside dans un établissement d'égalité qui ne se réalise qu'au moyen de l'appropriation. Si le bien distribué demeurait commun et s'il n'y avait pas appropriation en faveur de l'ayant droit, il n'y aurait pas distribution au sens rigoureux du terme. La distribution a donc nécessairement l'appropriation comme *effet immédiat*.

En outre, du fait qu'elle se fonde sur le bien commun et qu'elle se trouve, par conséquent, exigée par la justice sociale et commandée par elle dans l'exercice de ses fonctions, il faut bien que la distribution soit définitivement ordonnée à une fin plus haute et plus universelle que l'appropriation. Et donc celle-ci ne peut pas être but ultime. Elle ne peut pas en conséquence être fin du bien commun. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas bien commun pour qu'il y ait appropriation, mais qu'inversement il y a appropriation pour que soient surveillés et promus les intérêts du bien commun. En raccourci, la distribution des fonctions et des bénéfices qui s'y rattachent, bien qu'elle ait pour *effet immédiat* de rehausser le statut juridique du bénéficiaire et de subvenir à ses besoins, se trouve, du fait qu'elle s'exécute sous l'empire de la justice sociale, effectuée définitivement en vue de la fonction propre de cette vertu, qui consiste dans la gestion de la chose publique et le maintien du bien vivre commun. Le bien général, en raison de sa préexcellence sur le bien privé, obtient en dernier ressort le pas sur lui.

Viennent, en second lieu, les biens que l'État acquiert, non en propre et de par sa condition même d'État, mais par le fait que les individus qui se sont unis pour lui donner existence et vie

les ont eux-mêmes acquis (1). Cependant, il les possède d'une certaine façon, — étant donné que les rapports que soutient l'individu avec l'État sont ceux de la subordination, et étant donné aussi que les causes subordonnées sont, bien qu'à titre différent, l'une et l'autre causes totales de leurs effets communs. Il s'ensuit qu'il a sur eux un certain domaine et une certaine juridiction. On ne pourrait tout de même pas dire qu'il les possède en propre, puisque la propriété inaliénable en revient aux individus; on ne pourrait pas davantage affirmer, si ce n'est selon une acception dérivée, qu'il les distribue, puisque la répartition en est déjà établie. Son domaine sur eux prend la forme d'une surveillance et d'un contrôle de leur *usage*, surveillance et contrôle qui ne sont pas une administration, mais une régulation relative aux exigences du bien commun. En conséquence, possession, aliénation, rétribution et le reste ne sont soumises qu'à une régulation transcendante.

Mais si l'on pousse plus loin ses inquisitions, l'on constate que l'État a encore, afin que soient sauvegardés, immédiatement, le bon usage et, médiatement, le bien commun, le devoir de protéger la propriété privée. Sa mission essentielle de gardien de l'ordre du droit et de promoteur du bien vivre lui en font une obligation impérieuse. Et alors, s'il ne fait pas son devoir, s'il ferme volontairement les yeux sur les opérations frauduleuses, s'il laisse par négligence un système inique d'exactions s'implanter, s'il va même jusqu'à favoriser, en la couvrant de la légalité, l'exploitation du faible par les potentats

(1) En se plaçant du côté de l'individu, on peut faire la même distinction. Il y a des biens qu'il acquiert par son activité propre (propriété privée) et d'autres qui lui échoient du fait de son appartenance à une collectivité (les biens de l'État).

de la finance, il déchoit de sa dignité et faillit à sa mission, puisqu'il compromet de propos délibéré le bien en lequel réside sa raison d'être, c'est-à-dire le bien vivre commun. En outre, il devient complice et encourt l'obligation de restituer. Ce serait de sa part culpabilité grave que de ne pas rétablir la juste répartition par mode de prélèvement d'impôts et de restitution.

Il resterait à considérer le cas des victimes du malheur et de l'imprévoyance dont l'État a le devoir de protéger, au moins, le droit à la vie, mais il nous tarde d'en venir à l'étude de la répartition des biens de l'âme. A leur sujet, S. Thomas propose une formule qui peut, par là même que les biens matériels sont ordonnés à ceux de l'âme, être étendue à tous les biens distribués et marquer leur rapport au bien commun.

Il va sans dire que le S. Docteur, qui avait le coup d'œil, se garde bien de considérer le perfectionnement des individus comme la fin ultime de la vie aménagée suivant le mode politique (1). Il connaît trop la requête du bien, son emprise et son ascendant sur les individus, pour le leur subordonner. Il trouve plus logique l'exhaussement de ceux-ci que le rabaissement de celui-là. Aussi estime-t-il que le meilleur moyen d'assurer la promotion des individus est, non pas d'abaisser le bien, mais plutôt de rapprocher ceux-ci du bien, afin de les mieux faire participer à son action ennoblissante. Et par suite de cet ordonnancement, le bien devient *cause* (finale), tandis que la perfection des particuliers représente son *effet propre*. « Il est manifeste, dit-il, que le propre de la loi est d'inciter

(1) On verra dans notre quatrième partie que l'individu est fin *cui* et non fin *cujus gratia* du bien commun.

les sujets à l'acquisition de leur propre vertu. Et comme la vertu est « ce qui rend bon celui qui la possède », il s'ensuit que l'*effet propre* de la loi est de rendre bons ceux à qui elle s'adresse... » (1). Le progrès des individus n'est pas la fin de l'organisation de la vie en société, mais son *effet propre*. En cherchant à produire les conditions générales du bien vivre et en mettant en œuvre les causes qui peuvent les réaliser, l'État se trouve à exercer sur les citoyens une pression morale, un déterminisme qui a pour *effet propre* de les améliorer en eux-mêmes. Car il ne faut pas oublier que la perfection qui compte pour un être spirituel est surtout celle qui résulte d'une pratique judicieusement dirigée et qui s'exprime en renforcement de ses pouvoirs spirituels (2).

L'antagonisme qu'on déplore entre le bien privé et le bien commun serait donc moins tragique qu'on le laisse entendre. Il serait même, pour une large part, pure fiction. Ce qui est vrai, c'est que l'État, lorsque sa gouverne s'inspire des principes de la prudence et de la justice, a comme résultat nécessaire l'amélioration matérielle et spirituelle des citoyens. Son action, bien que commune, a un retentissement individuel. Soit les biens qu'il distribue, soit ceux dont il surveille l'usage, soit les vertus dont il impose la pratique concourent à la promotion des particuliers. Bien plus, en vertu d'un raccordement naturel, c'est en visant à la réalisation du bien-

(1) « Manifestum est... quod hoc sit proprium legis, inducere subjecta ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit « quae bonum facit habentem », sequitur quod *proprius effectus* sit legis bonos facere eos quibus datur... ». *I^a II^ae*, q. 92, a. 1.

(2) « Duplex est actio. Una quae procedit ab operante in exteriorem materiam...; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis... Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere et velle, et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis... ». *I^a II^ae*, q. 3, a. 2, ad 3; *Comm. Eth.*, n. 13.

vivre collectif qu'il obtient cette réussite. De sorte que, bien qu'il soit par vocation promoteur du bien commun, il ne se désintéresse pas pour autant de l'avancement des citoyens : en produisant la *cause*, il donne suite à l'*effet* : *causa causae est causa causati.*

Peut-être le lecteur de ces lignes se dira-t-il en silence : « mais le malheur est qu'il y a bien peu d'États contemporains qui se guident sur l'idéal du droit ». Sans doute, lui rétorquons-nous, mais il faut guérir le mal où il se trouve. Si le régime est mauvais, il faut le réformer, et s'il est irréformable, il faut voir à le remplacer par un meilleur. Si cela même est devenu immédiatement impossible, c'est une raison de plus de s'empresser de créer des conditions qui puissent rendre le changement possible.

Par cette longue exposition de principes, on a pu constater que la distinction entre bien commun collectif et bien commun distribué repose en somme sur la confusion du bien public et du bien privé. On ne s'étonnera donc pas de ce qu'elle ait logiquement entraîné celle de la justice générale et de la justice distributive. Comment en effet distinguer ces deux formes de justice, si l'on abolit la cause propre de leur distinction ? Quel critère de différenciation peut-on invoquer, hors celui de la disparité des objets ?

Enfin, cette méprise a conduit à la suspension de l'État tout entier au bien particulier de la personne. Et par ce détour on entre de plain pied dans l'ordre surnaturel.

II

PRÉROGATIVES NATURELLES ET SURNATURELLES

Une fois engagé sur cette voie de la subordination de l'État à la personne, on se prit à spéculer sur les prérogatives de celle-ci et l'on en vint, naturellement, à constater que, par rapport à ses suprêmes destinées, l'État ne peut avoir que l'efficacité d'un excellent moyen. C'était déjà, sous le couvert d'une apparente mésestime, lui faire trop d'honneur que de l'élever au rang de moyen à la vision béatifique. C'était l'insérer directement dans un ordre auquel il n'appartient qu'indirectement, que par suspension. C'était du même coup transporter le problème sur un terrain qui lui est étranger.

Nous avons déjà signalé plus haut cette théorie et noté qu'on l'étaye en vain de données métaphysiques. Nous voulons faire voir ici que c'est encore en vain qu'on l'affuble de raisonnements théologiques. Non point que nous entendions refuser à la théologie toute compétence sur le domaine politique. Nous n'ignorons pas qu'il lui incombe, étant donné qu'il lui appartient de se prononcer en dernier ressort sur notre destinée, de tout assumer et de tout diriger de haut. Mais nous prétendons que, pour qu'elle puisse jouer ce rôle, il faut que, de son côté, le politique soit susceptible d'être assumé. Et pour qu'il le soit, il est requis qu'il représente en soi une réalité constituée, une réalité

entière, une réalité ayant sa nature définie, ses organes, ses initiatives et ses lois. Il est requis, en somme, qu'il soit suspendu à la théologie à la manière d'un *ensemble*, — qui ne perd pas, du fait de cette suspension, ses conditions propres, — et mu par elle en vertu d'une impulsion universelle, c'est-à-dire de cette sorte d'impulsion qui suppose déjà, chez le sujet mu, des facultés motrices et la capacité de les mettre en action par l'influx d'excitants propres (1). Et donc pour le discernement de la réalité subordonnée, pour le dégagement des rapports intérieurs qui la régissent, pour la formulation des lois de son dynamisme, il n'y a pas lieu de faire appel à l'éclairage de la théologie. Il suffit de s'en remettre à une lumière adaptée, homogène, à savoir aux principes qui la gouvernent immédiatement.

Avant d'en venir à l'examen immédiat et détaillé de la théorie ci-dessus mentionnée, — théorie qui implique l'empiètement plus ou moins conscient d'un ordre sur l'autre, — nous tenons à prévenir le lecteur que si nous sommes si attentif à marquer la distinction qui oppose les divers principes concourant à la réalisation de la perfection humaine, si nous prenons tant de soin à circonscrire les sources où sont puisées les énergies qui la produisent, ce n'est pas dans le but de morceler le réel et de *séparer* des causes dont l'union concrète est vitale, mais c'est plutôt afin de déterminer avec précision à laquelle d'entre elles il faut attribuer les divers aspects de notre personnalité.

---

(1) « Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile ». I^a, q. 2, a. 2, ad 1.

Les causes subordonnées, nous l'avons déjà noté deux fois et nous y reviendrons souvent, sont l'une et l'autre causes totales de leur effet commun, bien que leur causalité respective s'exerce sur différents plans. C'est un principe constant chez S. Thomas. Pour en faire la découverte, il fallait qu'il possédât à un haut point l' « esprit de finesse ».

Ainsi, nous croyons, comme c'est convenu, que la grâce éclôt dans la nature, agit en elle à la manière d'un ferment, la régénère par l'en-dedans, la dote d'une vitalité de surcroît qui a pour résultat immédiat de l'adapter à la saisie d'objets au-dessus de sa portée native. Nous croyons encore qu'en même temps qu'elle la surélève, elle la guérit et la restaure; mais nous pensons avec S. Thomas que la nature guérie n'est que plus parfaitement elle-même et qu'elle ne saurait être, par suite de sa guérison, dépossédée de ses fonctions propres, — nature guérie désignant nature mieux disposée à ses fonctions propres. Nous concédons même, en nous guidant toujours sur S. Thomas, que tout le bien que nous parvenons à *connaître* naturellement, ne peut être intégralement *réalisé* par nous qu'avec le secours de la grâce, étant donné que nos facultés motrices ont été plus profondément endommagées par le péché que nos facultés cognitives (1). La grâce a comme effet premier de restaurer la nature en lui restituant sa pleine vigueur (2).

En second lieu, nous croyons que la personne est, de droit surnaturellement acquis et non de droit naturel, en possibilité d'entrer en relation directe et immédiate avec l'Absolu. En raison de l'universalité de la Rédemption et de l'efficacité infinie des mérites du Christ, elle acquiert une valeur pratique absolue, car pour être par nature une valeur impérissable, elle n'est pas nécessairement une valeur absolue (3). Au point de vue

---

(1) *Ia IIae*, q. 109, a. 1 et 2. « Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae ».

(2) *Ia IIae*, q. 111, a. 3. « Sunt quinque effectus gratiae in nobis : quorum primus est ut anima sanetur... »

(3) « Illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quae quidem potentia in duobus fundatur; —

pratique, la valeur s'estime d'après le rapport aux fins de la vie; et n'ont de valeur absolue que les êtres qui sont capables, de par leurs propres actes, d'entrer en contact *immédiat* avec l'Absolu, que ceux qui ont le Bien infini comme objet d'intuition *directe*, comme fin propre. En d'autres termes, n'a de valeur pratique absolue que ce qui est intégré à l'ordre absolu, à savoir l'ordre surnaturel, — l'ultime de l'ordre naturel devenant dispositif par rapport à celui de la grâce (1).

Enfin, nous croyons comme tout chrétien que la grâce transcende la nature, y compris ses institutions : « la grâce d'un seul est un bien plus grand que le bien naturel de tout l'univers » (2), mais nous ne pensons pas que cela constitue une raison suffisante pour placer la personne au-dessus de l'Église et de l'État. Considérée naturellement, elle est subordonnée à celui-ci, et surnaturellement, à celle-là (3).

Nous avons déjà exposé à double reprise la manière de voir de ceux qui tiennent que l'homme est soumis à l'État en tant qu'individu, mais qu'il le domine en tant que personne. Il nous faut reprendre ici la partie de l'argumentation qui se réfère à l'ordre surnaturel.

Les preuves apportées, pensons-nous, peuvent se ramener aux deux suivantes. Premièrement, on invoque que la personne est spirituelle, immor-

---

primo quidem et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius humani generis; — secundario, in arbitrii libertate ». *III*ª, q. 8, a. 3, ad 1.

(1) Il s'agit de dispositions extrinsèques.

(2) « Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi ». *I*ª *II*ªᵉ, q. 113, a. 9, ad. 2.

(3) On verra plus loin que cette subordination à l'État n'est pas relative au vivre, mais au bien vivre. Quant à l'appartenance à l'Église, il faut qu'elle soit, au moins de vœux, implicite.

telle, éternelle, qu'elle ne passera pas, plongeant par les sommets dans les régions de l'intemporel et de l'immuable. Et alors, comment imaginer qu'elle soit inférieure, si ce n'est en tant qu'individu, aux sociétés humaines qui sont, elles, entièrement circonscrites par le temps, réduites à son exiguité et à ses fluctuations ?

En second lieu, « la nature raisonnable, du fait qu'elle connaît les notions universelles de bien et d'être, implique un ordre immédiat au Principe universel de l'être » (1). N'étaient-ce les suites du péché originel, elle serait naturellement capable d'aimer Dieu indéfectiblement et par-dessus toutes choses (2). Elle a donc en Lui, et non dans l'État, sa raison ultime d'exister. Et si elle est, sous le rapport des utilités communes et en tant qu'individu, ordonnée à l'État, il faut tout de même convenir qu'elle a, en tant que personne, une fin qui transcende l'univers créé. Au surplus, de l'obligation qu'elle a de la poursuivre, résulte le droit à la jouissance de prérogatives en conséquence : droit, responsabilité et devoir étant des données connexes. Et la conclusion qui se détache de ces principes est que la personne aurait des droits qui transcendent de tout un ordre ceux de l'État (3).

Nous avouons que ces deux arguments, en dépit de leur exceptionnel apparat de plausibilité, sont loin de nous satisfaire. Tout d'abord, il est puéril de penser que la personne chez nous soit éternelle

(1) *IIª IIæ*, q. 2, a. 3.
(2) *Iª IIæ*, q. 109, a. 3.
(3) En justificatif de cette opinion, on renvoie communément aux chapitres 111 et 112 du livre 3 du *Cont. Gent.* Il est incontestable qu'au cours de ces deux chapitres l'indépendance de la personne vis-à-vis de l'univers matériel est affirmée avec une singulière vigueur. Mais on oublie qu'ils ouvrent le traité de la sujétion de l'homme à la loi et qu'ils préludent aux chapitres 117, 128 et 129 où il est établi que l'homme est, en vertu même de la loi divine, ordonné aux autres hommes et à la société.

et que l'individu ne le puisse pas être. Il y a là une dissociation de mauvais primaire. L'individualité n'est pas l'effet d'un placage quelconque, mais résulte d'une empreinte portée, par une multitude de facteurs plus ou moins mystérieux, aux principes constituant notre personnalité. Ce sont nos principes spirituels eux-mêmes qui sont individués. L'âme qui jouira du rafraîchissement éternel ne sera pas quelconque, ne sera pas une abstraction anonyme, mais bien celle qui s'ébat en nous. Sans quoi, cette possession en propre du Bien ultime, cette possession individuelle et intime sur laquelle les personnalistes s'appuient pour revendiquer en notre faveur des prérogatives imprescriptibles, ne serait que fiction. En effet, selon S. Thomas, la cause propre et exclusive de la multiplication, de la différenciation numérique, de l'autonomie et de l'incommunicabilité des personnes de même espèce, — tels les hommes, — réside dans l'individualité de leurs principes matériels et spirituels (1). Et étant donné que le mode de l'action est consécutif à celui de l'être, il s'ensuit que si la félicité ne doit pas être impersonnelle et commune, mais individuelle et inaliénable, cela est imputable en définitive à l'individualité des sujets qui y auront accès (2).

En outre, c'est une erreur de soutenir que l'individu en nous n'a qu'une finalité temporelle, telle étant précisément la différence entre l'individu humain et ceux des autres espèces qu'il n'est pas, comme eux, exclusivement consacré à la propagation

(1) *In Boet.*, q. 4, a. 2, corp. et ad 3; *Quest. Disp.*, *De An.*, a. 6 et 9; *De Spir. Creat.*, a. 3; I^a, q. 76 et 77, passim; III^a, q. 77, a. 2. L'individu est *indivisum in se et divisum ab aliis;* il est le *distinctum subsistens.*

(2) On sait avec quelle circonspection S. Thomas distingue toujours la béatitude subjective de l'objective : *Comm. Eth.*, L. 1 et 10; *Cont. Gent.* L. 3, c. 16-37; I^a II^{ae}, q. 1-5.

et à la conservation de l'espèce, mais qu'il a, en plus de cette finalité commune et secondaire, sa fin propre, son lot à lui de félicité, sa part de délices particulières, qui ne se confond pas avec celle d'autrui (1). En d'autres termes, c'est l'individu en nous qui est personne, c'est lui qui a un sort sublime et qui, par suite, doit porter la conséquence de ses actes (2). En raison de la spiritualité de son intellect, il a des ouvertures sur l'Absolu; en raison de son individualité, il est susceptible d'une vue personnelle, incommunicable.

La conclusion qui ressort de cette mise au point est que si l'on est autorisé à discriminer spéculativement les causes qui nous constituent personnes de celles qui nous individuent, du fait que les premières nous sont propres, tandis que les secondes nous sont communes avec les autres réalités de la nature, l'on ne saurait cependant au concret et *en pratique* émanciper chez nous la personne de la sujétion à l'État sans, du même coup, dérober l'individu à sa juridiction, — étant donné que ce sont nos éléments essentiels et personnels qui sont individués, ou encore, étant donné que c'est *le tout* qui est à la fois individu et personne.

Le deuxième argument est également fautif. Il implique une confusion habilement masquée des deux ordres. Voici, selon nous, par quoi sa construction pèche.

On le fonde sur le fait que la personne dit une relation directe à Dieu. D'accord! L'État ne fait

---

(1) « Substantiae vero incorruptibles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum *individua;* et ideo ipsa *individua* sunt de principali intentione naturae ». *I*a, q. 98, a. 1; q. 76, a. 1, ad 6; *Supp.*, q. 79, a. 2.

Les auteurs qui revendiquent en leur faveur l'autorité du *Cont. Gent.* feraient bien de poursuivre du chapitre 112 au chapitre 113.

(2) *I*a, q. 29, a. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 2.

pas les hommes : il ne crée ni leur être, ni leurs facultés spirituelles, ni leurs aptitudes natives! Il n'a donc rien à faire aux rapports ontologiques qui nous relient à Dieu auteur et maître de notre être et de notre agir. Il n'a pas davantage à faire aux relations de religion et de finalité qui viennent se greffer sur eux. Tout enfant est naturellement apte à connaître Dieu, confusément il est vrai, mais assez parfaitement pour reconnaître en Lui son principe et sa fin et pour se sentir lié à son endroit (1). Ce sont là des données élémentaires. L'État n'a pas mission de procurer l'être et le vivre, mais seulement le mieux vivre.

Mais au fait, de quel type de relation entend-on parler ? S'agit-il d'une relation fondée sur notre être de nature ou sur celui de surcroît apporté par notre participation à la grâce ? Veut-on ensuite désigner les rapports que nous soutenons avec Dieu *auteur* et *maître* de notre être tout entier, et partant, *principe* de nos activités des deux plans ? Nous présumons en faveur de la négative, puisqu'il ne saurait être question de semblables données en un savoir pratique, si ce n'est pour autant qu'elles sont des postulats, pour autant qu'elles fondent de loin tous les devoirs qu'il se propose de considérer (2).

---

(1) « Quodam naturali instinctu se obligatum sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat... ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 119.

(2) Il appartient à la théodicée de considérer la présence par laquelle Dieu baigne et féconde les racines de notre être de même que les relations qui lui sont consécutives. En outre, le théologien, dont la démarche se présente dans sa phase initiale sous l'espèce d'une descente, peut bien faire partir de ces notions toute sa spéculation morale. S. Thomas lui-même en fournit l'exemple : *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1. Mais le moraliste philosophe, lui, ne saurait prendre comme point de départ d'un savoir *spécial* et ne concernant que l'homme une dépendance *commune* à tout être. Il lui faut chercher un fondement immédiat dans le mode propre de l'inclination volontaire et recevoir, ainsi que nous l'avons vu, ses principes propres de la nature interprétée au moyen de l'induction. Au surplus, pour percevoir individuellement les premiers principes de la vie morale, il suffit de posséder la syndérèse.

Nous signifie-t-on qu'il s'agit à coup sûr de nos relations à Dieu *fin ultime*. Soit ! Mais alors nous prenons la liberté de demander de nouvelles précisions. De quelle fin ultime veut-on parler ? Est-ce de celle à laquelle nous proportionnent nos facultés intellectuelles ou de celle à laquelle nous sommes adaptés par les vertus de foi, d'espérance et de charité ? Se place-t-on dans les perspectives de la nature ou dans celles de la grâce ? Se propose-t-on d'étudier les relations de l'individu à l'État, ou celles des fidèles à l'Église ? Ces deux problèmes offrent des analogies, mais rien que des analogies.

Ces précisions ne nous suffisent pas. Nous désirons qu'on en apporte d'autres. Nous aimerions savoir s'il importe surtout, lorsqu'il s'agit d'agencer au concret l'activité de l'individu et celle de l'État, de déterminer abstraitement, ainsi que nous le remarquions plus haut, les fins de la nature et celles de la grâce, ou de dire quels sont les moyens réels indispensables à leur obtention (1).

En supposant qu'il soit question de déterminer métaphysiquement les fins de la nature et celles de la grâce, nous contestons que les fins de la nature consistent en la possession directe et immédiate de Dieu, dont les richesses de vie nous livreront à un transport sans nom et sans fin. La béatitude naturelle, même celle de l'Au-delà, se réduit à une connaissance médiate de Dieu, à celle que peut fournir la procuration d'idées ou de représentations mentales du même genre, bien que beaucoup plus parfaites, que celles au moyen desquelles nous

(1) Si l'État et l'Église ne sont pas moyens vis-à-vis des individus, ils sont cependant causes du bien vivre et de la béatitude.

arrivons ici-bas à Le concevoir (1). C'est pourquoi S. Thomas enseigne explicitement que l'amour par lequel Dieu nous a créé a été commun, et que les ressources qui nous ont été départies par l'acte créateur n'ont qu'une valeur relative, ne nous disposant qu'à un bien relatif (2). L'amour, au contraire, sous l'impulsion duquel il nous sanctifie, est vraiment spécial et le bien auquel il nous donne accès est absolu (3). La saisie immédiate et intuitive de Dieu est regardée comme l'effet exclusif de la grâce et de la lumière de gloire : *in lumine tuo videbimus lumen* (4).

Mais le problème vraiment pratique, — celui qui nous occupe présentement, — consiste plutôt à connaître quels sont les moyens concrets aptes à nous faire entrer en possession de notre fin. Et il faut admettre que ce sont, au point de vue surnaturel, ceux que met à notre disposition l'Église et, au point de vue naturel, du moins pour que cette possession acquière toute la perfection dont elle est susceptible, ceux que nous fournit l'État.

En effet, ce n'est pas la personne comme telle qui est ordonnée à la vision immédiate de Dieu, mais la personne qui possède la *grâce* et les richesses indicibles qui l'accompagnent, *la personne en tant qu'elle puise* au trésor spirituel dont l'Église est la conservatrice. « La grâce sanctifiante, dit S. Thomas, ordonne l'homme à un contact immédiat et à une union sans intermédiaire avec sa fin ultime » (5). « La Loi Nouvelle, dit-il encore, a la vertu de nous introduire immédiatement à notre destination

(1) *De Mal.*, q. 5, a. 3; I^a, q. 89, a. 1 ss.; *Comm. Corint.*, Ep., 2, lec. 2.
(2) I^a II^{ae}, q. 110, a. 1.
(3) *Ib.*
(4) I^a, q. 10, passim.
(5) « Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis ». I^a II^{ae}, q. 111, a. 5.

suprême » (1). Celui qui ne possède pas ce ferment divin et qui ne se meut pas sous les impulsions de l'Esprit a beau être décoré de la dignité de personne, il n'en demeure pas moins privé de toute orientation positive vers un état de conjonction intime avec la Source des ivresses éternelles.

Il en est de même de la béatitude naturelle : elle est impossible, *sous sa forme supérieure*, sans l'insertion de l'individu dans un organisme politique. Telle est la conclusion à laquelle aboutit S. Thomas. Connaître Dieu imparfaitement est possible à tout homme, mais le connaître parfaitement suppose l'action dispositive de l'État. A nous qui avons une conception si courte et si matérielle de l'État, cette affirmation peut sembler bien dure à recevoir. Mais c'est une erreur de minimiser l'État à l'effet de magnifier la personne; c'est une erreur de confondre ses fonctions essentielles avec celles d'ordre inférieur qu'il assume à l'heure présente. C'est une erreur surtout de croire que la sagesse, organe de contemplation de la Divinité et source suprême de bonheur ici-bas, puisse être acquise *selon un mode relativement parfait* en dehors de la cité. L'ultime achèvement temporel de l'homme ne se rencontre ni dans les steppes ni dans la forêt. Il s'obtient par la participation à tous les biens excellents qu'une société bien organisée est en mesure de lui offrir. De sorte que, dans l'ordre des réalisations pratiques, la cité apparaît comme un potentiel d'une efficacité suprême, comme la seule réalité concrète capable de produire le bien humain avec une certaine plénitude et une certaine intégrité.

Par conséquent, le problème ici agité étant d'ordre proprement naturel et pratique, il est faux

(1) « Lex nova immediate in finem ultimum introducit ». *Ib.*, q. 106, a. 4.

de maintenir que la personne comme telle soit supérieure à l'État. Une telle prétention heurte l'expérience et la vérité, puisqu'elle implique que la personne isolée soit capable de produire le bien humain parfait, alors qu'une multitude organique de personnes ne le serait pas. Un jugement de valeur sur les réalités pratiques est toujours relatif à leur coefficient de réalisation. On voit, par surcroît, à la lumière de ces données comment il est futile de distinguer individu et personne. Chez nous, c'est la personne qui est partie morale et subordonnée de l'État, ou rien du tout.

III

EXÉGÈSE AUTHENTIQUE DE LA LETTRE DE SAINT THOMAS

Maintenant que nous avons dissipé les confusions et écarté les interprétations approximatives ou simplement erronées, nous sommes en mesure de fournir une explication simple et sûre du passage rapporté au début de ce chapitre en mode d'objection. « L'homme, y est-il affirmé, n'est pas ordonné à la société politique selon tout lui-même, ni selon tout ce qui tient à lui; et par suite, il n'y a pas de nécessité à ce que chacun de ses actes soit méritoire ou déméritoire par rapport à la société politique. Mais tout ce qu'est l'homme, tout ce qu'il peut et ce qu'il possède est ordonné à Dieu... » (1).

Rappelons que pour permettre à la pensée de prendre son essor, et faire s'évader l'individu spirituellement de l'enceinte de la cité, si hermétique qu'on la suppose, il n'est pas besoin de faire appel au service de qui que ce soit. Cela se fait de soi et tout naturellement, étant donné que l'âme ne connaît pas de claustration : il faut toujours en revenir à cette remarque humoristique d'Aristote, que les sociétés civiles ne fabriquent pas les hommes, mais les reçoivent de Dieu et de la nature.

Or, c'est un autre principe de tout repos que celui

(1) $I^a\ II^{ae}$, q. 21, a. 4, ad 3.

qui donne à la créature l'être, lui donne ses fins, lui donne les inclinations qui incitent à les poursuivre, lui donne même le support nécessaire à ses premières démarches. C'est pourquoi toute réalité de la nature se révèle un système hiérarchisé d'inclinations et une charge de forces prêtes à exploser. Chez l'homme, ces inclinations deviennent conscientes et se traduisent dans le champ lumineux de la pensée sous forme d'impératifs moraux. De sorte qu'avant d'être mû extérieurement par la contrainte sociale, il est mû intérieurement par l'impulsion de la loi naturelle.

Ensuite, si l'on se rend compte que l'inclination de l'homme à Dieu, étant ancrée sur son être, est foncière, on comprend qu'à elle doivent se soumettre toutes les autres. En vertu d'un phénomène d'influence réciproque, elle les supporte et, en retour, bénéficie de leur mise en acte. Leur développement à toutes est solidaire; elles croissent au moyen d'un mutuel appui. Il n'y a pas lieu par conséquent de scinder l'individu en le soumettant à un dualisme imaginaire de forces. Il suffit, au contraire, de se rendre compte qu'une fin *ultime* ne va pas sans fins *intermédiaires*, et que celles-ci représentent comme des étapes successives qu'il faut entreprendre de franchir si l'on veut atteindre avec félicité à celle-là. C'est toujours la subordination, et les rapports qu'elle implique, qui est en jeu. En termes plus imagés, il n'y a qu'un pèlerinage de l'individu et il est dirigé vers l'Absolu; mais le parcours en est coupé de haltes dont dépend, plus ou moins et selon les cas, le succès plénier de l'issue.

Comment cela se passe-t-il ? Quelle est la collaboration de la société politique dans ce gravissement de l'individu vers la possession quiète et silencieuse de ses fins spirituelles ?

Voici! L'orientation initiale et foncière, qui lui vient de son Créateur, s'exprime chez l'enfant sous forme de vœu de sa perfection. Or, dans ce vœu est impliqué l'acte parfait de connaissance naturelle de Dieu, puisque c'est précisément de cet acte qu'il va tirer le principal de sa perfection propre. Mais avant d'en arriver là, il faut qu'il vive et développe les dons que lui a octroyés la nature. Or, pour se procurer le vivre, il faut bien qu'il soit intégré à la famille. De même aussi pour le conserver. En outre, pour arriver au développement intégral de ses facultés et parvenir au bien vivre, il faut qu'il se trouve en société civilisée. Ce n'est que dans ce milieu qu'il jouira de la machinerie des arts et des sciences indispensables au bien vivre. Comment, en effet, connaître Dieu d'une manière parfaite, c'est-à-dire *avec évidence et certitude*, sans les secours de la sagesse, et comment acquérir celle-ci au sein d'un groupe inculte et nomade? On voit donc que l'inclination qui tend l'individu vers Dieu est celle-là même qui l'incite à la vie sociale.

Cependant, l'État n'est nécessaire qu'au mieux être de la nature; il naît du vœu du plus parfait. Comme c'est communément admis, au moment de l'éveil de la raison, l'enfant peut, de par *la seule tension de ses facultés*, s'élever à la connaissance au moins implicite de Dieu ainsi qu'à celle de toutes ses autres fins de nature (1). De sorte que toutes les disciplines et toutes les institutions qui viendront par la suite ordonner et appuyer son action n'auront d'autre destination que de lui

(1) « Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem ». I^a, q. 2, a. 1, ad 1; q. 12, a. 1; I^a II^{ae}, q. 3, a. 8. *De Ver.*, q. 22, a. 2, c. et obj.; etc.

garantir une plus parfaite saisie. Nous ne voyons donc pas de difficulté à ce que l'individu atteigne du premier coup les fins de l'État, puisque c'est précisément pour assurer la pleine réussite de cette atteinte qu'il y a des États. Si l'on considère, en effet, la finalité de ceux-ci dans sa totalité, c'est-à-dire en tant qu'elle comprend l'exercice de la sagesse, il y a recouvrement parfait entre elle et celle des individus. La Sagesse éternelle qui a conçu les hommes et les sociétés a trouvé le secret de ménager leur accord et de conjuguer effectivement leurs concours.

Après ces considérations on percevra facilement le sens du texte allégué. Il s'agit du mérite de notre agir au regard de Dieu : mérite qui s'attache à nos actes intérieurs et extérieurs. On a pensé, et à bon droit, qu'il traduisait une doctrine théologique; toutefois nous prétendons que, même sur le plan philosophique, il a sa raison d'être et s'explique.

Si nos actes, ainsi qu'il a été établi dans l'article précédent, sont méritoires à l'égard de la société et du prochain, ils ne le sont pas moins à l'égard de Dieu. Toute autorité terrestre est dérivée de la sienne et la représente. On ne peut donc pas aller contre l'une sans atteindre l'autre. Pareillement, toute loi positive est détermination d'un édit de la nature. On ne peut répudier l'une sans se trouver en défaut à l'endroit de l'autre. Dieu, par l'intermédiaire de la loi naturelle, nous ordonne au bien commun humain, et si nous nous rebellons contre ses ordres, nous nous rendons coupables de mépris d'autorité, non seulement envers le tout dont nous faisons immédiatement partie, mais aussi envers l'auteur et le maître suprême de ce tout. La société politique fait partie du complexe-univers et reçoit en définitive de la loi éternelle sa fin et les attributions

nécessaires à sa poursuite. De sorte que les actes de l'individu, encore qu'ils aient forcément une résonnance sociale, se répercutent jusque dans l'éternité. S'ils ne sont pas ordonnés au bien commun, ils s'inscrivent ainsi contre Dieu, puisque religion et sagesse, qui règlent nos rapports personnels avec Lui, sont de quelque manière impliquées dans la notion de bien commun; s'ils s'insurgent contre la volonté du pouvoir public, ils atteignent, à travers elle (1), celle même du maître suprême de la vie. Bien plus, étant donné que c'est en vertu d'une injonction intime du Créateur que l'individu se sent intérieurement obligé de se conformer aux vœux de l'autorité publique, son insubordination injurie immédiatement le gouvernant suprême. Et voilà comment l'activité de l'individu jouit, sous le rapport du mérite et du démérite, d'une portée qui transcende les limites des sociétés humaines.

Mais si l'on replace le texte dans son atmosphère théologique, sa signification devient transparente, — étant donné que Dieu est le seul juge et le seul rémunérateur de la valeur surnaturelle de nos actes. C'est personnellement qu'Il investit les âmes et suscite en elles des sentiments qui les relient immédiatement à Lui.

(1) *Ia IIae*, q. 21, a. 4.

CHAPITRE QUATRIÈME

ANGLE RÉEL DE VISION (1)

Pour clore cette partie par une conclusion, et aussi, pour préparer le lecteur à ce qui va suivre, nous voudrions indiquer en quelques pages le point de vue auquel il faut se placer pour saisir la nature et la fonction propre de l'État. Les théories ci-dessus exposées, bien qu'elles veuillent refléter la pensée de S. Thomas, n'y parviennent pas. Et cela, précisément parce qu'elles déplacent ses perspectives, parce qu'elles métamorphosent en données abstraites et spéculatives un problème essentiellement pratique, et aussi, parce qu'elles ne tiennent pas compte de la distance qui sépare la nature de la grâce.

Nous ne révèlerons rien à personne en proclamant que la morale individuelle et sociale de S. Thomas est la morale de la loi et du droit naturels. Maintenant, à l'encontre de ce que pensera plus tard Luther, que la nature, considérée en sa structure métaphysique, n'a pas été touchée par le péché originel, il fait reposer sur elle toute sa coordination philosophique et théologique. La nature est source de la vie. Elle est « principe immanent, premier et

(1) Jacques MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, 1934.

nécessaire du mouvement et du repos ». Toute discipline, qui n'est pas à rebours, est ordonnée à la parfaire. De même les institutions sociales et politiques. Il n'est pas jusqu'à la grâce qui ne soit conçue par mode de nature (1).

Par conséquent, au risque d'anticiper et de déflorer ce qui va suivre, nous voudrions, afin de mieux démarquer le point de vue de S. Thomas, préciser ce qu'il entend par le mot nature humaine.

---

(1) *Ia IIae*, q. 110, a. 2 et ss.

I

NOTRE NATURE EST IMPARFAITE

Notre nature est imparfaite. Est-ce parce que nous sommes des individus ou parce que nous sommes des hommes ?

Nous concédons que, métaphysiquement parlant, nous n'incarnons pas l'humanité totale, nous n'en épuisons pas l'essence, et cela parce que nous sommes des individus, des candidats très limités à la participation des principes essentiels à l'homme. La matière, dès lors qu'elle est affectée de la quantité, isole, découpe, impose des limites. Mais si nous devenions bénéficiaires de toute l'humanité, est-il si sûr qu'alors nous serions parfaits sous tout rapport ? Ne serait-ce pas par hasard la nature à laquelle nous participons qui serait elle-même imparfaite et *cause* de nos imperfections ? N'y a-t-il pas lieu de distinguer chez nous entre perfection première et perfection seconde, et de nous demander si les principes qui nous confèrent la première, à savoir ceux qui nous font hommes, se confondent avec ceux qui nous font acquérir la seconde, c'est-à-dire ceux qui nous font savants, artistes, vertueux, etc.

Il suffit de poser la question pour y répondre. Il est clair qu'on peut, tout en étant individu, se trouver parfait sous le rapport des principes qui constituent l'homme, — tel le nouveau-né, — et

n'être encore qu'imparfait par rapport au développement physique, moral, intellectuel, artistique et le reste. C'est élémentaire en thomisme (1).

En outre, si l'homme, à sa naissance, est le plus parfait des êtres de l'univers matériel au point de vue de la perfection première, il en est le plus imparfait au point de vue de la perfection seconde; et cela non point parce qu'il est individu, mais parce qu'il est homme. C'est donc à sa nature même qu'il est redevable de toutes ses déficiences. Celle-ci n'étant pas esprit pur, mais un composé, a des indigences qui lui sont propres. Et il est à noter que ces indigences ne sont pas, ainsi qu'on serait porté à le croire, la rançon de la matière, mais bien celle de l'âme. Elles découlent de ce que celle-ci occupe le dernier lieu dans l'univers des esprits. C'est si vrai que son union substantielle au corps, loin d'avoir pour effet de paralyser ses initiatives, est, au contraire, effectivement réalisée en vue de l'aider à sortir de sa condition de pénurie, de lui permettre de combler graduellement ses carences originelles : *maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad ejus propriam operationem...* » (2).

Or, si c'est précisément à cause de ses déficiences natives que l'homme est sociable, c'est-à-dire ordonné à la vie en société comme à une fin, et si ces déficiences tiennent précisément à sa nature spécifique, ce n'est pas en tant qu'individu ni en

(1) *Ia*, q. 5, et 6; « Duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis » *Ia*, q. 73, a. 1.

(2) *Ia*, q. 84, a. 4.

tant que personne, mais bien en ce qu'il est *homme*, en ce qu'il est porteur d'une *nature* réduite à une extrême pauvreté ontologique, qu'il est sociable. La conclusion s'impose.

Tel est l'axe autour duquel évoluent les théories politiques de S. Thomas! Tel est le point de départ de son *humanisme*! C'est dans la nature même de l'homme qu'il cheville l'instinct social : *homo est naturaliter animal sociale*. C'est l'homme et l'homme tout entier qui est sociable par nature. De sorte que le mot nature dénonce la *raison précise* pour laquelle il possède ce caractère.

II

LES DIVERSES ACCEPTIONS DU MOT NATURE

La nature en nous est susceptible d'être considérée sous de nombreux aspects. Si on la regarde comme le facteur qui nous constitue et nous différencie, on est convenu de l'appeler *nature spécifique*. Si ensuite l'on concentre l'attention sur les caractères particuliers qu'elle revêt au concret, on obtient la *nature individuelle*. Si enfin on observe qu'elle est sujet de l'être, de la pensée et de l'action, on aboutit à l'idée de *personne*. En outre, il nous reste la faculté, en faisant l'examen de notre nature spécifique, de mettre l'accent sur son caractère libre ou sur son caractère rationnel. Alors, étant accordé que c'est le *tout* qui est affecté de la sociabilité, il y a lieu de se demander laquelle de ces diverses acceptions est cause précise de cette attribution.

Il va sans dire, ainsi que nous venons de l'énoncer, que ce n'est pas la nature individuelle ni générique, mais spécifiquement humaine, qui est en nous la racine de la sociabilité. Cela apparaît incontinent dès qu'on a constaté qu'il y a *identité* entre les facteurs qui nous spécifient et ceux qui nous orientent radicalement vers les biens dont la conquête postule impérieusement chez nous l'aménagement de la vie selon le mode social. En effet, si l'on observe que les facteurs qui nous spécifient se rattachent

surtout à l'âme, tandis que ceux qui nous individuent tiennent surtout au corps (1), on constate que ce sont sans contredit ceux qui nous spécifient qui nous établissent en rapport avec les valeurs spirituelles et universelles. Ceux qui nous individuent n'ont pour résultat que de particulariser tout ce qui nous affecte dans notre subjectivité. Notre nature, par suite de ce qu'elle est humaine, par suite de ce qu'elle s'extériorise en pensées et en vouloirs, renferme des exigences d'ordre supérieur. Elle devient sujette à des besoins si excellents et si étendus qu'on ne saurait prétendre y satisfaire avec congruence sans les facilités offertes par la vie collective. Et lorsqu'on ne procède pas à rebours, l'on voit que ce n'est pas parce qu'il a des inclinations individuelles et égoïstes, ni uniquement parce qu'il doit faire face à des nécessités matérielles, que l'homme est engagé dans un organisme politique, mais c'est principalement et avant tout parce qu'il a un idéal intellectuel, moral et artistique à réaliser et que cet idéal n'est atteint avec une certaine plénitude que moyennant la vie communautaire. La réalisation *intégrale* du bien *spécifiquement* humain est conditionnée au concours un et multiple de la collectivité. C'est donc *à titre d'homme* que l'individu est sociable. S'il n'avait pas de biens spirituels à poursuivre, il lui suffirait, comme c'est le cas de plusieurs espèces d'animaux, de vivre à l'état grégaire (2).

A ceux qui ne veulent voir dans les institutions politiques qu'un simple système de répression,

---

(1) *Ia IIae*, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1, etc.

(2) « Si enim vivere absolute esset finis civitatis, quidquid attingeret ad vivere, attingeret ad finem civitatis : sed servi et bruta animalia attingunt ad vivere absolute... ». PIERRE D'AUVERGNE, *Comm. Pol.*, L. 3, l. 7; *Aristote, Pol.*, 1280, a. 23-26.

consacré à mater les inclinations issues de nos caractères individuels et enracinées dans la chair, nous répétons que nous ne voyons pas par quoi il faudrait distinguer l'État d'un régime quelconque de domestication. Quel relent de misère il exhalerait, s'il devait se confiner dans cette morne besogne! Non point que la régulation des passions lui soit étrangère, mais il glisserait au-dessous de lui-même s'il consentait à s'y intéresser autrement qu'en vue de les embaucher au service des valeurs universelles dont il lui incombe de provoquer l'efflorаison.

Quant à la question de savoir si c'est parce qu'elle est libre ou raisonnable que notre nature est sociable, on pourra y répondre en se demandant lequel de ces deux pouvoirs lui permet de se rendre l'ordre politique immanent et de s'en faire un principe intérieur de direction. Et il est par trop clair que c'est la raison.

Il serait cependant hors de propos d'opposer ces aspects. Il est incontestable, d'une part, que la sociabilité a son point d'insertion dans notre vouloir, dont le fond s'épanouit en liberté. Il est non moins certain, d'autre part, qu'elle implique l'aptitude à subir une directive d'ensemble. Or, il y aurait contradiction à ce que le sujet à diriger, — en l'espèce le vouloir humain, — soit lui-même, et sous le rapport où il en a besoin, le principe de la direction. « La volonté créée, dit souvent S. Thomas, n'est pas la source de la lumière ni la règle de la vérité, mais leur réceptacle : *non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem* (1). Bien plus, c'est précisément dans la raison, en laquelle il enfonce ses racines, que notre vouloir trouve la cause propre de son privilège de domination

(1) *I^a*, q. 107, a. 2.

active sur l'univers entier (1). On n'est donc pas libre contre la raison; on ne va pas contre ses lumières sans aller contre soi-même. Les droits de la liberté sont ceux mêmes de la raison.

Telle est la pensée de S. Thomas : le sujet sociable est l'homme; la raison précise pour laquelle il a cette propriété, réside en ce qu'il jouit de la raison : cette faculté l'aiguille vers des fins qu'il ne peut poursuivre parfaitement que lorsqu'il parvient à organiser sa vie en collectivité. C'est donc dans la *rationabilité*, en dernière analyse, qu'on trouvera la cause propre de la sociabilité.

On a pu voir, au cours de ces quatre premiers chapitres, qu'en dépit de tout ce que nous allons écrire à la gloire de la personne humaine, nous ne sommes pas disposé à lui soumettre l'État. Nous n'admettons pas qu'elle soit le premier principe de l'ordre politique; nous tenons, au contraire, qu'elle est le sujet gouverné par cet ordre et qu'elle doit s'y conformer. De même que nous maintenons la priorité de l'ordre de la nature sur les individus sans raison de l'univers matériel, ainsi nous maintenons la priorité de l'ordre politico-moral sur les individus raisonnables, désignés sous le vocable de personnes. Au surplus, comme l'ordre est l'arrangement hiérarchique du multiple et du différencié d'après un *principe* générateur d'unité et de paix, il va sans dire que nous accordons à ce *principe* priorité sur l'ordre qui le sert. Or ce principe premier, suprême, jouant le rôle de critère dans les jugements de valeur et dans l'établissement d'un ordre pratique est, — S. Thomas ne cesse de

(1) « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut *causa*, est ratio : ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni ». *I^a II^ae*, q. 17, a. 1, ad 2; q. 77, a. 3; *De Ver.*, q. 23, a. 6; a. 24, a. 2.

l'affirmer, — le *bien commun*. Par conséquent, nous établissons selon l'échelle suivante les valeurs pratiques : le bien commun, l'ordre politique, la multitude ou les personnes.

DEUXIÈME PARTIE

LA PERSONNE HUMAINE

CHAPITRE CINQUIÈME

LE SUJET DE L'ORDRE POLITIQUE (1)

L'ordre se rattache à la raison par des liens intérieurs, ayant prise dans sa nature. Né et pétri dans sa lumière, il la décelle comme son propre cachet. Par sa présence, par les prodigieux effets de calcul et d'ajustement qu'il exhibe, il dénonce ses vertus spécifiques. C'est ce qui en fait l'attrait et le prix; c'est aussi ce qui le place en si haut lieu dans l'échelle des valeurs.

Aussi, ne pouvons-nous pas ne pas constater que s'il est vrai que l'attitude humaine est caractérisée par l'inquiétude et la tension, il ne l'est pas moins qu'elle soit, pour ainsi dire, naturellement infléchie dans le sens des exigences de l'ordre. S'il est vrai que la pensée peut par spontanéité et besoin natifs parcourir les cycles de l'être, du vrai, du bien, du beau et aborder, dans l'obscurité, à la perception confuse d'un Au-delà infini, s'il est vrai qu'elle remporte de cette aventure la blessure et la nostalgie toujours grandissante du divin, il est peut-être encore plus vrai qu'elle remporte surtout le besoin

---

(1) E. MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, 1935, *Manifeste au service du personnalisme*, Paris, 1936.
Denys DE ROUGEMONT, *Politique de la personne*, Paris, 1934.
VIALATOUX, *Réflexions sur l'individu et la personne*, dans *Chron. Soc. de France*, mai ss., 1936.
Q. LEMARIÉ, *Essai sur la personne*, Paris, 1936.
H. SIMON, *Destin de la personne*, dans *Cahiers de la Nouv. Journée*, n. 31, 1935.
Joseph FOLLIET, *Morale sociale*, Paris, 1937.

profond, immédiat, pressant de l'ordre. *Elle acquiert la conviction que son gravissement vers l'infini ne peut devenir infaillible, facile et fécond, que s'il s'appuie sur l'ordre.* Elle voit clairement que pour s'adonner habituellement à l'art du sage, pour vaquer en toute liberté et sécurité à la méditation et à la réflexion, il ne suffit pas de disposer du temps et des dons de la nature, mais qu'il faut encore se confier aux directives de l'ordre : lui soumettre son dynamisme propre, afin d'éviter les écueils de la confusion, de la contradiction et de l'incohérence; lui soumettre les puissances de la chair, afin d'échapper à la tyrannie ou aux ivresses fallacieuses de la passion; lui soumettre tout le cortège des biens extérieurs, afin que soit produit et distribué, selon un mode convenable, le nécessaire à l'entretien et au confort de la vie.

Cette logique des valeurs s'impose. La sagesse est assurément en soi ce qu'il y a de plus noble et de plus précieux, mais c'est le cas de dire que le meilleur ne se confond pas avec le plus impérieux. Ce qui apparaît immédiatement et avant tout urgent, c'est la réalisation, au moyen de l'ordre, des dispositions indispensables à la liberté spirituelle. Sans la libération de l'esprit des contraintes exercées sur lui par la matière, sans l'ordonnancement rationnel des convoitises et des moyens de subsistance de la partie charnelle, il nous est impossible d'entrer en communion vivante, amoureuse, avec la nature et de porter sur elle le regard désintéressé du poète et du contemplatif. Il nous est impossible de nous procurer cette modalité de la sensation, cette pureté et cette fraîcheur de l'impression qui permettent de discerner une Présence à l'origine des forces titanesques qui supportent et pétrissent l'univers où nous nous agitons. Il nous est surtout

impossible de saisir avec netteté le mystère des choses, de participer à la dialectique obscure enveloppée dans l'infini caprice du mouvement et de la vie, et de nous en faire le truchement dont notre esprit a besoin pour se mettre à discourir, et puis s'élever d'un bond infaillible jusqu'à la contemplation, voilée sans doute, mais libératrice et apaisante de la Pensée suprême. Ah! vraiment! notre domination n'est pas absolue, mais dépendante : dépendante d'abord de l'ébranlement procuré par les énergies et les représentations cosmiques, dépendante surtout à l'égard des directives et des appuis de l'ordre. Sur le plan des réalisations, l'ordre est premier.

Or, parmi tous les ordres, le politique est celui qui, sans les comprendre tous, sert à tous d'assiette. C'est pourquoi, au risque de heurter l'opinion quasi communément reçue (1), nous répétons que nous n'hésitons pas à suivre S. Thomas et à subordonner la personne humaine à l'ordre politique. Nous pensons qu'elle en est le sujet propre, le métal qu'il a mission de modeler. La clef de l'édifice social est le bien, le bien humain concret, c'est-à-dire celui qui se présente sous la modalité d'un bien commun. Vient ensuite l'ordre politique qui est centré sur lui, et qui, à cette condition seulement, est valable, s'avère apte à procurer à la personne l'achèvement qui lui convient. Et il nous semblerait dérisoire de vouloir en même temps ordonner la personne au bien humain et la soustraire à l'ordre qui a mission de l'y conduire.

---

(1) Nous sommes heureux de signaler que les professeurs de l'Angélique à Rome, en particulier le R. P. Paul-E. De Rooy, O. P., dans *Philosophia socialis*, Rome 1937, et le R. P. Paul Philippe, O. P., dans *Le rôle de l'amitié dans la vie chrétienne selon S. Thomas d'Aquin*, Rome 1938, tiennent comme nous pour la priorité de la société sur l'individu.

I

« *ON DOIT APPRÉCIER LA FIN DE LA MULTITUDE DE LA MÊME FAÇON QUE CELLE DE L'INDIVIDU* » (1)

On s'étonnera peut-être de ce que nous placions en tête de la partie positive de ce travail une étude sur la personne humaine. On ne saurait cependant procéder d'autre manière, — le premier principe d'un savoir étant toujours la définition du sujet par lui traité, ou plus précisément celle de l'aspect qui l'intéresse, celle du point de vue consécutif à son mode propre de le considérer (2). Cet avancé peut surprendre, mais il va de soi. Il faut en effet que les arts et les savoirs, du fait qu'ils visent au développement des *aptitudes* impliquées dans la nature, soient en continuité avec elles, c'est-à-dire orientés vers leurs objectifs respectifs. Un développement contre nature est forcément une déformation. On conviendra donc que pour connaître en quoi consiste le bien humain, objet de la politique, il est de nécessité préalable de s'enquérir sur les genres d'activité dont l'homme est capable et de déterminer les perfections recherchées par chacune d'elles. Ce qui ne peut se faire sans le recours à la définition et aux longues analyses qui lui sont présupposées.

---

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.

(2) « Necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari ». *Comm. Phys.*, ns. 1 et 2; *Comm. De Anima*, n. 29, *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 41, n. 12; *Comm. Met.*, 1156-1165.

En second lieu, pour obtenir le premier principe d'un savoir pratique, il ne s'agit pas de définir la personne à l'abstrait, mais le plus concrètement et le plus pratiquement possible, c'est-à-dire en tant qu'entité volontaire et sociale. Par conséquent, si au cours des chapitres qui vont suivre, nous nous abandonnons à des recherches spéculatives, ce n'est qu'en vue de dégager les fondements de la définition pratique.

L'application de cette méthode aristotélico-thomiste offre par surcroît l'avantage de manifester une coïncidence parfaite entre le bien ultime de la personne humaine et le bien propre de l'État (1). Elle permet d'apercevoir clairement que s'il n'y a qu'identité matérielle et partielle entre le bien propre des personnes et le bien commun, il y a cependant identité formelle et parfaite entre leur bien ultime naturel et celui dont l'État est l'artisan (2). Elles sont parties morales d'un tout, et la fin *immédiate* du tout est l'*ultime* de ses parties considérées comme telles. Ce qui revient à dire que la notion de bien commun est impliquée dans la définition pratique de la personne ou, en d'autres termes, que la définition du sujet de l'ordre social nous met en possession du premier principe. Cela va sans paradoxe. Qu'est-ce en effet qu'une partie envisagée formellement, si ce n'est ce qui est en relation quelconque avec un tout, ce qui collabore à la conquête de son bien ? Qu'est-ce qu'une partie morale, si ce n'est celle qui, tout en étant parfaite sous le rapport de la perfection première ou ontologique, demeure cependant, sous celui de la perfection seconde, imparfaite, tronquée, tant qu'elle

(1) *I^a II^ae*, q. 19, a. 10; q. 90, a. 3, ad 3; *II^a II^ae*, q. 47, a. 10, ad 2; a. 11, ad 3; q. 58, a. 9, ad 3; etc.

(2) « Pars et totum quodammodo sunt idem ». *II^a II^ae*, q. 61, a. 1, ad 2.

n'est pas entrée dans le concert du tout ? Le tout fonctionnel est redevable à ses parties de son achèvement matériel et de son efficace; celles-ci, en retour des sacrifices consentis, communient à son bien-être et y trouvent un complément de perfection. Les deux sont en liaison si étroite, si naturelle, qu'il y a nécessairement, dit S. Thomas, inclusion du tout dans l'idée qui représente la partie et dans la formule qui la définit : *in quarum definitione ponitur totum* (1). Il y a implication de l'État et du bien commun dans la définition pratique de la personne humaine. Et cela va sans difficulté, étant donné que c'est par leur fin que les choses se définissent pratiquement (2).

Il convient toujours de rappeler qu'en l'espèce nous avons affaire à un tout particulier, en lequel les théories organicistes ne trouvent qu'une application analogique. Il est indispensable aussi d'avoir toujours présent à l'esprit que dans les totalités d'ordre ou d'harmonie, les parties ne sont pas fondues dans l'unité du tout de manière à former un ensemble homogène : ces types impliquent la diversité spécifique des parties et leur disposition hiérarchique. C'est même là une nécessité de droit. Il faut que chacune des parties conserve, après son intégration dans le tout, sa structure distinctive et son activité différenciée, puisque ce sont les aptitudes propres des parties qui sont le fondement et la condition obligée de l'exercice des fonctions qu'elles devront assumer au sein de la collectivité. C'est sa *perfection personnelle* qui, une fois ordonnée

(1) *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) La personne est un tout particulier et qui a une fin propre. Mais on est prié d'observer qu'on ne peut définir pratiquement le bien propre parfait sans inclure dans cette définition l'État, étant donné que sa perfection est un effet dont celui-ci est la cause *nécessaire*, indispensable.

à un but transcendant, dispose immédiatement l'individu à l'accomplissement des fonctions publiques à lui confiées par l'agrément de la communauté.

En raccourci, définir pratiquement la personne humaine équivaut à la définir en fonction de son bien ou de sa fin; la définir en fonction de son bien équivaut à la définir comme partie; et la définir comme partie équivaut à la soumettre à l'ordre politique. En effet, lorsqu'on parle du bien de la personne, on n'entend pas désigner le bien particulier et propre, mais le bien humain achevé. Or, le bien humain achevé se confond en réalité avec le bien commun. Alors, à son insu ou en pleine conscience, on considère la personne comme *partie*, puisqu'on inclut le bien du tout dans sa définition. Par surcroît, on établit qu'elle est le sujet propre de l'ordre politique. Enfin, ainsi que nous le signalions, en vertu du jeu d'une loi logique, on tient le premier principe des savoirs moraux.

Il fallait être S. Thomas pour trouver cela. Il fallait posséder ses dons simultanés d'intuition et de synthèse pour tirer du texte inextricable d'Aristote de pareilles considérations. Toujours en mal de fournir une consolidation rationnelle aux avancés et aux rudiments d'expérimentation du philosophe grec, il produit à jets continus de ces merveilles. Il eut pu, comme l'auteur, s'en tenir à l'induction du contenu du bien commun, et faire voir ensuite comment sa mise en œuvre postule l'action collective et l'ordre politique. Il eut pu encore se contenter d'accepter cette donnée et en déduire les lois de l'harmonie interne de l'État. Mais il lui fallait s'appuyer sur les lumières vives de la raison et trouver une justification rationnelle au procédé aristotélicien. Il lui fallait établir que la définition même du sujet traité, — c'est-à-dire

des individus et de leur activité, — contient précisément le principe inféré par voie d'induction. Et grâce au recours à ce renfort de lumière, il devient apparent que l'individu, — peu importe qu'on s'en remette à la méthode inductive ou rationnelle, — est l'élément sensible, celui qui doit être considéré en premier lieu. « Les parties indivises des complexes ont raison de principes, d'éléments atomiques : *partes autem compositorum sunt eorum principia* » (1).

Cette procédure est fréquente en philosophie. Elle est légitimée par le fait que l'imparfait se définit par sa perfection et que celle-ci n'est réalisable que par l'intégration de cet imparfait dans un ordre. L'imparfait est indigent, déficitaire; et pour combler ses carences, il a besoin d'obéir à un ordre préétabli, de se rapporter à plus parfait que soi. S'il s'enferme dans l'isolement et la solitude, s'il refuse de s'*ordonner* à ceux qui détiennent les principes de sa perfection, il est voué à une existence tronquée. C'est en cherchant le moyen de communier à autrui, c'est en s'enclavant dans un ordre, qu'il trouve l'avenue débouchant sur sa propre perfection, — le privilège de l'ordre étant de produire, par la recherche même de son objectif propre, le bien de chacun de ses sujets. Et de la part de ceux-ci, leur soumission à lui est la condition obligée de leur accomplissement. De sorte que l'ordre est effectivement la première fin par eux recherchée (2). Par conséquent, dans la définition de la perfection des parties, l'idée d'ordre se trouve impliquée.

(1) *Comm. Pol.*, L. 1., lec. 1; *Comm. Perih.*, L. 1, lec. 1; *Comm. Phys.*, L. 1., lec. 1. Il faut toujours, lorsqu'on se sert de ce principe, vérifier sur quel plan on évolue et le préciser en conséquence. *Comm. Met.*, ns. 1150-1170; 1460-1481.

(2) « Illud quod est optimum in rebus existens est bonum ordinis universi ». *I^a* q. 15, a. 2.

C'est en communiant à l'ordre et à l'être du tout comme à une fin que les parties se procurent leur achèvement propre.

Et donc en scrutant l'imparfait, en observant les manifestations de ses penchants, en notant vers quel genre de perfection ils l'inclinent, on se trouve à discerner du même coup et la perfection des parties et l'essence de l'ordre qui les régit. La nature de l'imparfait sert de fondement, de directive (les scolastiques diraient de cause formelle extrinsèque) dans le labeur de discernement, soit du bien propre des sujets, soit de la nature de l'ordre qui les gouverne, soit de celle du bien que le tout a mission de promouvoir. Bref, la perfection est manifestée par la nature de l'imparfait auquel elle doit s'assortir, et elle-même à son tour, décèle la nature de l'ordre dont elle dépend du point de vue de l'acquisition. Et si, avançant d'un pas, l'on observe que le tout, qui est l'*ordre* des activités des sujets, a pour bien propre l'*ordre* de leurs perfections particulières, on en arrive à conclure que de même que les parties sont le critère de la définition du tout, ainsi leur bien propre est révélateur du bien commun. Cependant, il faut reconnaître que ce procédé, si profond et si ingénieux soit-il, est toujours ardu à pratiquer, et qu'il est plus conforme à la nature de notre esprit ainsi qu'à l'ordre du réel de partir de l'expérience, de la décanter, d'en extraire l'idée de perfection humaine et de définir ensuite par elle les individus et l'ordre politique qui les encercle. Mais il reste que c'est toujours la même réalité qui sert à définir le tout et ses parties.

II

L'ORDRE POLITIQUE EST A RÉGULATION HÉTÉRONOMIQUE (1)

Dans les réalités dont l'unité est l'ordre, les parties sont principes; de sorte que les individus peuvent être pris comme point de départ de la recherche. C'est ce que nous venons d'établir. Cette méthode est, en politique, d'autant plus recevable que le tout qu'on se propose de considérer a ses racines dans la *nature* même des individus.

En second lieu, étant donné, d'une part, que c'est par leur activité que les personnes viennent en contact, que c'est en elle qu'elles s'unissent pour former le tout État (2), étant donné, d'autre part, que toutes les activités humaines ne sont pas également susceptibles de régulation morale, il convient non seulement de définir les nombreux aspects de la personne regardée en elle-même mais encore de décrire et de classifier les divers types d'activité à la faveur desquels elle s'extériorise et édifie sa perfection. Il convient surtout de marquer laquelle de ces activités est cause précise de son entrée en

---

(1) G. RENARD, O. P., *De l'institution à la conception analogique du droit*, dans *Arch. de Phil. du droit et de Soc. juridique*, Paris, 1935.

Voir également notre étude sur *Individu et État*, dans *Cahier de Philosophie*, Ottawa, 1934.

(2) « Homines ordinantur ad invicem per actus exteriores ». *Ia IIae*, q. 100, a. 2.

communauté. Car, ainsi que nous le notions au cours de notre première partie, pour résoudre le problème des relations de l'individu et de l'État, il ne suffit pas d'opposer arbitrairement la personne à l'individu, mais il importe de distinguer les différents types d'activité humaine et de voir dans quelle mesure chacun d'eux tombe sous la juridiction de l'autorité civile. Cette entreprise comportera forcément des longueurs, mais elle nous permettra de sortir de l'imbroglio et de préciser sous quel rapport la personne est sujet de l'ordre politique.

Cette analyse des moyens d'activité de l'individu comportera par surcroît l'avantage de faire voir que l'ordre politique n'est pas une forme construite d'avance et a priori, mais qu'il est élaboré selon des procédés plastiques, étroitement calqués sur la physionomie des réalités sociales. Il est vrai qu'il est toujours sujet aux redressements imposés par la poursuite du bien humain, mais cela n'empêche qu'il sorte en quelque manière de l'évolution normale de la nature et de la vie, qu'il soit engendré par les forces libres et inventives de l'instinct dirigé par la raison.

On comprendra comment il arrive à se constituer et à exercer sa régulation, en se représentant les différents stades de sa croissance.

Observons tout d'abord que l'homme ne tient pas à l'État par une relation unique et immédiate. Placé en premier lieu par la naissance dans la cellule fondamentale, la famille, il entre ensuite dans une multitude d'associations particulières, selon que la vie du groupe auquel il appartient se perfectionne et se complique, selon aussi qu'il éprouve le besoin de matérialiser dans un plus ou moins grand nombre de genres d'activités ses richesses spirituelles et sentimentales. Cela se fait

progressivement, s'accompagne toujours de lenteurs, de retards, de reculs, mais finit par se produire. La loi qui préside à l'instinct d'association parvient à triompher des obstacles et à affirmer son empire.

Retenons ensuite que si des besoins identiques se manifestent chez tous les peuples, c'est toujours selon des modes concrets qui varient suivant que divergent les conditions ethniques, historiques, climatériques, orographiques et le reste. Ces conditions s'inscrivent dans le physiologique pour retentir ensuite, sous l'espèce de modalités individuées, dans l'expression des tendances spirituelles et la libération des instincts. Par conséquent, chez les groupements humains, les inclinations essentielles portant toujours l'estampille des contingences historiques, l'organisation sociale présente une grande variété extérieure.

Ces faits étant reconnus, nous constatons en plus que, de nos jours, grâce à l'évolution de la culture et de la civilisation, grâce aussi aux conditions nouvelles faites à l'homme moderne, l'instinct de sociabilité s'est affirmé sur tous les autres avec une virulence et une universalité inusitées. Quantité de fonctions intellectuelles, morales, artistiques et économiques qu'on était convenu de considérer comme ressortissant à l'initiative privée, ont cédé aux contraintes de cet instinct et se sont figées en formes simples d'associations. Il s'est produit, au sein de l'État, une prolifération de cellules nouvelles. Dans notre monde, tout cherche à se socialiser. Les modes les plus immatériels de l'action doivent, pour être efficaces, s'exercer à l'intérieur d'un moule social et compter sur les bienfaits de l'entr'aide. Vae soli! Malheur aux misanthropes, aux insulaires, aux reclus! Ce phénomène n'est pas nouveau, puisque c'est sur lui

qu'Aristote et S. Thomas fondent la nécessité de la société politique, mais il a pris en ces derniers temps, une expansion considérable; et cela nous aide à mieux voir les conséquences qui en découlent au sujet de l'ordre politique.

Celui-ci, qu'on nous permette de le redire, ne crée pas les hommes, ne les nantit pas de facultés, n'invente pas leurs fonctions essentielles, ni ne leur forge un tempérament. Il se superpose aux individus et aux associations particulières en lesquelles se déploient leurs activités. Du moment où commence à poindre au sein d'un agglomérat l'idée d'intérêt public ou de bien commun, un nouvel embryon d'ordre s'organise autour de cette idée, qui se subordonne toutes les formes élémentaires d'association comme des parties potentielles, qui leur confère, en vertu de son universalité, le caractère de fonctions publiques et qui, sans les frustrer de leur but immédiat, les fait conspirer à l'établissement du bien-être matériel et spirituel de la nation totale. Son objet propre consiste donc dans l'ordonnance des fonctions humaines, non pas absolument, mais suivant leur rapport au bien commun. Et puisque son influence, sa régulation, se confinent à l'*usage vrai* des pouvoirs de l'homme, à celui que requiert l'efflorаison du bien vivre, il s'ensuit qu'il est d'essence purement morale.

Et cela nous renseigne à merveille sur sa *nature*, sur son hétérogénéité et son élasticité. Si les fonctions de l'homme étaient univoques, l'ordre politique, qui se modèle sur elles, devrait être uniforme, *égalitaire*. Il aurait sur toutes les institutions et sur toutes les associations destinées à favoriser le déploiement des activités de l'individu, la même autorité et la même compétence. Il régirait tous

les genres d'action d'après les mêmes principes et selon le même mode d'application.

Mais, comme nous l'allons voir, il n'en est pas ainsi. Nous établirons dans les pages qui vont suivre qu'il y a *diversité* parfaite entre les types d'activités dont l'homme est susceptible et dont son bien résulte. Le seul lien qui les unit est celui de l'analogie. Par conséquent, si l'ordre politique se modèle sur le réel, s'il suppose et respecte la *nature* des fonctions dont il assume de diriger l'usage, il s'ensuit qu'il doit être assez relâché, assez ample et assez souple pour atteindre et réglementer chaque catégorie d'associations particulières selon le mode qui lui sied. Sans cet esprit d'adaptation à la variabilité de la vie, sans ce souci d'adhérence à la complexité du réel, sans ce caractère foncièrement *hiérarchique*, il devient un moule artificiel, une machine destinée à broyer de l'humain. Il glisse dans les aberrations du totalitarisme absolu. Au surplus, étant une réalité morale, l'ordre politique doit être circonstancié. Sa charpente doit être modifiée selon les exigences des facteurs temps, lieu, espace et le reste. Il doit donc être individué, entaché de réalisme.

C'est ce que nous considèrerons par le menu dans notre troisième partie, alors que nous essaierons de décrire l'armature de l'État. Mais auparavant, il nous faut préciser les aspects de la personne humaine qui, de loin ou de près, intéressent la politique. Prenant pour directive que l'ontologique fonde le moral, — *operatio sequitur esse*, — nous commencerons par l'examen des divers modes de définir le sujet de l'ordre politique. C'est ce qui fera le thème des quatre chapitres qui vont suivre. Deux seront consacrés à la métaphysique et à la physique de la personne; les deux autres en décriront l'organisation pratique. Viendront ensuite

trois chapitres sur les fonctions de l'homme. C'est alors que nous déterminerons laquelle, relevant directement de la politique, permet d'insérer les autres, et, par elles toutes, la personne, dans le tout d'ordre qu'est l'État. Nous serons après cela, en mesure de comparer, dans une quatrième partie, l'individu et l'État. Puis, pour terminer, nous consignerons les résultats de notre enquête.

CHAPITRE SIXIÈME

STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE

Toute chose ici-bas a son mystère, son halo de clair-obscur. Un soupçon de lueur effleurant d'un fond ténébreux, telle est la texture des réalités de notre univers. Il peut y avoir à cela des explications diverses, mais le fait est indéniable. Il est même nécessaire il engendre notre insatisfaction, excite notre initiative, exacerbe notre besoin de savoir. S'il n'y avait pas à empiéter sans cesse sur le patrimoine des ténèbres, notre effort ne serait plus soutenu par aucun intérêt.

Les êtres qui sont pour ainsi dire au bas de l'échelle participent à l'opacité de la matière. C'est à elle que tient leur énigme. Exerçant sur eux une sorte d'occultisme, elle absorbe quasi toute leur clarté. S. Augustin qui se donna bien du mal à la comprendre, disait qu'il faut « avouer avec franchise que tout ce que nous en connaissons, c'est que nous ne la connaissons pas » (1). Étant par nature dénûment total, privation parfaite d'intelligibilité, elle revêt l'apparence de je ne sais quoi d'amorphe,

(1) *Confessions*, L. XII, c. 4.

d'informe, un peu à la manière de l'argile en attente du modelage (1).

Bien plus, tout principe spirituel qui est de moitié avec elle pour constituer les natures, est, par son contact, obscurci, enténébré. C'est elle qui est responsable de la couche d'impénétrabilité contenue dans l'univers sensible.

Il faudrait par conséquent lui imputer le relent de misère que conserve toujours notre savoir. C'est à cause d'elle que nous connaissons si peu ce qui est au-dessous de nous. Le spirituel étant toujours masqué par son lourd tissu, nous avons grand'peine à en saisir les notes intelligibles. Nous devons très souvent nous contenter de le décrire et de le classifier par recours aux signes extérieurs, aux apparences sensibles (2).

---

(1) Il s'agit, non de l'aspect expérimental, mais rationnel de la matière.

(2) « In rebus sensibilibus etiam ipsae differentiae essentiales nobis ignotae sunt; unde significantur per differentias accidentales quae ex essentialibus oriuntur : sicut causa significatur per suum effectum... ». *De Ente et ess.*, c. 6 et 7; *Cont. Gent.*, L. 1, c. 3; L. 4, c. 1; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 8; q. 10, a. 1; *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 5; *Ia*, q. 77, a. 1, ad 7; *De Spir. Creat.*, a. 11, ad 3...

1

DIGNITÉ ONTOLOGIQUE SINGULIÈRE

Lorsque nous en venons à étudier le statut ontologique de la personne humaine, nous constatons que les données de l'énigme se doublent et s'inversent : ce n'est plus tant le mystère de la matière que celui de l'esprit qui nous humilie, — et par ailleurs, nous honore.

Non pas qu'elle soit exempte des tares communes au créé. Elle porte, comme toutes les autres réalités de l'univers, la blessure de ses propres limites. Comme elles toutes, elle est, en son propre fond, misère et indigence, ayant besoin de recevoir de l'Être premier l'existence et tous les biens qui se fondent sur elle. Et cette dépendance radicale est le premier anneau de la chaîne qui l'assujettit : elle l'astreint à une prestation de sentiments et d'actes à l'endroit du Dispensateur de la lumière de l'être.

En second lieu, étant enclose dans les contours de son essence, elle ne peut sortir de soi que par l'intermédiaire de facultés de connaissance et d'expansion. Sans ces annexes, elle serait condamnée à une captivité totale (1). Et l'on notera en passant que c'est sur le caractère universel ainsi que sur

(1) « Quidquid se extendit ad id quod est extra rem, non est rei essentia... Est per aliquid essentiae extrinsecum..., per qualitates activas ». *I^a*, q. 59 a. 2; q. 77, a. 1; *Quest. Disp. De Anima*, a. 12 et 19, etc.

le mode libre de ces pouvoirs que se fondent immédiatement le moral et le politique.

Cependant, si l'on considère les principes mêmes dont résulte son essence, l'on s'aperçoit vite que la personne humaine constitue comme une sorte d'anomalie dans l'ordre de la nature. Elle est, il est vrai, située, elle aussi, au carrefour de la matière et de l'esprit : l'âme s'enracine dans le corps avec lequel elle va de pair pour constituer le type d'une si grande finesse de contexture et d'une si complète impressionnabilité qu'incarne l'homme (1). Mais, à la différence des autres « formes », l'âme n'est pas opprimée par la matière. Au contraire, c'est elle qui la tient sous son contrôle, qui l'unifie et l'organise (2). Bien plus, elle n'en est à aucun degré tributaire pour la conservation de son être; et si elle en dépend pour l'exercice de son opération, ce n'est qu'objectivement (3). S. Thomas, qui sut si bien distinguer, dans le phénomène de la connaissance intellectuelle, l'essence de nos actes des causes qui concourent à leur production, est allé sur ce point à une précision qui demeure sans égale. Visant à établir la spiritualité essentielle de l'intellect, il écrit : « il faut considérer, que plus une forme est noble, moins elle est dominée par la matière corporelle, moins elle est immergée, noyée en elle, par suite, plus elle l'excède par son opération et sa vertu : d'où nous voyons que la forme d'un corps mixte possède une opération propre, distincte de celle qui découle de ses principes élémentaires. Et plus on avance dans l'échelle de dignité des

(1) *Cont. Gent.*, L. 2, c. 56, 68-71; *I^a*, q. 75, a. 4; q. 76, a. 1.

(2) *Cont. Gent.*, L. 2, c. 58; *I^a*, q. 76, a. 4; a. 6, ad 1; *Comm. De Anima*, n. 225.

(3) « Aliqua autem operatio est quae indiget corpore, non tamen sicut instrumento, sed sicut objecto tantum ». *Comm. De Anima*, nn. 19-20; *I^a*, q. 87, a. 4.

formes, plus on constate que l'activité de celles-ci dépasse celle des éléments matériels qu'elles organisent. Ainsi l'âme des végétaux transcende plus les activités de la matière que la forme des minéraux, et l'âme des animaux est encore plus affranchie de ses lois que celle des végétaux. Or, sous le rapport de la noblesse, l'âme humaine est sans rivale. Par suite, elle est tellement libérée du poids de la matière corporelle qu'elle est totalement indépendante d'elle pour ses activités propres et sa puissance, et cette puissance est ce qu'on désigne sous le nom d'intellect » (1).

Du fait qu'elle a un intellect, du fait que la raison chez elle n'est pas intrinsèquement liée au monde des contingences, la personne s'élève au-dessus des horizons de la nature sensible, partage le mystère des essences spirituelles, devient insondable comme l'Esprit pur dont elle est le reflet (2). La raison en effet possède l'étrange prérogative d'être à la fois immanente à l'âme et extérieure à elle, exiguë et incommensurable, individuée et universelle. Par son inclusion dans la personnalité humaine, elle encourt l'indigence et les limites de *l'être créé*, mais par son contenu formel, par les traits et les virtualités qu'elle dérobe à la Pensée éternelle (3), elle devient transcendante, s'évade du terrestre et va se perdre dans l'Infini. Ayant pour objet l'être,

(1) *Ia*, q. 76, a. 1. Il s'agit ici d'indépendance subjective, essentielle, ontologique et non d'indépendance objective, extrinsèque, physique.

(2) *Ia*, q. 12, a. 4 ad 3; q. 75, a. 7. A propos de cet article, les auteurs s'engagent dans des discussions où l'on semble oublier que « anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis; unde *nec proprie anima est in specie*, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur ». *Ib.*, ad 3.

(3) « Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis creati ». *Ia*, q. 84, a. 5.

dont la teneur se développe selon toute la gamme des modes du créé et de l'incréé, dont les principes vivifiants s'infiltrent au cœur de toutes les réalités multiformes qui apparaissent aux cieux de la matière et des esprits, il va sans dire que son angle d'activité est susceptible d'élargissement infini. Comme son aliment, l'être, qui ne dépend intrinsèquement, ni dans sa notion ni dans sa réalisation, des formes qu'il revêt, la raison n'est rivée à aucun ordre particulier. Elle est capable de porter son investigation partout où surgit une apparition de l'être. C'est ce qui explique son amplitude; c'est ce qui explique aussi les possibilités de notre vouloir.

On comprend alors qu'elle soit la raison d'être de tous les attributs de l'homme, et en particulier de la sociabilité.

II

LA RATIONABILITÉ

Si c'est parce qu'il est sujet de la raison, c'est-à-dire parce qu'il est raisonnable, que l'homme est dénommé personne, on nous permettra, même au risque de quelques redites, d'analyser un peu ce que l'on doit mettre sous le mot rationabilité.

Quoiqu'il nous semble assez clair que S. Thomas, au cours de la troisième partie de sa *Somme théologique*, ait distingué dans la personne *personnalité* et *nature* comme deux principes irréductibles l'un à l'autre, nous reconnaissons cependant qu'il tient, à la suite de Boèce, que c'est uniquement à cause de la rationabilité que le *sujet* de l'être est dénommé personne, encore que la perfection qui le constitue *sujet* d'une telle nature soit la *personnalité*. Le sujet est le participant, tandis que la nature et l'être sont par lui participés. Le sujet est l'ayant l'être, non l'être en général, mais l'être constitué selon les déterminations d'une essence. Et lorsque celle-ci est la plus noble qui soit ici-bas, lorsqu'elle est la rationabilité, le sujet qui la porte, ou le tout, est désigné du nom de *personne*. La personne est un ayant l'être *complet;* elle se définit « la substance (ou le sujet) individuée d'une nature raisonnable »(1).

(1) Boèce, *De Duabus Naturis*, c. 3; S. Thomas, *De Pot.*, q. 9, a. 2; *I°*, q. 29, a. 1; *III°*, q. 2, a. 2.

Pour se rendre compte de la convenance du rôle décerné à la rationabilité dans la constitution de l'homme, il faut se représenter qu'il tient d'elle sa qualité foncière, celle qui précise les contours de son être premier, celle qui lui impose son mode et sa mesure intérieurs, celle qui lui marque sa place sur la table des valeurs, celle, en un mot, de laquelle découle toute sa dignité (1). Ainsi pense S. Thomas : « La personne, déclare-t-il, dénonce ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature, à savoir un sujet couronné de rationabilité » (2). C'est pourquoi nous estimons que pour percevoir dans ses véritables proportions la grandeur de l'homme, il faut scruter le contenu et les virtualités de la rationabilité, faire le décompte de ce qu'elle apporte et de ce qu'elle met en possibilité d'acquérir.

Les origines de l'histoire de la pensée humaine attestent que l'homme s'est toujours considéré comme un être de race à part : un organisme animé par un esprit de provenance et de destination céleste. Toujours, il a cru à sa transcendance sur la nature et éprouvé le besoin d'entrer en communion avec les puissances anonymes qui président à son gouvernement.

Cette créance, qui fut longtemps du domaine de la religion, semble avoir commencé avec Anaxagore à poindre dans celui de la philosophie. Il est acquis qu'au temps des Sophistes, elle était le thème des disputes publiques. Mais il semble revenir surtout à Socrate de l'avoir intégré à demeure à la spéculation sapientielle. On ne sait trop s'il conçut l'âme à la manière d'un esprit migrateur venu s'installer dans un corps ou s'il distingua

(1) *I^a II^ae*, q. 49, a. 2.

(2) « Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ». *I^a*, q. 29, a. 3.

l'âme de l'esprit qui la guide, mais il n'y a pas de doute qu'il se crut sans cesse en collusion avec un « démon » et qu'il s'autorisa de cette familiarité divine pour se dispenser des consultations de la sybille de Delphes.

Vint ensuite Platon dont les théories sur l'origine divine de l'âme, sur sa spiritualité, son immortalité et son union d'aventure à un corps, sont trop connues pour que nous ayons à insister à leur propos. Et donc, à venir jusqu'à Aristote, quoiqu'on n'eût aucune idée de la notion proprement dite de personne, on pensa toutefois que l'homme était un être d'une excellence singulière, ayant des attaches avec les substances de l'Au-delà, plus apparenté même aux esprits purs qu'aux réalités terrestres.

On discutera encore longtemps avant de parvenir à des conclusions précises et certaines sur la doctrine aristotélicienne de l'âme. Les imprécisions de la lettre prêteront toujours à des interprétations divergentes. Qu'il nous suffise de rappeler qu'Aristote, encore jeune, alors qu'il composait ses premiers essais d'éthique, se laissa gagner par l'enseignement de son maître et professa, lui aussi, que l'enveloppe charnelle de l'homme était habitée par un esprit. Mais, plus tard, évoluant dans le sens de sa doctrine générale sur les formes substantielles, il lui parut impossible de concevoir qu'un principe qui actualise toutes les virtualités du corps et qui est à la source de toutes les activités de l'individu, fût regardé comme une substance autonome, un esprit *séparé*.

Cependant, assumant tantôt le langage du physicien, tantôt celui du métaphysicien (1), il a laissé planer sur la psychologie humaine une

(1) Telle est l'interprétation d'Erwin Rhode, dans *Psyché*, p. 510. Il nous semble qu'elle n'a pas été dépassée. Voir aussi sur ce sujet l'étude de M. de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934.

obscurité qui ne sera dissipée qu'aux lumières du christianisme. Distinguant l'âme de l'esprit (1), il tient que celui-ci est spirituel, qu'il vient « du dehors » (2), qu'il est ce « qui en nous pense et conçoit » (3), et qu'il est indépendant de l'organisme corporel sous le rapport de son existence et de ses opérations (4).

Cependant, il est effectivement « partie » de l'âme (5). Étant ce par quoi chaque homme « est », sans lui aucun ne pourrait venir à l'existence ni ne saurait se différencier des autres animaux (6). Enfin, il représente quelque chose de « divin dans l'homme » (7), et son activité serait dans le temps la réplique de celle des dieux (8).

Du reste, peu importe le mode dont s'opère la suture du corps et de l'esprit, il est indubitable que, dans la pensée d'Aristote, l'un vivifie l'autre et que l'être humain tout entier est essentiellement caractérisé par la *rationabilité*. C'est cette définition qui sert de support à ses *Topiques*, à ses *Analytiques* et à ses *Éthiques à Nicomaque*. Autant vaut dire qu'elle est la base sur laquelle s'élève son système tout entier.

Par conséquent, bien que l'habitude d'envisager sous l'angle de leur personnalité les individus de l'espèce humaine soit la conséquence d'une manière chrétienne de concevoir l'homme, bien que l'acception métaphysique de ce concept de personne

---

(1) Quelques auteurs pensent qu'il faudrait plutôt dire qu'il fait la distinction entre l'intellect spéculatif et l'intellect pratique.
(2) *De Gen. Anim.*, 736 b 28; 744 b 21.
(3) *De An.*, 429 a 23.
(4) *Ib.*, 413 b 25; *De Gen. Anim.*, 736 b 28.
(5) *De An.*, 429 a 10 ss; 429 a 28; *Met.*, 1070 a 26.
(6) *Eth. Nic.*, 1168 b 35; 1178 a 2; 1178 a 6.
(7) *De An.*, 408 b 29; *De Gen. Anim.*, 736 b 28; 737 a 10; *Eth. Nic.*, 1177 a 15; 1179 a 26.
(8) *Part. Anim.*, 686 a 28.

fut taillée et retaillée au cours des disputes christologiques, bien que son incorporation aux doctrines trinitaires exigea un nouveau travail de découpage, de réajustement et de transposition, il faut tout de même admettre que l'idée fondamentale était déjà virtuellement contenue dans la structure de la substance intellectuelle du Stagirite et qu'il serait assez difficile de ne pas en reconnaître les lignes générales dans la notion *philosophique* que nous ont transmise Boèce et S. Thomas (1).

Cependant, nous l'allons constater, ce dernier apporte, à propos de la rationabilité, des précisions doctrinales nécessaires à la bonne intelligence de la dignité de la personne spécifiquement humaine.

Il s'explique tout d'abord sur la signification des termes « raisonnable » et « sensible » dont il se sert, à titre de notes distinctives, dans les définitions de l'homme et de la brute. Il nous prévient que ces mots ne désignent pas la raison et le sens, mais plutôt l'essence de ces deux sujets, plutôt la manière d'être intrinsèque de l'âme humaine et du principe qui anime la brute. Pour plus de précision encore, « raisonnable » et « sensible » marquent des *aptitudes* inhérentes à la nature de l'âme humaine et de celle de l'animal. L'une est *capable* de posséder la raison et l'autre la sensation. Par conséquent, c'est par ses principes essentiels, par ce qu'il y a en elle de spécifique, que l'âme humaine est constituée raisonnable (2).

Deuxièmement, l'âme humaine, « forme » singulièrement riche, singulièrement compréhensive,

---

(1) Tout ce travail d'élaboration théologique est fidèlement retracé par M. Bergeron O. P., dans *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, t. II, Ottawa, 1932.

(2) *I^a*, q. 76, a. 3; ad 4; q. 77, a. 1, ad 7; a. 3; *I^a II^ae*, q. 110, a. 4, ad 4; *III^a*, q. 18, a. 1.

contient, en plus de ses virtualités propres, celles dont jouissent toutes les réalités qui lui sont ontologiquement inférieures. Il lui est donné d'être, tout en demeurant en elle-même absolument simple, l'artisan des traces variées d'organisation et de vie qui apparaissent dans le complexe humain. Elle prête l'existence au corps auquel elle s'accouple et lui permet de s'épancher en une multitude d'opérations (1).

Troisièmement, elle ne peut pas être sans ses puissances. Comme c'est par nature, par propension innée, qu'elle est raisonnable, il est d'urgence que la faculté-raison émane de son essence par résultance spontanée, comme du feu la flamme et du soleil la lumière (2). Et c'est ici qu'intervient la distinction d'Aristote entre l'âme et l'esprit, distinction reprise à peu près dans les mêmes termes par Cicéron et sous une autre forme par S. Augustin. Les auteurs du moyen âge en firent aussi très souvent usage, mais la plupart du temps, sans trop se préoccuper de la traduire en termes de philosophie. S. Thomas, au contraire, philosophe si averti et toujours si soucieux de conserver l'unité vivante et substantielle de l'individu humain, en propose une interprétation renouvelée, qui en modifie considérablement le sens et la portée.

Partant du schéma aristotélicien selon lequel l'âme, bien que simple, se diviserait en trois plans de virtualités, il maintient, ainsi que nous le disions, que les activités des deux plans inférieurs sont consacrées en tout premier lieu à l'entretien de la vie corporelle et de la sensation. Mais il en va tout autrement du sommet de l'âme, de cette partie

(1) *I^a*, q. 76, a. 1, 6.
(2) *I^a*, q. 77, a. 6; *I^a II^ae*, q. 110, a. 4, ad 4; *III^a*, q. 18, a. 1, corp. et ad 3 et 4.

qu'il désigne souvent par le terme *mens*. C'est elle qui est le lieu de la raison; c'est d'elle que cette faculté procède et s'épanche à l'extérieur. Cela se produit, ainsi que nous le mentionnions ci-dessus, en vertu d'une émanation, d'un épanouissement spirituel, analogue à celui qui permet à toute substance de se pourvoir de propriétés (1). Et donc le terme rationabilité désigne la cime de l'âme, l'intellect, le *mens*. Il y a entre ces diverses dénominations identité matérielle, ontologique (2).

Cette doctrine est fréquemment exposée par S. Thomas. Ainsi, dès le début du traité de l'âme, dans la *Somme Théologique*, c'est à cette partie supérieure de l'âme qu'il est fait allusion lorsqu'il écrit : « Le principe intellectuel, désigné du nom de *mens* ou d'intellect, possède une activité propre à laquelle le corps ne prend aucune part : *ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus* » (3). Il va sans dire que le *mens* ne peut être dit opérer qu'en tant qu'il supporte et féconde une fonction, la raison. Et il n'est pas rare de rencontrer des passages comme les suivants : « Entre *toutes les parties de l'âme*, l'intellect est ce qu'il y a de

(1) « Anima humana pertingit ad altissimum gradum qui est inter potentias animae et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens; inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus ». *De Ver.*, q. 10, a. 1. « Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens... Et hoc modo potentiae animae possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animae naturales ». *I^a*, q. 77, a. 1, ad 5.

(2) Nous verrons plus loin que la distinction entre *intellectus* et *ratio* se réfère surtout à l'ordre psychologique, du fait qu'elle s'établit par rapport à des activités différenciées. Notons cependant dès maintenant que S. Thomas ne s'enferme pas hermétiquement dans ces cadres : *De Ver.*, q. 10, a. 4 ss.; *I^a*, q. 29, a. 3, ad 4; q. 31, a. 1; q. 79, a. 9, ad 2; *II^a II^ae*, q. 83, a. 10, ad 2, etc.

(3) *I^a*, q. 75, a. 2.

supérieur, de plus digne, de plus semblable à Dieu ». « Et l'intellect n'est pas quelque chose de distinct de l'essence de l'âme, quoique, comme principe de puissance, il soit différent de ses autres parties »(1). Or, il est principe de puissance, en tant qu'il produit et sustente la raison.

Et donc, l'âme humaine, lorsqu'on la considère dans son essence et absolument, n'a pas de parties, puisqu'elle est simple, mais lorsqu'on la met en rapport avec toutes les virtualités qui émanent des richesses de son fond, il y a lieu de distinguer en elle une base par laquelle elle s'enfonce dans toutes les parties du corps, et un sommet, un *mens*, par lequel elle émerge du composé et le tient sous son empire. Ce dépassement du corps garantit sa survie, garantit aussi la spiritualité intégrale de la raison. Celle-ci, s'enracinant dans la partie émergeante, n'est pas la vitalité d'un organe, mais constitue par elle-même un principe complet d'opération. Voilà les quelques éléments qui concourent à la structure métaphysique de l'homme. Voyons s'il n'y aurait pas moyen de projeter sur eux une lumière plus abondante.

Une définition métaphysique est une déclaration d'essence, c'est-à-dire la description d'un possible réalisé ou réalisable. Elle énonce ce que sont en possibilité les êtres, sans s'enquérir du mode et du degré de leur évolution présente, — du moins pour ce qui est des êtres de la nature dont le devenir est gouverné par des lois propres. Et donc, sans nous préoccuper pour l'instant de savoir comment la personne humaine naît et croît, nous devons

(1) « Intellectus inter caeteras partes animae est superior et dignior et Deo similior ». « Etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animae secundum rationem potentiae ». *III*[a], q. 6, a. 2, corp. et ad 1; surtout *Comm. in Hebr.*, c. 4, lec. 2.

essayer de mesurer ses possibilités. Or, nous avons vu que ce qui la constitue et la différencie, c'est la rationabilité, laquelle enveloppe dans ses virtualités la raison. Celle-ci révèle le *mens* ou la rationabilité, et cette dernière la personne. Par conséquent, c'est par la connaissance des richesses spirituelles incluses dans la raison que nous parviendrons à mesurer la profondeur et la dignité incommensurables de l'âme et du coup, celles de la personne.

Comment alors déceler les possibilités de la raison, puisque telle est la clef du problème ? Nous répondons : par la connaissance de son agir, par celle surtout des actes où elle culmine. Que de fois S. Thomas invoque ce principe d'Aristote, à savoir que c'est par l'extrême de son rendement, nous dirions aujourd'hui par son plafond, qu'on estime les possibilités d'une faculté ou d'une vertu. Mais les actes eux-mêmes, comment allons-nous en mesurer la perfection, si ce n'est par l'examen des objets sur lesquels ils portent ? On sait, en effet, qu'une puissance a les limites mêmes de son objet. Son amplitude est en proportion directe de l'extension des données dont elle dispose. A ce propos, nous croyons expédient de faire remarquer que plusieurs auteurs contemporains, en mal de spiritualisme, en mal surtout d'exalter la transcendance de la personne humaine, ont épuré, raréfié, subtilisé l'objet de la raison jusqu'à le couper de tous ses liens avec le monde sensible et, partant, jusqu'à le vider de son contenu réel. Prenant prétexte que l'esprit, fait abstraction de la matière individuée, on l'a désincarné, séquestré de son objet et condamné à tourner en lui-même. A coup sûr, nous voulons bien, nous aussi, que l'abstraction soit délivrante, délivrante du poids de la matière concrète et de son épais manteau,

délivrante des limitations entraînées par les caractères individuels, délivrante de l'espace et du temps, mais nous n'admettons pas une abstraction qui délivrerait l'esprit de sa relation vitale à son objet propre, à savoir l'essence des choses sensibles; nous n'admettons pas une abstraction qui, procédant par abolition, aboutirait à des idées représentatives d'un monde irréel et dont l'effet inévitable serait la claustration de la pensée en elle-même. Lorsqu'on prend pour point de départ une idée d'être qui ne s'incarne nulle part, qui ne s'appuie sur aucune expérience, on risque fort d'être victime d'évanescence ou des fausses extases, et de se forger un Au-delà bien artificiel. L'être peut être un mythe comme un autre.

Comme c'était le problème agité chez les Latins depuis Abélard, et chez les Orientaux ainsi que chez les Arabes depuis Plotin, il va sans dire que S. Thomas a pris sur ce point une position qu'il a soigneusement mesurée et à maintes reprises vérifiée. On nous permettra d'en esquisser les grandes lignes, en dépit de ce que peut comporter de raideur une simple ébauche d'un processus si complexe.

D'abord, l'homme est doué d'intelligence ou de raison, et il ne convient pas de mettre une opposition radicale entre ces deux termes. Une raison est une intelligence imparfaite, une intelligence qui, physiquement parlant, a besoin de discourir pour se constituer un système de représentation un tant soit peu élaboré. L'idée de raison implique celle d'intelligence, mais pas vice-versa. De plus, en accordant au terme genre une certaine élasticité, on peut admettre que notre intelligence est dans le même genre que celle des anges (1). Et cela, parce

(1) « Nihil est conjunctius Deo quam mens humana *secundum genus* intellectualis naturae ». *I*a, q. 93, a. 3, ad 2. Quelques scolastiques veulent

qu'elle a pour objet l'être et parce qu'elle est capable, du moins lorsqu'il s'agit de la perception de l'âme qui est au principe de ses actes, d'une connaissance qui ne soit pas abstractive.

Deuxièmement, notre intelligence se distingue de celle des anges en ce qu'elle est spécifiée par l'être corporel et en dépend pour sa réalisation seconde. En effet, étant imparfaite, elle ne peut se mouvoir sans le support d'un objet tiré du sensible. Elle a besoin, pour actualiser ses potentialités, d'entrer en communion avec lui, de découvrir sa réalité profonde, de s'abandonner aux forces cachées qui le vivifient. En lui résident les lumières qui la purifient et les énergies qui la vigorisent, parce qu'en ses racines affleure la Source universelle de l'être et qu'en son mystère se divulgue leur commune origine. Il ne sied pas à l'homme de bouder la nature sous prétexte qu'elle lui impose une mesure. Le refus de ses contraintes se paye souvent par un tribut à la chimère.

Troisièmement, notre esprit a réellement le privilège de se libérer de certaines limites de la nature (1), mais pas par le fait de leur tourner le dos et de se livrer au vague instinct d'infini qui soulève toute âme. Il est en effet des notions, telles celles d'être, de vie, d'intelligence, d'unité, de bien, de vérité, de beauté..., qui ne comportent aucune limite intrinsèque et que, partant, on est autorisé à contempler avec la plus grande pureté possible. On peut donc, à leur propos, pousser le

---

voir entre les divers types d'intelligence une unité purement analogique. Il n'y a aucun doute en ce qui concerne les rapports de l'intelligence créée, d'une part, et de l'incréée de l'autre.

(1) Nous ne pouvons pas nous libérer, par exemple, de la limite des essences, s'il s'agit de les définir, ni de celles de la matière, s'il s'agit de définir des réalités matérielles. Une telle libération serait une abdication, un manque d' « héroïsme » et de souplesse.

procédé abstractif à son extrême. Encore, faut-il se rappeler qu'abstraire n'est pas séparer, mais simplement concentrer l'attention sur le point qui fait question. Ce qui est abstrait n'est pas forcément séquestré du sensible. L'abstrait ne demeure réalité vraie, authentique, qu'à la condition qu'on n'oublie pas qu'il est l'âme de ce dont on l'a abstrait, qu'à la condition qu'il soit pour l'intelligence révélateur de *ce qui est : ratione enim universali utitur sciens et ut re scita, et ut medio sciendi* (1). Et comme conséquence du devoir que nous avons de nous maintenir dans la vérité (à moins qu'on ne préfère les ascensions vertigineuses dans le vide), il s'ensuit qu'il nous est impossible de *faire abstraction parfaite* des modes limités selon lesquels ces notions en soi, illimitées, se réalisent ici-bas. En laissant de côté les modes concrets avec lesquels elles s'identifient, on n'aurait comme résidu qu'une fiction mentale. On ne pourrait pas s'élever à la connaissance de leurs modes spirituels, étant donné que c'est en vertu du rapport de ressemblance qui les unit qu'on y parvient.

Cependant, le droit de raisonner ne nous est pas refusé. D'abord, n'oublions pas qu'il nous a fallu raisonner, et rudement, pour arriver à nous rendre compte que ces notions ne comportaient aucune limite intrinsèque (2). Ceux qui ont eu, des années durant, à amener à cette constatation des esprits, pourtant déjà très évolués, en savent quelque chose. Ensuite, une fois entrevue la *possibilité* de leur réalisation pure, c'est en nous appuyant sur les réalisations réelles, encore que limitées, qui nous sont offertes dans la nature, que nous pouvons

(1) *In Boet.*, q. 5, a. 2, ad 4.

(2) *I*ª, q. 2, a. 2, *quarta via; Cont. Gent.*, L. 1, c. 13; *Arist. Met.*, 993 b et 1008 b.

conclure à l'existence réelle du possible prévu. Par exemple, pour conclure à l'existence de la Vérité pure, il faut d'abord emprunter à la nature l'idée de vérité, puis, constater que cette idée se réalise en elle selon des modes plus ou moins parfaits, ensuite, déduire du fait de l'inégalité de ses réalisations concrètes son état de *participation*, et enfin, à l'aide du principe de causalité (formelle), principe ontologique s'il en est un, conclure à son existence à l'état de source pure. De là, on a établi cette règle invariable en thomisme que c'est à la condition du support de son objet propre et toujours par référence à lui que notre intellect arrive à se former une idée des substances spirituelles (1). Si nous ne craignions une interprétation trop matérielle, nous professerions volontiers, à la manière de Péguy, que le spirituel « est lui-même charnel », en ce sens que c'est, après les avoir purgées des limitations qu'elles n'impliquent en aucune manière, que nous transposons analogiquement nos propres idées dans le monde des esprits et du divin : *Deus in hac vita... cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis* (2). Ce sont les perfections découvertes ici-bas et pénétrées à fond, du moins celles qui sont compatibles avec la notion d'Acte pur, qui nous permettent de transcender nos horizons et de saisir les traits généraux du Principe premier. Saisie bien imparfaite, mais qui nous en dit long sur les possibilités incluses dans la rationabilité (3).

---

(1) *In Boet.*, q. 1, 2, 6; « Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit ». *I^a*, q. 84, a. 7; q. 88, a. 1, 2, 3; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 41 à 46, etc.

(2) *I^a*, q. 13, a. 1.

(3) Le *per modum remotionis* implique le rejet de toute limite. Le *per*

Cela nous donne quelqu'idée des approfondissements et des métamorphoses que S. Thomas a fait subir au concept de rationabilité. Par une consécution immédiate, il se trouva à transformer celui de personne, puisque l'un emporte l'autre, puisque la personne est un sujet doué de raison.

Et au demeurant, s'il nous est interdit d'isoler la raison du sol où elle s'enfonce, il ne nous l'est pas d'en reconnaître la singulière dignité. Grâce à cette faculté qui est comme une réverbération de la Lumière incréée « en laquelle résident l'exemplaire et la conception éternels de tout ce qui existe ou peut exister » (1), chacun est mis en mesure de posséder l'Infini pour soi (2), chacun acquiert la possibilité de se mettre en rapport personnel avec le Principe et la Fin des choses (3). Ce rapport demeure sans doute imparfait, ne pouvant s'établir qu'à travers le concept d'être, qu'en vertu de sa transparence, et encore, qu'avec intermittence et précarité, mais il a tout de même la valeur d'un lien personnel.

Cette étude de la métaphysique de la personne humaine nous a permis de sonder les ultimes fondements de l'activité morale et politique. Nous avons constaté que, du fait qu'il a un intellect ou qu'il est raisonnable, l'individu humain est capable d'atteindre par ses propres actes la Fin dernière. Par conséquent, il a en soi une valeur autonome et

---

modum excellentiae invite la pensée à l'élévation. Il peut varier d'un esprit à l'autre, suivant le degré de connaturalité avec l'Être. Cela dépend, tantôt de la densité propre de l'esprit, tantôt d'une certaine pureté intellectuelle, tantôt de l'arduité et de la virulence de la recherche, tantôt de l'attitude de « vacance et de disponibilité » dans laquelle se tient l'esprit; jamais cependant il ne peut dépasser la limite qui marque la distinction des ordres naturel et surnaturel.

(1) *I*a, q. 84, a. 5; q. 88, a. 3, ad 1.
(2) *De Ver.*, q. 2, a. 2; *I*a, q. 14, a. 1.
(3) *II*a *II*ae, q. 2, a. 3.

doit être gouverné pour soi. Il faudrait citer ici trois longs chapitres de la *Somme contre les Gentils* (1). Il possède encore, impliqués dans sa nature, des titres au droit suprême de la contemplation. Nous verrons que c'est en cela même que consiste l'ultime *effet* que la société politique se doit de réaliser. Enfin, il est l'authentique représentant de Dieu sur la terre, et en conséquence, l'univers lui a été donné en partage (2).

Mais avant de pouvoir porter son intellect à sa pleine signification et à son entier rendement, avant de pouvoir atteindre *avec perfection* sa fin ultime, il lui faut passer par de nombreux intermédiaires qui le fortifieront en lui communiquant un peu de leur bonté. Au surplus, comme il n'est pas un intellect pur, son bien-être requiert un ensemble de conditions matérielles et spirituelles dont le défaut suffirait à compromettre l'exercice même de ses fonctions d'intellect. En prévision de ses besoins, la cité lui fut concédée. C'est ce que le chapitre suivant nous mettra à même de mieux comprendre.

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 111, 112, 113.
(2) *IIª IIæ*, q. 66, a. 1 ss.

CHAPITRE SEPTIÈME

ACCEPTION PHYSIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE (1)

Le politique a beaucoup moins affaire à l'homme qu'aux hommes. Il n'agit pas dans l'abstrait, mais sur le plan des réalités concrètes. Il lui incombe sans doute de se renseigner auprès de la métaphysique sur les possibilités du matériel qu'il se propose de mettre en valeur, sur les perfections convenant à chacune de ces possibilités, et en conséquence, sur le destin total des sujets qu'il assume de diriger; mais une fois obtenue cette claire vue du but à atteindre, une fois gravées dans sa mémoire et son esprit l'image et l'idée de l'homme authentique, de l'homme achevé selon le vœu des inclinations de la nature, de l'homme en tout point fidèle et conforme à lui-même, il lui reste à faire l'inventaire des effectifs dont il dispose, et en l'espèce, à se former un jugement sur les ressources réelles des individus en chair et en os qu'il désire

(1) Les définitions sont du ressort de la métaphysique, du fait qu'elles traduisent l'être des choses. Il s'ensuit que cette discipline assume de déterminer pour le compte des autres savoirs leurs principes et leur fin. Selon qu'elle s'engage dans un mode propre de conceptualiser et de définir, selon qu'elle atteint à un aspect nouveau et complet de soi, elle aboutit à un objet et à un principe propres.

former sur le modèle de l'idéal entrevu. « Tout bon artisan, dit S. Thomas, traite ses matériaux selon le mode qui leur convient : il varie ses procédés selon qu'il travaille sur la glaise ou sur le fer » (1).

On se rendra facilement compte, sans qu'il soit besoin d'insister, de la nécessité qu'il y a lorsqu'on se met en œuvre de philosopher sur l'art de gouverner les hommes, de prendre acte des conditions concrètes au sein desquelles la nature les situe. Autre est le plan des visées, des intentions et des vœux, et autre celui des réalisations lentes et difficultueuses. Autre est l'optique du métaphysicien, autre celle du physicien. Le premier se place au-dessus des fluctuations du terrestre et discourt jusqu'à ce que sa pensée soit parvenue à l'expression intégrale de la réalité; le second s'immerge dans le flot mouvant de la vie et suit l'écoulement progressif des choses. L'un voit ce qui est et, — pour autant qu'il est déjà contenu en germe dans ce qui est, — ce qui sera; tandis que l'autre, s'attachant au mouvement, et au devenir, considère les facteurs, obscurs mais déterminants, sous l'action desquels ce qui est est devenu, et ce qui sera deviendra. L'un suspendant sa contemplation aux essences, dont la valeur de représentation est éternelle et les susceptibilités de réalisation infinies, se situe au delà du temps et participe à l'immobilité des substances spirituelles, l'autre fixant son regard sur ce qui s'engendre, vit et croît, participe au lourd dynamisme et aux douloureuses aventures des réalités matérielles (2).

Il est donc par trop apparent que s'il est une modalité de la perception qui ait des affinités

(1) *Comm. Eth.*, n. 32.

(2) « Similiter se habet ratio ad intellectum, sicut tempus ad aeternitatem et circulus ad centrum ».

étroites et multiples avec celle du sociologue, c'est bien celle du philosophe de la nature. Les deux se cantonnant dans l'individuel et le contingent, celui-ci fournit à celui-là une base immédiatement appropriée à ses investigations. Et alors, s'il en est ainsi, si le physicien prépare le terrain à la philosophie morale et politique, ce ne sera pas peine perdue de nous attarder quelques instants à la description de l'aspect physique de la personne.

I

C'EST PAR « NATURE PREMIÈRE » QUE LA PERSONNE HUMAINE EST IMPARFAITE

Tout ce qui ressortit au domaine de la nature est voué à prendre son parti de la matière. En étant affecté comme d'un caractère originel, il ne peut se dérober à son étreinte. Il y est assujetti par nécessité incoercible. Bon gré mal gré, il aura à s'ébattre au sein de son obscurité et sentira ses élans sans cesse retenus, sinon brisés, par l'inertie de son poids (1).

Nous avons déjà signalé ces conditions de servitude, mais nous désirons y revenir afin de mieux scruter le contenu de ces relations obscures qui enchaînent l'esprit à la matière et l'âme au corps.

Tout d'abord, notons soigneusement que ce n'est pas par une contingence inéluctable ni par une nécessité de fait quelconque que les êtres de l'univers sensible sont lestés de matière, mais bien par *nature*, par nécessité de droit, par loi d'essence ou de structure. La masse qui les accable n'a pas simplement raison de gangue ou de revête-

(1) « Quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt ». *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 1, n. 2. « Quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem ». *Ib.*, n. 3.

ment, mais entre dans leur texture, est intérieure à leur essence. Elle se fusionne littéralement avec l'apport spirituel qui la qualifie et l'organise. Ni l'un ni l'autre des deux éléments n'a proprement l'être, mais de leur alliage résulte un principe nouveau d'opération appellé nature. Force immanente, source mystérieuse d'énergies rédemptrices et conquérantes, amorcée par je ne sais quelle vertu magique dans le secret de tout ce qui ici-bas convoite l'existence !

S. Thomas qui a consacré la majeure partie de son commentaire du second livre des *Physiques* et du septième des *Métaphysiques* à l'exposé détaillé et critique des divers aspects de cette doctrine, la possédait cependant déjà entièrement, ainsi que l'atteste son opuscule *De principiis naturae*, dès le début de sa carrière d'enseignement. Le texte d'Aristote lui fournit l'occasion d'un examen définitif; et désormais, il s'y refèrera comme à une donnée première. La matière est principe *per se*, à savoir nécessaire, de la nature; elle est « *pars speciei* », partie intrinsèque de la formule dont résultent les espèces.

Si nous passons à la considération des relations de la chair et de l'esprit, nous voyons qu'il suffit d'apporter une légère correction de ces principes pour qu'ils soient rendus rigoureusement applicables à l'union de l'âme et du corps.

Nous n'étonnerons certainement pas en émettant que le cas de l'homme dans l'univers, sous certains rapports, est tout à fait singulier. Tout en étant pour une large part soumis aux lois cosmiques, il les dépasse infiniment en raison de sa spécificité. Ainsi, ce n'est pas chez lui le composé, le tout-homme, qui bénéficie en premier lieu du don de l'être, mais son âme, avec cependant mandat d'y

faire participer son coassocié, le corps (1). Cette prérogative lui permet d'échapper à la corruption qui atteint toute forme immergée dans la matière. En vertu de la distinction de l'être et de l'essence, en vertu également de l'éminente perfection de l'âme, advient ce phénomène insolite qu'une partie essentielle de l'individu subsiste en soi. Cependant, ce n'est pas l'homme qui survit, mais seulement la meilleure partie de lui-même. C'est du moins ce qu'enseigne la raison, secondée en cela par la foi chrétienne. L'âme séparée porte à son flanc une blessure qui ne guérira que par la réunion au corps.

D'autres philosophies peuvent s'accommoder assez mal de ce fait, mais dans le système aristotélico-thomiste, il n'est que le corollaire de données précises sur les relations de l'âme et du corps. S. Thomas, en particulier, établit à plusieurs reprises *ex professo* que la matière corporelle, dégagée de ses notes individuantes, est partie essentielle de la nature humaine. L'homme n'est pas un esprit tenu captif dans une enveloppe terrestre et dont il se délivrerait comme le papillon de sa chrysalide, mais il est une âme qui a besoin de s'unir à un corps pour acquérir son intégrité essentielle. « Appartient à la nature de l'espèce, affirme-t-il, tout ce qui est signifié par la définition. Or, la définition des choses de la nature ne signifie pas seulement la forme mais *la forme et la matière*. D'où l'on voit que la matière est partie de l'espèce — *pars speciei*, — dans les choses naturelles, non pas, il est vrai, la matière singulière qui est principe d'individuation, mais la matière commune. De

(1) « Anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex quo et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis quae non sunt subsistentes ». *I^a*, q. 76, a. 1, ad 5; *Cont. Gent.*, L. 4, c. 81.

même en effet que la notion de *cet* homme implique *cette* âme, *cette* chair et *ces* os, ainsi celle de l'homme implique l'âme, la chair et les os. Il faut en vérité, que la substance de l'espèce comprenne tout ce qui est inclus communément dans celle de tous les individus qui sont contenus sous elle : *oportet enim de substantia speciei esse quidquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum* (1). Et dans le *De principiis naturae*, il pousse la hardiesse jusqu'à maintenir que le corps est la matière de l'âme comme celle-ci est forme du corps (2).

Et nous voilà acculé à une conclusion : ce n'est pas en raison d'une infortune ou d'une déchéance, ni même en raison de l'individuation que la personne humaine est intégrée à l'ordre de la nature et du temporel, mais plutôt en raison de son *essence*. L'individuation permet la multiplication des essences et leur confère l'incommunicabilité; elle les situe dans un temps et un espace; elle les associe au dynamisme du cosmos et les intronise dans le cycle de l'histoire, mais elle est impuissante à changer quoique ce soit à leur perfection ou à leur imperfection. Si la personne humaine était par essence totalement achevée, sa multiplication numérique ne modifierait rien de son statut ontologique, si ce

(1) *I*a, q. 75, a. 4; « Anima est pars humanae naturae ». *Sent.*, L. 3, d. 5, q. 3, a. 2; d. 22, q. 1, a. 1 et 2; « Humanitas aliquid significat compositum ex materia et forma ». *Cont. Gent.*, L. 4, c. 81; « Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicujus naturae, sed sit pars suae naturae ». *De Pot.*, q. 3, a. 10; *De An.*, q. unic., a. 1. « Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut sicilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini ». *Ib.*, ad 7; a. 3, a. 14, ad 2 et 10, etc.

(2) « Corpus est materia animae, anima vero forma corporis ». « Oportet quod in definitione ejus ponatur materia ». *Comm. De An.*, n. 213; « Forma per se unitur materiae ». *Ib.*, 234; *Met.*, 1755-1767.

n'est qu'elle contribuerait à diffuser davantage le rayonnement de sa bonté.

Malheureusement, l'achèvement n'est pas le fait de la personne humaine. La matière s'infiltre dans le tissu de son essence. Et S. Augustin n'a pas été le seul à gémir sur les méfaits de cet élément obscur. Tous les grands philosophes à partir de Platon, en passant par Aristote, Plotin et S. Thomas, ont été unanimes à en dénoncer les effets de dévalorisation et d'appauvrissement. Plus un être cède à son empire, pensent-ils, plus il se dégrade. Et donc il conviendrait de ne pas exalter outre mesure la perfection de la personne humaine.

Plusieurs auteurs contemporains, qui se réclament à l'occasion de S. Thomas, ont cependant interprété différemment ce rôle de la matière dans la constitution de l'homme. Au sentiment des uns, encore qu'ils prétendent tenir pour l'union substantielle, elle compte presque pour rien. L'apparition de l'âme dans le corps fait figure d'aventure, de migration temporaire. Ce séjour, cet *état* comme on dit, peut lui causer du mal et des ennuis, peut la livrer en proie aux tourments et à la nostalgie, mais ne l'empêche pas d'appartenir d'emblée au monde des esprits. Elle n'entre pas vraiment dans le temps, si ce n'est par manière de dire, en raison de son habitacle. Elle est *sans individuation* et incapable d'égoïsme. Émanée directement du sein de la liberté divine, portant sur son visage comme une promulgation de la gloire de son Auteur, elle s'établit dans un corps dont elle effectue le moulage par l'en dedans, auquel elle communique l'être, la vie, le mouvement, mais sur lequel elle a un empire tel qu'elle en demeure, au moins intrinsèquement, indépendante, libre. De plus, confondant la partie avec le tout, et en l'espèce l'âme avec la personne

humaine, on affirme avec une sécurité imperturbable que cette dernière n'est pas intégrée dans le temps, mais qu'elle l'excède infiniment, qu'elle est, ainsi que l'indiquent ses origines, un ressortissant du royaume des intelligences pures.

Il est incontestable que l'âme fait la transition des deux ordres et que S. Thomas, selon les points de vue qui l'intéressent, la range tantôt parmi les esprits, tantôt au sommet des réalités de la nature (1). Nous l'avons déjà noté dans le chapitre précédent : le fait qu'elle est capable, au moyen de l'abstraction, de s'affranchir imparfaitement des modalités et des limites de son objet propre et de saisir à travers lui, à l'aide des principes de la causalité et de l'analogie, la notion proportionnelle d'être, est l'indice qu'elle appartient au *genre* ou tout au moins à l'ordre des esprits. L'action étant l'expansion et la manifestation de ce que l'on est, comment pourrait-elle parvenir à se former une certaine idée de leur objet propre, si elle ne participait en quelque manière à leur perfection ontologique (2).

---

(1) « Terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separatae, sed tamen esse habent in materia. Et hujusmodi formae sunt animae rationales... Unde sequitur quod anima, quae est forma humana, sit forma in materia. Unde usque ad animam rationalem se extendit consideratio naturalis, quae est de formis.

Sed quomodo se habeant formae totaliter a materia separatae (les substances spirituelles), et quid sint, vel etiam quomodo se habeat haec forma, idest anima rationalis, secundum quod est separabilis... hoc determinare pertinet ad philosophum primum ». *Comm. Phys.*, L. 2, lec. 4, n. 10; L. 1, lec. 1, n. 4; « Consideratio de anima pertinet ad naturalem... Physici est considerare de anima... ». *Comm. De An.*, n. 23 ss.; « Ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana... ». I^a, q. 76, a. 1, ad 1; « Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo; manifestum est quod ipsa est in confino corporalium et separatarum substantiarum constituta ». *De An.*, q. 1, a. 1; a. 7, etc.

(2) I^a, q. 75, a. 7; « Manifestum est enim, quod si formae quae sunt principia operationum differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differe... Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatibus abstractae; et ita non sunt ejusdem rationis cum

En outre, étant simple et spirituelle, elle peut parfaitement subsister, encore que comme une essence incomplète. Autant de prérogatives qui l'élèvent au delà des frontières du sensible.

Cependant, il est clair que, considérée sous d'autres rapports, elle se tient en deçà de la ligne qui circonscrit le règne de la matière. Elle est principe intrinsèque d'une nature, son élément principal, celui qui la façonne, qui lui donne un visage et lui assure la durée; et comment pourrait-on imaginer qu'une partie essentielle puisse résider en dehors du composé à la réalisation duquel elle concourt? Non! l'âme fait partie de l'homme dont les pieds pataugent dans la boue. La matière qu'elle pétrit est, à vrai dire, douée d'une extrême plasticité mais ne se départit pas de ses propriétés naturelles. On ne saurait, sans frôler l'erreur, l'assimiler à un élément neutre. Au moment précis où s'accomplit dans le silence du mystère la formation d'une personne nouvelle, elle joue son jeu; intervenant comme un facteur de résistance, comme une force d'inertie et de réaction. Cédant à sa tendance naturelle, elle s'oppose à la forme, toujours encline à se communiquer. C'est à peine s'ils exagéraient, lorsque les Anciens imaginaient un conflit. Elle la conditionne et impose une limite à son efficace en l'empêchant d'être participée selon la totalité de son essence et de sa vertu. Elle exerce donc une influence, une *causalité* véritable sur le composé, étant, pour une part, justiciable de sa constitution.

Au surplus, la matière qui concourt à la génération

---

speciebus intelligilibus quibus angeli intelligunt... ». *De An.*, q. 1, a. 7, ad 1. Faut-il ajouter : « nec proprie anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quam angelus, qui corpori non unitur ». *I*a, q. 75, a. 7, ad 1.

de l'individu humain n'est pas à l'état pur. Porteuse de toutes les virtualités secrètes de la nature ainsi que des énergies individualisées, — fortes ou molles, intactes ou tarées, — des parents, elle possède toujours un mode unique de causer, un concours de forces particularisées donnant forcément naissance, par suite des empreintes laissées, à un effet profondément caractérisé. De là s'origine le mystère de l'originalité et de l'inégalité des âmes (1). De là aussi l'explication des dispositions ataviques et des perturbations pathologiques. Autant de phénomènes qui ne nous intéresseraient pas, s'il n'étaient particulièrement propres à mettre en évidence l'unité substantielle de la personne humaine, l'imprégnation de l'âme dans la matière du corps.

Nous voilà poussé bien loin de l'idéologie évanescente qui voudrait camper la personne humaine dans la région éthérée des esprits.

Une seconde catégorie d'interprètes de la pensée de S. Thomas veut bien reconnaître, comme celle du reste dont nous venons de retracer l'exégèse, que l'âme est substantiellement soudée au corps. Mais, cette fois, ce n'est plus le corps qui cède en faveur de l'âme, c'est celle-ci qui se voit troublée dans son économie par le voisinage de celui-là. A les entendre, on croirait que sans cet accouplement, l'âme eut été libre et parfaite. L'union a engendré tant de calamités et de lacunes qu'on la croirait contre nature (2). Et en conséquence d'une telle

(1) « Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorum sortitur animam ». *I^a*, q. 85, a. 7; « Hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur : quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum ». *De An.*, q. unic., a. 7, ad 7; « Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere, quia in institutione naturae, non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur... ». *Ib.*, a. 8.

(2) Il va sans dire que l'on évite l'écueil platonicien.

manière de voir, on conclut que la personne humaine, qui vaut surtout par l'âme, est en son fond d'une très haute perfection et que son état présent d'humiliation ne saurait être que transitoire.

A S. Thomas, il semble aller de soi que si Dieu eût voulu faire un pur esprit, il n'eût pas créé un homme ni même une âme. Il était si simple d'ajouter quelques unités aux myriades angéliques! Qui l'eût empêché même de leur adjoindre un chœur entier? Et comme question de fait, ce n'est ni par fantaisie ni par fatalité que l'âme humaine est créée dans une matière organique, mais par nécessité. Et cet état de chose, bien loin de lui être préjudiciable, lui est considérablement avantageux (1). En effet, la nature l'a placée dans de telles conditions de dénûment et dans une telle pénurie de ressources qu'elle serait vouée, sans le ministère du corps, à une existence vague et obscure, un peu analogue à celle qu'Homère prêtait aux mânes des Grecs (2). « L'âme humaine est la dernière dans l'ordre des substances intellectuelles et ne possède qu'à un très faible degré la capacité d'intelliger » remarque-t-il (3). « Occupant l'échelon tout à fait inférieur de l'échelle des esprits, elle ne participe à la lumière et à la nature intellectuelles que d'une manière tout-à-fait réduite et chétive, *infimo et debilissimo modo* » (4). « Sa condition dans l'univers immatériel est assimilable à celle de la matière première dans celui de la nature » (5). Ce qui revient à dire que,

---

(1) *I*a, q. 94, a. 4; q. 89, a. 1.

(2) « Non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi ». *I*a, q. 89, a. 1; « Imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione ». *De An.*, q. un., a. 15.

(3) *Met.*, n. 285; *I*a, q. 75, a. 7, ad 3; q. 76, a. 5; q. 77, a. 2; q. 79, a. 2; q. 89, a. 1.

(4) *De An.*, q. un., a. 15.

(5) « Sicut materia prima in genere rerum sensibilium ». *Ib.*, a. 7.

sans être une pure privation, elle est dans un état de réceptivité et de passivité complète (1).

Alors, ce serait pour remédier à ses déficiences natives que son Auteur l'aurait voulue unie à un corps; ce serait pour lui permettre de se procurer l'épanouissement intégral de sa nature et le libre exercice de ses activités spirituelles. Autrement dit, elle aurait besoin du corps, sans quoi serait compromis son achèvement premier et second.

On n'insistera jamais trop sur le fait que l'âme, à l'encontre des autres formes de la nature, accueille l'être en soi. Elle le reçoit, toutefois, avec une plénitude qui en quelque sorte la déborde. Nous voulons suggérer par là que si elle le reçoit en soi et surtout pour soi, ce n'est pas égoïstement. La perfection qu'elle possède avec excès tend à se répandre. Par destination et penchant naturels, elle cherche à se communiquer au corps en vue de constituer une nature d'une espèce unique et qui apparaît, dans l'univers, comme une nouvelle révélation de la bonté divine. *Haec autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent* (2). Quand Dieu, par un acte magnifique de libéralité, fait scintiller la lumière de l'être dans le cristal d'une âme, quand il porte sur elle son regard créateur, ce n'est pas pour réaliser une nature angélique, mais pour évoquer à l'existence ce type original de beauté qu'est la nature humaine. Ni ange ni bête, mais cosmos à échelle réduite, couronnement et subli-

---

« Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium, unde possibilis nominatur ». I^a, q. 87, a. 1.

(1) « Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa*, in qua nihil est scriptum ». I^a, q. 79, a. 1.

(2) I^a, q. 89, a. 1.

mation des forces qui fermentent au sein de la matière, capacité d'aventures spirituelles aussi généreuses et aussi hardies que celle que courent les esprits.

Et donc, il convient de le faire avec mesure, lorsqu'on loue les perfections de la personne humaine. Elle est sans doute infiniment au-dessus des réalités de la nature, mais aussi bien inférieure aux anges. Elle résulte essentiellement d'un corps tiré en définitive de la matière inorganique et d'une âme qui est ce qu'il y a de plus malingre en fait d'esprit.

Les anciens philosophes avaient l'habitude de gémir à propos du sort fait à l'homme, mais nous ne croyons pas que leurs jérémiades se rapportaient surtout aux conditions ontologiques qui lui sont imposées par sa nature physique. Un homme, il est vrai, n'est pas un archange; il est ce qu'il faut qu'il soit pour être un homme. Et en vertu de l'invariabilité des essences, — qui, comme les nombres, ne souffrent pas de plus ou de moins, — dès qu'il est, il est parfaitement ce qu'il doit être. Aussi, pensons-nous que c'est surtout la pénurie des ressources dont il dispose en vue de l'acquisition de sa *perfection seconde* qui les affligeait. Il est vrai que des connexions intérieures relient entre elles ces deux perfections, — l'indigence des moyens étant une conséquence de l'imperfection de l'être premier et découlant directement du fait que la nature a été touchée par la matière, — mais n'eût-ce été la situation pitoyable engendrée par la seconde, on eut aisément fermé les yeux sur les déficiences de la première.

II

C'EST SURTOUT PAR RAPPORT A « SA NATURE SECONDE » QUE LA PERSONNE S'AVÈRE IMPARFAITE

Cette distinction et cette solidarité à la fois entre perfection première et perfection seconde nous introduisent en plein dans le cœur de notre sujet, en même temps qu'elles marquent les rapports entre ce qui précède et ce qui va suivre : *prima autem perfectio est causa secundae* (1). Prises sur la réalité vivante, elles intéressent au premier chef le moraliste et le sociologue.

Le métaphysicien, lui, qui considère la mesure et le contenu des réalités abstraites, ainsi que leur ordre, pourrait à la rigueur s'en tenir à la ligne qui fait le départ soit entre l'essentiel et l'accidentel soit entre le nécessaire et l'accessoire. Les étapes à franchir par le vivant pour arriver à terme n'entrent pas dans l'objet de ses considérations. Il en va déjà autrement du philosophe de la nature. Ayant

(1) « Duplex est rei perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio, secundum quod res in sua substantia est perfecta; quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa; quia forma est principium operationis ». *I^a*, q. 73, a. 1; « Prima perfectio se habet per modum formae. Secunda autem per modum operationis ». *Comm. Eth.*, n. 12 et 119; *I^a*, q. 5, a. 1, ad 1; *III^a*, q. 29, a. 2.

à s'enquérir sur les lois du devenir et de l'évolution des choses sensibles, poussant même sa recherche jusqu'aux causes propres de leur mobilité foncière, il lui faut distinguer entre mutation et changement : distinction qui correspond à peu près à la nôtre, puisque la première se rapporte à l'être premier, tandis que le changement est condition du développement à acquérir (1). Aucun cependant n'est aussi directement concerné par cette distinction que le moraliste et le politique. Recevant les hommes de la nature à l'état premier et ayant pour unique objet de les promouvoir à la plénitude de leur perfection seconde, ils doivent être parfaitement au fait de la situation créée aux individus par leur naissance, s'ils veulent être à même de discerner les moyens propres à les conduire à leur accomplissement. Il leur incombe de prendre connaissance des instruments dont la nature a déjà nanti les individus, de la condition et du mode d'usage de ces instruments, puisque le résultat de leur gouverne doit être d'en assurer le bon rendement. Et c'est en ce sens que le philosophe de la nature fournit au moraliste la base sur laquelle doivent reposer ses directives. Or, la nature, dans le cas de l'homme, fait un être imparfait. Ce qui veut dire que l'individu qui naît est à l'état de privation totale vis-à-vis de sa perfection seconde. Ce qui veut dire également que les *personnes humaines* qui tombent sous la juridiction de l'État sont des sujets imparfaits. Au risque de devenir fastidieux, nous prenons la liberté de redire que les individus que gouverne l'État ne sont pas des idées archétypes, mais ceux qu'engendrent les humains. En prenant bien con-

(1) « Mutatio quae est ex non subjecto in subjectum... motus est de subjecto in subjectum ». *Comm. Phys.*, L. 5, lec. 2, passim.

science de ce fait, on sera dispensé de se voiler la face lorsque S. Thomas affirmera avec imperturbabilité que l'homme est un « imparfait ».

On avait, lorsqu'il s'agissait de la perfection première de la personne humaine, la faculté d'invoquer la haute perfection de l'âme, les richesses de la partie étant portées à l'actif du tout. Nous avons confirmé cette manière de voir, faisant cependant à l'occasion les restrictions qui s'imposaient. Lorsqu'il s'agit de la perfection seconde cependant, — la seule dont il soit question dans les savoirs pratiques, — on n'a plus même cette alternative. N'est-ce pas en raison de son incapacité radicale en regard de sa *perfection seconde* que l'âme se trouve dans la nécessité de s'adjoindre un corps ? N'est-ce pas là une sorte de dogme de la philosophie traditionnelle ? Le corps est pour l'âme : lui donnant accès sur le monde sensible, il lui sert d'instrument à la conquête de sa perfection. « Il convient à l'âme humaine, dit S. Thomas, d'être unie à un corps, parce qu'elle est imparfaite et se trouve à l'état de puissance dans le genre des substances spirituelles, ne possédant pas par nature la plénitude de la science, mais ayant à l'acquérir des choses sensibles par le ministère des sens » (1). « Puisque, dit-il encore, la matière est pour la forme, et non pas vice-versa, il faut chercher du côté de l'âme la raison pour laquelle le corps auquel elle est unie doit avoir telles dispositions. C'est pourquoi il est dit au second livre du *De Anima* que l'âme n'est pas seulement la forme et le moteur du corps, mais qu'elle en est même la fin. Or il ressort des questions que nous venons de discuter qu'il est naturel à l'âme humaine d'être unie à un corps,

(1) *I*a, q. 51, a. 1; q. 55, a. 2; q. 56, a. 1.

puisque du fait qu'elle est ce qu'il y a de dernier dans l'ordre des substances spirituelles, — un peu comme la matière première est ce qu'il y a de plus grossier dans l'ordre des substances sensibles, — la nature ne lui a pas infusé les représentations mentales qui lui permettraient de s'adonner spontanément à son activité propre qui est d'intelliger, — comme c'est le cas des substances intellectuelles, — mais elle l'a abandonnée en puissance à elles, ainsi qu'une table rase sur laquelle rien n'est écrit... De là vient qu'elle est dans la nécessité de recevoir ses idées des choses extérieures par l'intermédiaire des puissances sensibles, lesquelles ne peuvent avoir d'opération propre sans le support d'organes corporels. D'où l'on voit que c'est par nécessité que l'âme humaine est unie à un corps » (1). Ailleurs, il conclura : « Puisque l'activité du sens exige un organe corporel, il convient donc à l'âme, de par la condition même de sa nature, d'être unie à un corps et de n'être qu'une partie de l'espèce humaine, ne réalisant pas par soi une espèce complète » (2).

Inutile de multiplier les textes : la personne humaine, pour autant qu'il s'agit de *perfection seconde*, est de par nature un être imparfait. L'élément principal dont elle résulte, l'âme, est à l'état de privation totale vis-à-vis de ce qui est propre à la parfaire, et son élément secondaire, le corps, ne fait que mettre des organes à sa disposition.

On nous permettra, avant d'en venir à d'autres précisions, de faire observer que c'est se faire une bien piètre idée de la collaboration du corps à la vie du tout, que de le représenter comme un simple

(1) *De An.*, q. unic., a. 8.
(2) *Ib.*, a. 7, in fine.

intermédiaire, comme une sorte de fenêtre ouverte sur le monde sensible. Son influence est autrement plus profonde, tellement plus profonde que toute l'économie de l'activité psychique de l'individu humain en est essentiellement changée. Elle devient d'une autre espèce, pour ne pas dire davantage, par rapport à celle de l'ange (1). En effet, comme d'une part, c'est le tout qui agit par l'entremise de la nature, *hic homo intelligit*, et comme d'autre part il doit y avoir harmonie préétablie entre l'objet propre d'une nature et sa constitution, il s'ensuit que tout le dynamisme sensible et spirituel de l'homme reçoit sa *spécification* du monde matériel (2). Cet énoncé paraîtra sans doute un peu sommaire à quiconque se représente que la pensée humaine s'ouvre immédiatement sur des notions universelles, supraspaciales, *intemporelles*, nécessaires, *aliquid quasi unum de multis et ex multis* (3), et qu'elle n'atteint le sensible que médiatement, que parce que celles-ci y renvoient. Mais, qu'on retourne la question et qu'on se demande si ce ne serait pas parce qu'elles sont, en dépit de leur condition spirituelle, encore adhérentes au sensible, que ces notions y renvoient ? Les percevoir comme des entités absolues, alors qu'elles ne sont que principes, *rationes*, que similitudes des choses extérieures, serait bien mal les connaître. C'est ce que S. Thomas a très bien aperçu. Nos idées se différencient spécifi-

(1) « Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatibus abstractae; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt ». *De An.*, q. unic., a. 7, ad 1. Certains commentateurs de grande autorité soutiennent que l'âme, tout en étant dans le même genre que les anges au point de vue de la subsistance, n'en serait plus qu'un analogue du point de vue de la connaissance.

(2) S. Thomas n'a jamais marqué cette distinction avec plus de minutie que lorsqu'il compare les divers savoirs du Christ. *III*ª, q. 9-12.

(3) *De An.*, q. un., a. 4; *In Boet.*, q. 5, a. 2, ad 4.

quement de celles des anges précisément parce qu'elles sont faites *sur la mesure* du sensible, parce qu'elles sont commandées dans leur structure intime par les représentations charnelles d'où elles proviennent et auxquelles elles conservent une proportion intrinsèque : *secundum proportionem phantasmatum* (1). Par conséquent, l'influence du corps sur notre comportement mental n'est pas quelconque, mais vraiment instrumentale. Les choses ne s'engagent pas dans les sens comme dans des canaux libres; elles ont au contraire à s'insinuer à travers un organisme résultat d'un processus nerveux très compliqué et qui, ayant sa qualité, sa modalité particulière, sa constitution propre, les filtre, les conditionne, exerce sur elles une certaine causalité : *illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa, est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum* (2). Une causalité instrumentale ne saurait exister sans que soit produite une certaine modification de l'influx causal avec répercussion sur l'effet (3).

Tout cela peut paraître, à prime abord, assez étranger à notre propos; on en verra cependant l'utilité si l'on veut bien considérer que l'idée que l'on se fait de la politique dépend de celle qu'on s'est d'abord formée de la vie, et que celle-ci, il va sans dire, est consécutive à la conception que l'on

---

(1) *III*^{a}, q. 9, a. 4, ad 3; « Necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata ». *I*^{a}, q. 84, a. 7.

(2) *I*^{a}, q. 85, a. 7.

(3) « Phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum fit virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur ». *I*^{a}, q. 85, a. 1, ad 4. Cette forme de causalité des sens est déterminée avec une très grande précision dans *De Ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; q. 18, a. 8, ad 3.

a de l'homme. Comment peut-on comprendre la dépendance de la personne humaine par rapport aux institutions politiques et sociales, si, au lieu de commencer par l'examen méticuleux des conditions d'indigence dans laquelle la nature l'abandonne, l'on prend comme postulat *a priori* qu'elle possède déjà en suffisance les moyens de s'élever aux altitudes entrevues dans le chapitre précédent ? Si elle est capable, en vertu de ses seules ressources natives, d'atteindre sa fin, pourquoi l'enlacer dans tout un réseau de relations sociales ?

L'âme, disions-nous, s'unit au corps afin de pouvoir exercer ses fonctions d'intellect. Et cette union, encore qu'elle n'ait pour effet immédiat de la faire sortir de son état de privation totale, comporte cependant de précieux avantages. Donnant suite à une extrême complexité de nature, elle met par le fait même à la disposition de la personne humaine un nombre et une variété de facultés dont elle se trouve seule dans toute la création à bénéficier (1). S. Thomas voit encore en cela une conséquence de son imperfection : « L'homme, dit-il, étant capable de la béatitude, peut poursuivre un bien universel et parfait. Or, il est, de par sa nature, au dernier degré des êtres qui partagent avec lui ce destin. Par conséquent son âme a besoin d'un très grand nombre et d'une très grande diversité de démarches et de puissances » (2).

Il est assez difficile de déterminer s'il s'agit en l'espèce de la béatitude naturelle ou surnaturelle, mais l'argument est à double emploi. Un être aussi

(1) « Anima rationalis, quanto nobilior et perfectior est, tanto exigit majorem diversitatem organorum ». *Comm. De An.*, n. 208. « Anima humana abundat diversitate potentiarum, ...quia est in confino spiritualium et corporalium creaturarum : et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum ». I^a, q. 77, a. 2.

(2) I^a, q. 77, a. 1.

imparfait que l'homme n'arrivera à partager le sort des esprits que s'il a à son service une multitude ordonnée de facultés.

Malgré les suppléances apportées par le corps, la personne humaine ne demeure pas moins un être incomplet, car cet ensemble de facultés dont elle jouit est affecté d'une passivité totale et soumis à un processus long, difficile, souvent inefficace. Nos facultés, et en particulier nos facultés spirituelles, sont des potentiels en quelque sorte infinis, *quodammodo omnia*. D'une réceptivité illimitée, — subjectivement du moins, — elles sont susceptibles d'une affluence indéfinie de représentations et de symboles. Nous partageons en cela le privilège des anges, avec cette différence qu'eux possèdent dès le premier instant, dans le miroir de leur nature spirituelle, un condensé lumineux de l'univers, tandis que nous, par suite de ce que notre âme est empêtrée dans la matière et obscurcie par elle, nous nous trouvons totalement dans le brouillard. C'est l'indétermination absolue, l'absence de toute trace d'idée, de sentiment et d'habitude. État d'indifférence qui serait bien lamentable, s'il n'était la condition obligée de l'illimitation de nos possibilités!

Pour nous faire sortir de cette passivité, la nature compte sur le choc de l'univers sensible. Elle nous plonge au sein d'un vaste système d'actions et de réactions physiques qui impressionne nos sens et leur donne l'ébranlement initial. Cette constatation est vieille comme la philosophie. Sans le concours des forces cosmiques, sans les impulsions imprimées par le mouvement mécanique et sensible, pas de comportements psychiques et pas de démarches intellectuelles. Pour que soit rompu l'état d'immobilité primitif, pour que s'établisse un

courant d'échanges fécondateurs entre notre organisme et le milieu extérieur, il faut au moins posséder l'organe sensoriel du toucher et la passibilité qu'il procure.

Les politiciens de nos jours, imbus plus ou moins de biomécanique, parlent volontiers de la plante humaine. L'expression ne serait pas si mal à propos, si on ne lui prêtait qu'une valeur de métaphore. Toute la science et toute la vie spirituelle de l'homme sont, dans une grande mesure, conditionnées par les influences cosmiques (1). Elles s'y rattachent même comme à leur fondement obligé, — les principes tout à fait premiers d'ordre spéculatif et pratique provenant, quant à leur contenu, du donné de la sensation. La raison à son premier éveil scrute l'apport des sens internes et y trouve son bien. La loi des affinités, si souveraine dans le reste de l'univers sensible, affirme là même, bien que selon un mode tout à fait spirituel, son irrésistible empire. Certaines données, celles d'être et de bien entre autres, sont en telle connaturalité avec le fond de la raison, que celle-ci s'en saisit d'une prise qui a la spontanéité et l'obstination de l'instinct. La volonté, qui dormait, elle aussi, dans l'inconscience, tant que le bien n'avait pas été rendu immanent à l'âme, subit son aimentation fécondatrice et s'apprête à le conquérir. Le bien rationnel possède la vertu de la tirer hors d'elle-même, de polariser toutes ses énergies.

A moins qu'on préfère renoncer à toute notion de valeur et opter pour le relativisme absolu, on

(1) Même le plus spiritualisé des savoirs, la métaphysique, a son point de départ dans l'observation et ne se développe que par un retour constant au réel. La déduction n'est pas possible si les termes dont elle cherche les rapports ne sont pas fournis par l'induction, au moins sous sa forme dialectique.

voudra bien considérer que ces notions primitives captées par la raison, alors qu'elle n'est encore qu'instinct de nature, lui serviront par la suite de point de repère infaillible dans la direction de ses propres démarches ainsi que dans celle de la vie morale; que d'elles elle détachera, toujours par propulsion de nature, ce que les Romains appelaient les principes du droit commun et la semence des vertus; que parmi ces principes, et au tout premier rang, est contenu, ainsi que nous le verrons plus loin, celui de la sociabilité...; qu'on veuille bien considérer tous ces faits, et l'on verra qu'il est impossible d'invoquer, ainsi qu'il arrive fréquemment, le privilège de la liberté pour dégager la personne de l'étreinte sociale. La volonté, en sa substance même, est une avidité du bien rationnel. Sa nature l'incline à suivre résolument la raison. Contre les évidences primordiales et les injonctions impérieuses de cette faculté, elle demeure libre, si l'on entend parler métaphysiquement, mais certainement pas si l'on parle en moraliste. Ayant en effet à se mouvoir dans le particulier et le contingent, elle a toujours la faculté de faire divergence et de se dérober, mais alors même qu'elle se dérobe, elle a conscience de demeurer sous la contrainte de l'obligation morale. C'est le cas de dire que pouvoir et devoir sont bien loin de se confondre. Ça a toujours été la tendance du libéralisme et de ceux qui veulent trouver dans le libre arbitre un premier principe, de le traiter, certainement à leur insu, avec des vues de métaphysiciens, et d'ignorer que depuis toujours ce fut l'unique raison d'être du savoir pratique et de l'effort moral que de lui imposer une règle, que de chercher à en délimiter et à en produire l'*usage vrai*. Si l'ordre rationnel n'avait pas priorité sur le vouloir libre, à quoi pourrait

alors servir la politique ? Si c'était l'arbitraire qui faisait loi, à quoi bon spéculer ? Ne vaudrait-il pas mieux proclamer le dynamisme agnostique et mobiliser à son service la force ? Il est très curieux de constater que ceux qui combattent le totalitarisme avec de tels arguments ne se rendent pas compte qu'ils lui font précisément la partie belle. Si en effet ce n'était pas au nom de la raison, mais à celui seulement de la liberté qu'il était condamnable, il faudrait, pour être logique, admettre que dans les cas où c'est la liberté qui le prouve, il devient excellent. Pourquoi un État totalitaire, librement consenti par la majorité de ses membres, ne serait-il pas un État vrai, juste, idéal ? Pourquoi la statolatrie ne pourrait-elle pas être considérée comme une mystique qui en vaut une autre ?

Non ! La personne humaine n'est pas un être parfait. Elle est dans l'obligation de mendier à la nature le contenu des règles de son activité morale et de se laisser guider par elles comme par un « pédagogue » dans la poursuite de sa perfection seconde. Encore, si ces règles étaient tracées en formules distinctes et complètes, la faiblesse humaine serait relative et ses difficultés aisément surmontables. Mais la nature a voulu, remarque S. Thomas, que les débuts de notre vie mentale s'accomplissent dans l'obscurité et la confusion, dans le vague et le général (1). En plus, nous ne

(1) « Intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia... Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quae continentur in illo, est cognos-

connaissons spontanément qu'un petit noyau de notions conceptuelles et de principes. Nos intuitions n'en sont pas au pied de la lettre. Le regard direct de notre intellect se heurte toujours à l'écran de l'idée, dont les propriétés sont nettement distinctes de celles du concret, de l'existant. Étant unis à un corps, nous sommes astreints au procédé abstractif. On imagine facilement ce qu'une telle condition engendre d'inconvénients. Du fait qu'on abstrait, forcément on morcelle, on divise, on entasse pêle-mêle un matériel considérable de notions. Pour ensuite amenuiser chacune de ces notions, pour les ordonner et en apercevoir le rapport, il faut la plupart du temps raisonner ferme, parfois à s'en casser la tête. Et encore, si la nature s'était chargée de nous apprendre à raisonner, notre infortune serait réduite de moitié. Mais nous avons besoin d'apprendre même cela (1).

Du point de vue pratique, nous ne sommes pas mieux pourvus. Un vouloir qui aurait l'usage instantané du choix ne serait apparenté que de loin au nôtre. Il serait proprement angélique. « L'homme, dit S. Thomas, ayant une connaissance qui se meut dans le demi-jour et qui n'atteint la vérité que par voie de raisonnement, est sujet au doute et à l'embarras dans son discernement et ses jugements, car

---

cere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quod partes distincte cognoscantur. Cognoscere autem distincte id quod continetur in toto universali, ut habere cognitionem de re minus communi, sicut cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est rationale; quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem... Cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis ». I^a, q. 85, a. 3; *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 1, n. 7 et ss.; *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 4, n. 15; *Met.*, nn. 45-46.

(1) I^a, q. 117, a. 1.

« les pensées des hommes sont incertaines et leurs conjectures hasardées ainsi qu'il est dit au livre de la Sagesse (1). Mais en Dieu et chez les anges, selon le mode qui leur convient, se rencontre une connaissance de la vérité exempte de discours et d'enquête. Par suite, ils ne sont pas sujets au doute et à l'embarras dans leur discernement ou leurs jugements. Aussi, leur libre arbitre jouit-il d'un choix absolument prompt. Mais l'homme, lui, en raison de ses incertitudes et de ses doutes, a bien du mal à fixer son choix » (2). « Le choix, dit-il encore, suit le jugement porté par la raison sur ce qui doit être fait. Or, il y a une très grande incertitude dans les choses qui ont rapport à l'action, étant donné que celle-ci porte sur les singuliers contingents qui, par suite de leur grande variabilité, sont incertains. Il est donc nécessaire que notre raison s'engage dans la voie tortueuse de l'inquisition avant de porter le jugement qui arrêtera le choix, étant donné qu'elle n'émet pas de jugement sur les choses douteuses et incertaines sans enquête préalable » (3). Pour arriver à l'accomplissement d'une action digne de notre caractère raisonnable, il nous faut nous prêter à tout un enchevêtrement de démarches et de précautions auxquelles la nature ne nous a pas plus immédiatement préparés qu'elle ne nous avait munis en vue du raisonnement spéculatif. Si elle a fait quelque différence, c'est qu'elle nous a laissés plus misérables, plus impotents. Elle a voulu que notre activité volontaire, qui avait pourtant déjà assez de mal à trouver un appui ferme dans le contingent flou et mouvant, tomba sous l'influence de tout un complexe passion-

(1) *Sapient.*, IX, 14.
(2) *De Ver.*, q. 24, a. 3.
(3) *Ia IIae*, q. 14, a. 1; *Comm. Eth.*, L. 3, lec. 5 et 6.

nel. L'action, se déroulant au milieu du concret et du sensible, dépend pour une part du sens et est vouée à subir toutes les pressions inimaginables de la chair. Ce qui n'a pas toujours pour résultat de la rendre moins compliquée et moins difficile.

On comprendra par cette description, qu'un optimisme naturel nous a défendu de rendre plus tragique qu'il ne convenait, que de nombreux philosophes ont cherché dans l'imperfection et la misère natives de l'homme le motif propre de sa sociabilité, pensant sans doute se rallier aux vues d'Aristote et de S. Thomas. Il semble cependant que ni l'un ni l'autre n'aient tenu l'inachèvement physique de l'homme responsable du fait social.

Aristote, il est vrai, attribue avec exclusivité à l'État le caractère de « pleine suffisance », — ce qui implique chez les individus des conditions d'indigence. Il a aussi mis sur le marché la fameuse théorie des parties qui ne trouvent leur intégrité que dans la plénitude du tout. Et ce ne serait là que rudiments peu significatifs, s'il n'avait pas, au cours des chapitres qui closent les *Éthiques*, pris soin de marquer explicitement les relations qui existent entre la formation des individus et le rôle de l'État.

S. Thomas lui-même signale très souvent, et en particulier dans le *De Regimine principum*, l'impuissance dans laquelle se trouveraient les individus sans l'action complétive de l'État, mais, nous le répétons, il ne vit jamais dans la première la raison propre de la seconde. A son jugement, l'imperfection originelle des individus humains est un fait, un fait avéré, un fait universel comme la nature, un fait sur lequel il faut tabler, un *fondement* quoi! mais elle ne saurait proprement

constituer un motif. Une donnée ressortissant au domaine physique n'engendre pas une obligation d'ordre moral. L'homme n'est pas sociable parce qu'imparfait, mais, étant imparfait, il lui incombe d'acquérir la perfection. Et comme il ne peut, dans l'isolement, l'acquérir avec une plénitude convenable, il lui est enjoint par la raison naturelle de s'unir à autrui. De sorte que la cause propre de la sociabilité est précisément cette perfection tout à fait spirituelle que d'ordinaire on invoque pour le placer au-dessus de la société. Bref, à la racine de toutes les nécessités du domaine pratique, il y a toujours la vertu motrice de la fin, du bien humain. Et nous entendons ici le bien humain dans son acception la plus intégrale, ne pouvant nous rendre à la manière de voir des auteurs qui, distinguant entre les facteurs matériels et les éléments spirituels de ce bien, voudraient faire reposer uniquement sur ceux-là la nécessité de l'organisation politique. Nous confessons tenir pour l'opinion presque contraire. Il nous semble clair que pour satisfaire aux besoins matériels de la vie, le grégarisme, qui s'avère suffisant chez tant d'espèces d'animaux, n'eut pas eu une moindre efficacité chez l'homme (1). Par conséquent, il faudrait chercher ailleurs la cause principale de la sociabilité. Ce qui nous permettra par surcroît de constater qu'elle est un phénomène de toute autre nature que l'instinct grégaire. Cette cause, nous la trouvons dans les aspirations spirituelles de l'homme. Ce fut surtout pour satisfaire à des besoins supérieurs que l'État a été institué. Et on pourrait en fournir l'explication suivante : En raison de la spiritualité et de l'universalité de ses puissances, l'homme se trouve en

(1) La réflexion est d'Aristote : *Pol.*, 1280 a 23 — 1280 b 12.

quelque sorte aspiré par un idéal d'ange. Pour y parvenir, il doit se prêter à un processus long et compliqué, étant donnés son être complexe et la diversité de ses facultés. Or la nature, qui a pourtant muni l'animal d'un instinct merveilleusement sûr et précis, l'a établi dans un état d'inadaptation quasi complète sous le rapport des moyens nécessaires à l'atteinte de cette haute destinée. Elle ne l'a gratifié d'aucune habitude et d'aucune technique. Elle ne lui a donné que la connaissance des fins, et encore cette connaissance, demeurant *confuse et générale*, est-elle d'une efficacité assez relative. D'où l'on voit que c'est bien pour l'achèvement ou le mieux être de la vie spirituelle que l'action collective a été préconisée (1). Sans ses suppléances, l'homme eut été retenu à un niveau inférieur de perfection spirituelle, comme c'est le fait des hordes incultes. Le passage si souvent mentionné du *De Regimine principum* au cours duquel S. Thomas expose les motifs de la vie sociale se termine par cette constatation : « L'homme, lui, connaît naturellement ce dont il a besoin pour vivre, mais seulement implicitement et en général, *solum in communi*. Il peut ainsi parvenir par sa raison, au moyen de principes universels, à la connaissance des choses particulières nécessaires à la vie. Mais il n'est pas possible qu'un homme seul atteigne par sa raison toutes les choses de cet ordre. Il est donc nécessaire que les hommes vivent en nombre pour s'entr'aider, pour se consacrer à des recherches diverses en rapport avec la diversité de leurs talents : l'un par

(1) « Il est évident que la fin d'une multitude agrégée en société est de vivre selon la vertu. En effet, les hommes se réunissent pour bien vivre ensemble, but que ne peut atteindre l'homme isolé. Or cette vie sociale ne sera bonne que si elle se règle sur la vertu. Vivre selon la vertu, telle est donc la fin de la société humaine ». *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.

exemple à la médecine, un autre à ceci, un autre encore à cela » (1).

Pour ramener à une formule toutes ces considérations, ce n'est pas à cause de son imperfection physique que l'homme est social. Même s'il était parfait, il devrait encore vivre en société. Et cela, à cause de l'*essence* même du bien humain, qui est si haut et si complexe qu'il répugne à être réalisé par le concours et l'effort d'un seul homme. Il est forcément œuvre collective et bien commun.

Le chapitre précédent nous a appris que si l'on définit métaphysiquement, c'est-à-dire par les perfections qui correspondent à ses virtualités, la personne humaine, elle nous apparaît d'une très grande élévation. Mais si on la considère sous le rapport des conditions physiques qui lui sont faites par sa propre nature, on s'aperçoit que la perfection décrite par la métaphysique n'est plus qu'un appel, qu'un but, qu'un idéal, à la réalisation duquel les individus n'apportent qu'une volonté amorphe, dénuée. Et sur ce fait primitif se fonde celui de l'État.

---

(1) L. 1, c. 1. « Sic homini auxiliatur multitudo civilis... non solum quantum ad corporalia... sed etiam quantum ad moralia ». *Comm. Eth.*, n. 4. « Bene vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, etc. » I^a II^{ae}, q. 57, a. 5.

III

C'EST PAR CONDITION DE NATURE QUE LA PERSONNE HUMAINE EST IMPARFAITE

A vrai dire, au cours des pages qui précèdent, nous avons dépassé le but que nous nous étions assigné. Lorsque nous avons constaté que, par suite du physicisme de sa nature, la personne humaine était condamnée aux processus du raisonnement et de la délibération pour la poursuite de son bien, nous avons commencé à décrire ses conditions de nature, encore qu'il ne s'est agi que de ses conditions spirituelles. Les pages qui vont suivre n'auront donc que le caractère d'un bref complément.

La personne humaine se compose essentiellement d'un corps et d'une âme. Elle est donc un être qui naît. C'est ce que quelques contemporains de S. Thomas, en particulier les Augustiniens, avaient beaucoup de répugnance à admettre. L'âme étant immédiatement créée par Dieu, et la matière n'étant en somme que son lieu de passage, ils ne voyaient pas qu'on puisse dire au sens rigoureux qu'une personne naît. S. Thomas, lui, concevant la matière comme un principe intrinsèque à la nature, ne trouvait aucun inconvénient à ce qu'on dise que l'homme est un animal et que, partant, il soit dans

la nécessité de naître (1). Il est même allé jusqu'à se demander si philosophiquement parlant on peut maintenir que la personne naît. Il va sans dire qu'une telle question ne peut avoir rapport qu'à la personne humaine. « La naissance, dit-il, peut être attribuée à quelqu'un de deux manières : premièrement comme à son sujet, et deuxièmement comme à son terme. Au vrai, elle est attribuée comme à son sujet à ce qui naît; or, cela est proprement la personne (hypostasis) et non la nature. Étant donné, en effet, que la naissance est une phase de la génération (quoddam generari), il s'ensuit que de même que quelque chose est engendré pour qu'il acquière l'existence, ainsi c'est à cette fin qu'il naît. Or, l'existence appartient proprement à la chose subsistante, au sujet : la forme, ne subsistant pas, n'est dite exister que parce que quelque chose existe selon elle. Or, la personne ou l'hypostase, désigne le sujet subsistant, tandis que la nature désigne la forme selon laquelle quelque chose subsiste. Par conséquent, la naissance est proprement attribuée à la personne ou à l'hypostase comme au sujet naissant. Lorsqu'elle est attri-

---

(1) « Anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium ». *I^a*, q. 90, a. 4, ad 2.

A ceux qui professent que l'âme a été créée avant le corps, S. Thomas répond : « Posset autem hoc tolerari secundum eos qui ponunt quod anima habet per se speciem et naturam completam; et quod non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanae naturae, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisse conveniens animam sine corpore creari ». *I^a*, q. 90, a. 4.

« Contra rationem perfectionis primae institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanae naturae ». *I^a*, q. 91, a. 4, ad 3; q. 118, a. 3; *I^a II^ae*, q. 4, a. 5, ad 2.

buée à la nature, ce n'est pas comme à son sujet, mais comme à son terme. Le terme en effet de la génération et de toute naissance est (la participation à) une forme. Or, la nature évoque précisément l'idée d'une forme. C'est pourquoi la naissance est appelée par Aristote le passage à une nature... Les forces de la nature tendent à la forme ou à la nature de l'espèce comme à leur terme » (1).

C'est donc en toute sécurité qu'on peut professer que la personne humaine est une réalité qui naît. Fait banal, mais qui est gros de conséquences pratiques. Par le jeu implacable des lois de la nature, il faut en effet que cela se passe quelque part et à un temps individué. On appartient forcément à un pays où on apparaît à un moment précis de l'histoire. De plus, on y est engendré par des parents qu'on n'a pas choisis. Ils nous donnent une chair et un sang; ils nous incorporent à une race; ils nous transmettent ses caractères ethniques. Autant de facteurs qui pèsent sur notre berceau avec un déterminisme inexorable. C'est ce qui frappa particulièrement les Anciens qui ne voyaient dans la naissance qu'un hasard : une chance ou une infortune. Et combien nombreux sont encore de nos jours, ceux qui, en dépit du déplacement de perspectives opéré par le christianisme, ne parviennent pas à se consoler d'être nés sous une mauvaise étoile!

Ce serait peine perdue de nous mettre en œuvre de peindre le dénûment et l'impuissance de l'enfant qui vient de naître et qui, en conséquence de cet

(1) *III*ª, q. 35, a. 1; « Nasci fieri quoddam est. Nihil autem fit nisi ut sit. Unde secundum quod alicui convenit esse, ita et convenit sibi fieri. Esse autem proprie subsistentis est; unde dicitur proprie nasci et fieri. Forma autem et natura dicitur esse ex consequenti. Non enim subsistit, sed in quantum in ea suppositum subsistit, dicitur esse. *Sent.*, L. 3, dist. 1, a. 2.

événement, est promu au statut de personne et de citoyen. L'imperfection physique, intellectuelle, morale et artistique de cet ange qui s'ignore, son incapacité absolue de pourvoir à sa subsistance et à sa sécurité personnelles, sont trop patentes pour qu'il vienne à l'esprit la moindre velléité de les contester. Nous voudrions de préférence examiner brièvement les limitations qui s'ensuivent par rapport à la liberté, limitations qui n'affectent pas son essence, son indifférence radicale à l'égard du particulier, mais qui modifient son exercice. Nous voudrions la considérer sous l'angle de vision du psychologue et du praticien, ignorant pour le moment celui du métaphysicien.

Viennent en premier lieu les limitations subjectives, celles qui proviennent des dispositions corporelles du sujet. Ainsi que nous l'avons ci-dessus noté, celui qui naît hérite des qualités et des déficiences de sa race, de sa nation et de sa famille. On lui forge un tempérament qui a un timbre tout à fait caractéristique, et auquel il ne peut rien. De plus, étant donnée l'harmonie profonde des rapports du corps à l'âme, le physiologique se répercute sur le psychique, les dispositions corporelles influent sur les aptitudes spirituelles. Par conséquent l'individu est déjà, en venant au monde, orienté par des aptitudes et des goûts précis. Il est déjà enclin à une modalité particulière de la sensation et de l'émotion; il est déjà voué à un complexe défini de sentiments et d'aspirations, toute une psychologie sensible qui ne dépend pas de lui va influer sur ses vouloirs.

Cela n'a rien de déterminant sans doute. Les circonstances de la vie pourront empêcher l'actuation de ce potentiel natif et faire éclore en son lieu d'autres dispositions. De même aussi la liberté

individuelle détient toujours le pouvoir de fermer la voie au désir et de faire dévier l'influx des impulsions charnelles. Mais il demeure que, lorsque les possibilités en rapport avec une fin sont offertes nombreuses, l'homme opte communément pour celles qui sont le plus en affinité avec ses goûts et ses aptitudes. Et il en résulte, étant donné que qui choisit exclut, qu'il rejette, en raison de sollicitations subjectives, un certain nombre de formes possibles d'aménagement de l'action et de la vie. Il en résulte encore qu'il enrichit ses facultés d'un système d'habitudes en conformité avec son tempérament. C'est à cela que nous attribuerons plus loin le phénomène national et les conséquences qui en résultent par rapport à l'organisation de la vie collective. Mais retenons pour le moment que celui qui naît n'a pas une liberté affranchie de toute entrave, et qu'il lui faut compter, dans ses choix, avec les dispositions que la nature lui a transmises. La liberté humaine est imparfaite. Considérée sous le rapport de son usage, elle représente moins un avoir qu'un objet de conquête (1).

Notre liberté est encore limitée par des facteurs objectifs, étant conditionnée par toutes les contingences climatériques, orographiques, historiques,

(1) « Qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quae attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est et non subjacet libero arbitrio... Ex parte vero corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei, quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istae inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus... ». *I^a*, q. 83, a. 1, ad 5; *I^a II^ae*, q. 10, a. 3.

culturelles, sociales et politiques qu'on est convenu de désigner sous le nom de milieu. Elle est cernée de toute part par une légion de circonstances dont elle ne peut tirer victoire que par habilité, que par astuce, que dans la mesure ou elle en fait son parti (1). C'est sur ces données que repose toute la théorie de l'inquisition et du conseil (2).

Ainsi, nous voyons très bien qu'à propos de l'opposition qui s'est toujours manifestée entre la liberté et la contrainte, et qui prend aujourd'hui une forme plus exaspérée que jamais, on ait pu exalter notre civilisation fondée sur le respect et l'amour de la liberté. Il est certain que l'homme a droit d'être traité selon le mode qui lui convient. Et bien que sa liberté ne soit pas une règle (3), elle est un fait de nature que la politique doit respecter, étant donné qu'elle n'a pas mandat de détruire la nature. De plus, ce fait de nature, ainsi que nous l'allons voir plus loin, présuppose cet autre, non moins naturel, de la raison. En conséquence, gouverner les hommes selon le mode qui leur convient, signifie mobiliser leurs vouloirs par l'enchantement, c'est-à-dire en comptant avant tout sur la valeur motrice des lumières de la raison et sur les soulèvements provoqués par l'émotion. La force et la sanction sont privées du charme

(1) On nous excusera de reprendre brièvement ici, à un autre point de vue, des idées que nous avons développées beaucoup plus au long ailleurs. Cf. *Nationalisme et Religion*, Collège Dominicain, Ottawa, 1936. « Necesse est dicere quod electio non est nisi possibilium ». *Ia IIae*, q. 13, a. 5; « Verum virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis ». *Ib.*, q. 65, a. 3.

(2) *Ia IIae*, q. 14.

(3) « Voluntas non habet rationem primae regulae... Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum ». *De Ver.*, q. 23, a. 6.

humain et ne deviennent légitimes qu'à titre d'appuis indirects de la raison.

Ce n'est cependant qu'en vertu d'une forte exagération de cet argument qu'on puisse vanter les régimes égalitaires et réclamer l'indépendance totale des individus à l'égard de l'ordre politique établi. Comme toujours, on part d'une liberté tout à fait théorique, de celle qu'aiment à contempler les intelligences abstraites, les purs cérébraux. Si l'on se plaçait sur le plan physique et moral, ne verrait-on pas que les individus sont inégaux ? Ne verrait-on pas que les vouloirs libres des enfants disposent de ressources subjectives et objectives tout à fait variables. Bien que commensurables les uns aux autres du point de vue de l'essence, ils sont loin de l'être sous le rapport de l'activité physique, intellectuelle et morale. Les directeurs d'âme et les éducateurs en savent quelque chose. Et il va sans dire qu'ils apporteront à la vie publique la collaboration que leur permettent leurs aptitudes personnelles. Pareillement, tout en étant libre en principe par rapport à l'adoption de tel ou tel régime politique, il se trouve que l'homme le soit assez peu en pratique (1). Étant un être qui naît, forcément il hérite. Il hérite de beaucoup de choses, mais en particulier de tout un système d'institutions culturelles et politiques. De sorte que son choix se trouve conditionné par des données de fait; sa liberté est tout près de se trouver emprisonnée dans les mailles de l'ordre existant. La seule alternative qui lui soit la plupart du temps offerte est la reconnaissance d'un état de choses et l'utilisation au mieux des avantages qu'il comporte en vue

(1) L'unicité du moyen n'enlève pas la liberté d'exercice, mais la limite du point de vue de la spécification.

de sa perfection personnelle, qui n'est pas du reste nécessairement en proportion de la pauvreté ou de l'opulence des moyens octroyés par le milieu social. Une réaction, qui serait efficace et légitime, si elle rencontrait l'assentiment du plus grand nombre et si elle avait déjà été préparée par une représentation et un vœu collectifs, n'est presque jamais dans l'ordre du possible. La liberté des individus qui naissent se réduit donc, dans la plupart des cas, à l'acceptation de ce qui est. Son exercice est pour autant limité. Il consiste à choisir parmi les possibilités offertes par un milieu donné. Ce qui n'empêche pas une lutte efficace contre soi-même, mais ce qui ferme parfois l'accès à des formes de perfection que d'autres milieux auraient favorisées et rendues facilement accessibles. C'est ce que les fondateurs et les réformateurs des ordres religieux ont bien compris. Ils ont évalué à son prix le support apporté par la vie collective à la vie privée. Ils ont eu une conscience vive de la *valeur perfective* des institutions. Aussi, faut-il voir avec quel zèle âpre, ils les ont protégés contre la négligence, la sottise et l'indiscipline, estimant que la perfection commune, qui dépasse en dignité la liberté et la perfection privées, est conditionnée au salut des moyens communs.

La conclusion qui sort de ces données est que la personne humaine, considérée au moment où la société la reçoit de la nature, est bien imparfaite. Son âme est inachevée, ouverte à une croissance indéfinie, prête aussi hélas! à toutes les déformations et les abaissements. Son intelligence attend l'excitant qui, en lui donnant l'essor, la dévoile à elle-même. Mais, une fois entrevu son destin, elle a conscience d'être dépourvue de tous les moyens de le réaliser avec aisance et sûreté. Avant de se mettre en œuvre

d'acquérir sa perfection, il lui faut apprendre l'art de l'acquérir. Son vouloir n'est pas dans de meilleures conditions. Il est libre, mais d'une liberté particulière, noyée dans une atmosphère d'affectivité et d'instincts, conditionnée à de nombreuses enquêtes. Enfin, du fait qu'elle naît, elle est sujette à toutes les servitudes que comportent l'origine, le temps et le lieu. Et c'en est assez pour nous autoriser à la considérer comme un être faible, pitoyable.

CHAPITRE HUITIÈME

ORGANISATION PRATIQUE DE LA PERSONNE HUMAINE

En la personne humaine se trouve surmontée l'opposition que d'ordinaire la pensée introduit entre le spéculatif et le pratique. Chez elle, action et spéculation se font appel, se conditionnent, se prêtent mutuel appui : elles donnent lieu à un phénomène d'antériorité réciproque, encore que sur des plans divers. La pensée, par ses intuitions primitives, ouvre à l'individu des perspectives, lui découvre à travers le voile de l'enfance un destin dont la réalisation est conditionnée à la création préalable d'un état stable et généralisé de sécurités matérielles. Du coup, elle commande l'action et la fonde. Par contre, sur le plan historique, celle-ci prépare le terrain à la spéculation, assurant l'établissement des conditions qui lui permettent d'éclore et de se développer.

On pourrait encore faire valoir que le spéculatif et le pratique répondent, au fond, à la même inspiration. L'un s'efforce de mettre la pensée en possession quiète et savoureuse de la Vérité vivante et substantielle; il satisfait, imparfaitement il est vrai, mais effectivement à son besoin d'infini;

l'autre inculque à la volonté une rectitude qui réplique à celle du vouloir divin. Il fait passer un contenu d'éternité dans les vicissitudes de la vie vécue; il tente la rédemption du temporel et de l'éphémère; il maintient le nécessaire dans le contingent et l'absolu dans le relatif.

Mais dès qu'on les soumet à une observation plus avertie et plus scrupuleuse, leurs ressemblances s'effacent. On s'aperçoit qu'il y a entre eux, eu égard à la liberté, rupture complète, distinction radicale, et que la personne a besoin d'être diversement organisée pour affronter les exigences de l'un et de l'autre. On voit, en conséquence, qu'il y a irréductibilité entre la définition spéculative et pratique de l'homme, l'une consignant les lois de son être soit abstrait, soit concret, l'autre révélant les conditions où il se trouve et les moyens dont il est nanti en vue de la poursuite éventuelle de ses fins.

Le pratique s'exprime toujours sous l'espèce d'un *agir*, ou d'un *faire* tombant sous le contrôle d'un agir (1). Par suite, il implique une entreprise, une dépense d'énergie et une réalisation. Il implique encore un bien recherché et un sujet qui s'engage dans sa recherche. Le bien recherché définit le sujet ainsi que les activités qu'il déploie en vue de la rejoindre. Or, dès qu'on évoque l'idée de bien, on fait sourdre celle d'inclination affective ou d'appétit, les corrélatifs s'appelant l'un l'autre. Par conséquent définir pratiquement un sujet, c'est le définir précisément sous le rapport de ses

(1) Nous restreignons provisoirement le pratique à l'agir, nous proposant de considérer plus loin les lois du faire. Du reste, celui-ci, dès lors qu'il tombe sous le commandement de la volonté, peut se ramener à l'agir.

facultés motrices et réalisatrices, c'est le décrire par son appétit propre, par la force qui, le faisant sortir de son inertie, le tire hors de lui-même et le met en acte de poursuite du bien adéquat à sa nature. Selon la théorie de la motricité reçue quasi universellement depuis Aristote, c'est par leurs inclinations que les vivants se meuvent, c'est par elles qu'ils deviennent artisans et réalisateurs, et en conséquence, c'est grâce à elles qu'ils sont campés dans le monde pratique. Autrement dit, l'appétit s'avère la cause propre du caractère pratique des réalités créées. Il est la formalité en vertu de laquelle elles sont effectivement constituées principes d'action.

S'appuyant sur ces données, S. Thomas répétera à satiété que l'aspect de l'homme qui concerne les savoirs pratiques est celui que représente sa volonté, son appétit propre. Élaborer une technique apte à diriger le dynamisme de cette faculté, à couler son agir dans les moules de la vérité, telle est leur préoccupation spécifique. « C'est le propre, déclare-t-il, de la philosophie morale (éthique, politique et économie) de considérer les activités humaines en ce qu'elles sont ordonnées entre elles et en fonction d'une fin. Or, nous appelons activités humaines celles qui procèdent de la volonté de l'homme selon l'ordre de la raison (1). En effet, s'il se trouve dans l'homme quelques activités qui ne sont pas assujetties à la volonté et à la raison, elles ne sont pas à proprement parler humaines, mais naturelles, comme c'est le cas des manifestations de la vie végétative, et elles ne sont pas objet de considération de la part de la philosophie morale.

---

(1) « Vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitu ». *I^a*, q. 20, a. 1, ad 1.

De même donc que le sujet considéré par la philosophie naturelle est le mouvement ou les choses muables, ainsi le sujet considéré par la philosophie morale est l'activité humaine ordonnée à une fin, ou encore l'homme en ce qu'il agit volontairement en vue d'une fin » (1).

La personne humaine est une réalité pratique. Du fait qu'elle a une volonté, elle est sensible à l'attraction du bien et se laisse embaucher sur les voies de l'action. Et la politique, de concert avec les autres savoirs pratiques, assume de lui tracer son itinéraire. Elle prend à sa charge de lui décerner les directives propres à garantir un usage vrai et efficace de ses activités volontaires. Or, l'usage vrai des activités volontaires est sans doute celui qui s'inscrit en tout point conforme à l'ensemble des réalités extérieures, mais il est surtout celui qui convient à l'homme, celui qui s'accorde aux conditions et aux lois de sa nature d'agent volontaire, celui qui a pour effet de le rapprocher sans cesse du bien convoité par son inclination spirituelle. Aussi, croyons-nous qu'il serait illusoire de tenter une détermination des rapports qui règnent entre l'individu et l'État sans fournir au préalable une bonne définition pratique de la personne humaine.

Le pratique se réfère immédiatement à l'agir, mais comme celui-ci procède d'une volonté qui est faculté d'une personne, il relève médiatement et de la volonté et de la personne. Celle-ci se trouve le sujet de la volonté dont découle l'agir. Et énoncer qu'elle est le sujet de la volonté équivaut à affirmer qu'elle est douée d'une inclination qui possède à

---

(1) « Subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem ». *Comm. Eth.*, ns. 3, 40, 256, 2138, etc.

la fois toutes les propriétés de l'appétit naturel, de l'appétit élicié et de l'appétit électif. Terminologie et doctrine qui seront éclairées par les brèves annotations qui vont suivre.

I

L'AMOUR NATUREL DE LA VOLONTÉ

Notre volonté est avant tout une nature. « Toute puissance de l'âme, quelle qu'elle soit, dit S. Thomas, est une certaine forme ou une certaine nature, et implique une inclination naturelle à un objet » (1). Avancé que, à moins que l'on professe un anti-intellectualisme radical, l'on admet sans difficulté. Évidemment, si l'on commence par nier l'objectivité de l'intelligence et par abolir à l'intérieur de la nature toute limite, toute détermination, tout élément qualitatif, tout principe de distinction et toute cause de valeur, il est bien difficile ensuite de reconnaître que la volonté est constituée autrement que l'intelligence et qu'elle possède une nature ainsi qu'un comportement propres. On tombe rarement toutefois dans cet extrémisme et l'on concède volontiers que, pour que la volonté en soit vraiment une, elle doit être déterminément ce qu'elle est. Si elle pouvait être autrement, elle deviendrait quoi que ce soit, mais pas une volonté.

Nous sommes singulièrement étonné de constater qu'on n'a pas toujours suffisamment vu dans l'École les lumineuses conséquences que comporte un tel aveu. Émettre que la volonté est une nature, c'est sans doute faire entendre qu'elle a des traits qui

(1) *Ia*, q. 80, a. 1, ad 3.

la caractérisent, des notes distinctives, mais c'est surtout la confondre dans sa propre pensée avec ce tout gigantesque, émané de l'art divin, qu'on désigne du même nom. C'est suggérer que, de même que cette masse incommensurable de matière inerte est supportée par une sorte de dialectique interne, par un rêve et un vœu inconscients, par un immense vouloir de plus et de mieux être, ainsi la volonté est en son fond, aspiration incoercible, idéal informulé. De même que l'univers est un vaste système de forces captées, d'énergies qui ne demandent qu'à être fécondées pour éclater en effets nouveaux, — la loi du temps étant une loi de nouveauté, — ainsi les nappes profondes de notre vouloir recouvrent des réserves insoupçonnées de vigueur inventive et novatrice. De même que la principale partie de la nature est vie, c'est-à-dire poussée intérieure, mystérieuse, immanente, spontanée, ainsi notre vouloir est, en ses manifestations primitives, élan spontané de vie, effort générateur et réalisateur. Comme le fait observer S. Thomas, avec une finesse et une discrétion auxquelles on a semblé assez peu sensible, quand on parle de la volonté comme nature, — par opposition à la volonté comme appétit électif, — on n'entend pas désigner une formalité séparée, mais on veut marquer que la nature est inscrite au cœur de notre volonté comme une *cause*, une cause sans cesse agissante, une cause qui s'affirme dans nos choix les plus arbitraires et les plus frivoles, une cause dont l'influence se prolonge jusque dans les ultimes végétations de notre activité délibérée (1). Il ne

(1) « Voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam; quaedam enim fiunt naturaliter et quaedam fiunt voluntarie, etc.» *Ia IIae*, q. 10, a. 1, ad 1; *De Ver.*, q. 22, a. 5, ad 6; « Semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus ». *De Malo*, q. 16, a. 4, ad 5.

s'agit pas davantage d'une cause isolée et totale, mais d'une cause partielle, d'une cause qui se conjugue avec d'autres et qui a besoin de recevoir d'elles le déclic pour fournir son apport (1). Et il en résulte que si, comme telle, elle n'a pas de démarches propres, son concours est néanmoins constant; et on ne saurait, lorsqu'on considère le dynamisme de notre liberté, en faire abstraction sans tomber dans le découpage artificiel.

Pour être en tout conforme à la vérité, il faut ajouter que cette causalité de la nature dans la volonté est fondamentale, déterminante. D'elle dépendent toutes nos initiatives réfléchies. Elle nourrit comme par intussusception toute notre vie spirituelle affective et lui impose ses traits fondamentaux. Et comment pourrait-il en être autrement ? Notre volonté, dès lors qu'elle agit librement, aurait-elle la faculté de se départir de sa nature ? « Il est à noter, dit S. Thomas, que dans les choses ordonnées, il faut que le mode de ce qui est primitif soit inclus dans ce qui en dépend, et qu'on trouve dans celui-ci non seulement ce qui lui convient selon sa raison propre, mais même ce qui lui convient en vertu du mode de ce qui est primitif. Ainsi il convient à l'homme non seulement de se servir de sa raison, qu'il possède à titre de différence propre, étant donné qu'il est raisonnable, mais encore de faire usage des sens et des aliments, ce qui lui convient selon son genre, du fait qu'il est animal ou vivant. Nous observons quelque chose de semblable dans l'ordre sensible où le sens du toucher est en quelque sorte le *fondement* de tous les autres. Dans l'organe de chaque sens, nous

(1) I^a, q. 2, a. 1, ad 1; $I^a\ II^{ae}$, q. 12, a. 1, ad 3; $II^a\ II^{ae}$, q. 4, a. 7; *De Ver.*, q. 25, a. 1, etc.

trouvons non seulement la propriété du sens dont il est l'organe propre, mais aussi celle du toucher... Or, la nature et la volonté sont ordonnées de telle manière que la volonté se trouve être elle-même une certaine nature, puisque tout ce qui existe est dit une certaine nature. Par conséquent, il faut trouver dans la volonté, en plus de ses attributs propres, ceux de la nature. Or, c'est le propre de toute nature créée d'être ordonnée par Dieu à désirer naturellement son bien. Et donc, un appétit naturel du bien qui lui convient a été inculqué à la volonté. En plus, il lui a été donné de désirer quelque bien selon sa propre délibération, c'est-à-dire sans contrainte : privilège qu'elle possède précisément en tant que volonté.

D'autre part, l'ordre qui existe entre la nature et la volonté se reproduit entre les biens que la volonté veut naturellement et ceux auxquels elle se détermine par choix, et non point par impulsion de nature. Donc, de même que la nature est le *fondement* de la volonté, ainsi le bien désiré naturellement est le *principe* et le *fondement* de tous ceux qui sont objet de choix » (1).

Ce long passage met en parfaite lumière les rapports de la volonté de nature et de cette faculté considérée en ce qu'elle a de propre. Il nous apprend que si la volonté de nature est le fondement de la volonté tout court, celle-ci inclut celle-là et est limitée par elle dans ses démarches. Tout ce qu'elle réalise, elle l'effectue en se conformant aux lois de sa structure naturelle.

En second lieu, l'objet du vouloir de nature joue le rôle de principe, de règle et de fin par rapport

(1) *De Ver.*, q. 22, a. 5; *Ia*, q. 19, a. 10; q. 60, a. 2; *Ia IIae*, q. 10, a. 1, ad 1; *De Ver.*, q. 23, a. 4, etc.

à ceux convoités par la volonté réfléchie et délibérée. D'une certaine manière, à la source de la liberté, il y a la détermination. La contingence repose sur la nécessité et le singulier sur l'universel. « La nécessité fondée sur la nature, affirme S. Thomas, ne répugne pas à la volonté. Au contraire, il importe que, à l'instar de l'intelligence qui adhère avec nécessité aux premiers principes, la volonté ait une prise invincible sur la fin ultime qui est la béatitude. La fin en effet se comporte dans l'ordre de l'action comme le premier principe dans celui de la spéculation. Il est nécessaire que ce qui convient naturellement et invariablement à une faculté soit le fondement et le principe de toutes ses autres attributions. La nature est forcément ce qu'il y a de premier en tout, et tout mouvement procède nécessairement d'un point d'appui invariable » (1).

Enfin, nous voyons que, par dérivation de sens, le terme appétit a été étendu de la volonté à son inclination naturelle. Il s'est produit comme un recul de sa signification originelle. Cependant, l'élargissement du vocable ne s'est pas réalisé en vertu d'une loi mécanique ou par simple arbitraire. Il a été motivé par un rapport intérieur. La tendance impliquée dans les formes de la nature imite vraiment l'appétit, reproduit de loin l'instinct des bêtes. Elle est dynamogène. Par rapport à l'appétit au sens primitif, elle représente un cas d'analogie propre. Ce serait par conséquent s'en faire une idée trop exclusivement métaphysique, statique, formelle, que de la concevoir comme une proportion, une relation impliquée dans une préformation. Pour peu qu'on l'envisage sous un angle psychologique et moral, elle apparaît plutôt comme une affinité,

(1) *I*a, q. 82, a. 1,

un poids, un amour, une consonnance, une connaturalité (1). Tous ces mots, en dépit de leurs variantes, révèlent un phénomène de sympathie, d'envoûtement, d'orientation intérieure. Chacun en effet expérimente plus ou moins vivement qu'il porte en soi, à la racine de toutes ses activités, un goût inaltérable du mystère, un goût qui le pousse avec une vigueur incoercible à la recherche de son bien et du bonheur attaché à sa saisie. Notre destinée naturelle est pour ainsi dire incrustée, selon un mode implicite et vague, il est vrai, mais en profondeur, dans la vitalité même de notre inclination affective. Fondement, mesure, racine nourricière de toutes nos activités, telle nous apparaît notre volonté dans les déterminations profondes de sa nature.

Avant d'en venir à l'examen des conditions requises pour que cette tension native exerce sa pression, nous voudrions signaler les quelques conséquences très importantes qui résultent de ce fait que notre volonté est, à son état brut, un véritable appétit.

Rappelons tout d'abord que ce qui différencie foncièrement les inclinations affectives des facultés cognitives, c'est que, étant principes d'un devenir concret, d'un accroissement réel, elles tendent vers le bien en nature, tel qu'il se présente dans ses conditions existentielles (2).

Notre pensée ne vise pas à s'approprier le monde sensible, mais à le connaître, à s'en former une notion, une idée. Elle trouve son repos dans un apparaître, dans une représentation qui est révé-

(1) *Ia IIae*, q. 25, a. 1 et 2; q. 27, a. 1 et 4; q. 29, a. 1; *De Ver.*, q. 22 25 passim, etc.

(2) *Ia*, q. 16, a. 1; q. 59, a. 2; *Ia IIae*, q. 8, a. 1; q. 16, a. 4; *De Ver.*, q. 1, a. 1; q. 21, a. 1; q. 22, a. 3, ad 4, a. 10, 11, 12; q. 23, a. 1, etc.

lation de ce qui existe. S'aidant des sens, elle amène à soi et fait passer devant son regard le visage spirituel des choses. De sorte que son élan vital trouve en quelque sorte à l'intérieur de lui-même son terme immédiat. L'idéalité en laquelle elle puise lumière, délectation et vie a été, il est vrai, tirée du dehors, mais, après avoir été dépouillée de sa pesanteur et de son opacité, est entrée à titre d'énergie opérante dans le courant de son propre dynamisme. Il lui a fallu faire partie du sujet avant de pouvoir se donner comme objet. Le connaître réalise la forme la plus pure ici-bas d'immanence.

Lorsqu'il s'agit d'appétit, c'est tout le contraire qui se passe. Ce n'est plus le sujet qui, par un mystérieux appel, convoque en soi les objets, mais ce sont ceux-ci qui, par l'effet de leur convenance, l'inclinent et l'attirent. « Mouvoir par mode de cause agissante, dit S. Thomas, appartient à la volonté et non à l'intelligence, étant donné qu'elle se rapporte aux réalités telles qu'elles sont dans leur être physique... En effet, agir et mouvoir ne peut convenir aux êtres qu'en vertu de leur existence propre, de celle qui les fait subsister en eux-mêmes » (1). Ce qui n'est pas et répugne à devenir, ne saurait constituer, si ce n'est en cas d'illusion, un motif sérieux d'action et donner l'ébranlement au vouloir. Par conséquent, le mouvement de l'appétit, encore que suscité dans l'immanence de l'âme, a non seulement son principe, mais son terme immédiat dans le bien existant, extérieur, concret. Ce n'est pas l'*idée* de bien qui lui procure satisfaction et quiétude, mais les choses bonnes, les réalisations effectives.

(1) *De Ver.*, q. 22, a. 12.

Cette loi inhérente à la structure même de notre tendance volontaire suggère de nouvelles enquêtes. Telle qu'énoncée, elle est à la fois un constat et une interrogation. N'y a-t-il pas lieu, lorsqu'on a découvert que l'appétit inné est orienté vers le réel, de se demander quel est son contenu ? Quels sont les biens que notre volonté délibérée recherche par suite de sa tension ? Nous tenons déjà que la volonté profonde n'a pas de démarches propres, mais qu'elle est cause d'initiatives, apparentées à celles de l'instinct. Quels sont alors les biens qui font l'objet de ces initiatives spontanées ? S. Thomas en fait l'inventaire au cours de son étude sur l'acte initial de la volonté, appelé simple volition. Il nous dit que ce que la volonté veut par volition naturelle est le « bonum in communi » (1). Ce qui ne signifie pas qu'elle veuille une notion abstraite de bien, mais ce qui veut dire que dans sa tendance, en quelque sorte universelle, est enveloppée, sous un mode implicite et encore informulé, la volition de tous biens particuliers dont résulte le bien humain concret. Ce qui revient à dire que ce qui a par-dessus tout le don de l'ébranler, c'est le bien humain parfait, réalisé ou réalisable. Or, le bien humain parfait ne se rencontre que sous la modalité de bien commun, la fin ultime naturelle étant irréalisable sous forme de bien particulier : *bonum unius hominis non est ultimus finis* (2). Autant vaut proclamer que le bien commun est le plus sûrement impliqué dans notre vouloir de nature (3). Il y est même impliqué à titre d'élément suprême, à titre de raison déterminante de toutes nos volontés

(1) I^a II^{ae}, q. 10, a. 1.
(2) I^a II^{ae}, q. 90, a. 3, ad 3; « Licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis ». II^a II^{ae}, q. 47, a. 11, ad 3.
(3) I^a II^{ae}, q. 94, a. 2.

particulières, à titre de facteur pesant d'une façon décisive sur les ressorts de notre faculté (1). Pour peu en effet que l'on considère que le bien individuel est, dans ses conditions normales d'acquisition, une participation du bien commun, on se rend compte que notre vouloir de nature nous tend avec beaucoup plus de véhémence vers celui-ci que vers celui-là. « Le bien commun est toujours et pour tous plus digne d'amitié que le bien propre, comme du reste le bien du tout est toujours préférable pour la partie à son bien partiel » (2). Par conséquent, si la personne est constituée ressortissant de l'ordre pratique par son appétit, et si celui-ci est en son fond de nature une conformation au bien humain concret et parfait, qui ne peut être que le bien commun, il n'y a pas à s'étonner que S. Thomas, à la suite d'Aristote, encore que pour des motifs plus conscients et plus rationalisés, ne propose d'autre définition pratique de l'homme que celle d'animal politique ou sociable. Les habitués de ses écrits savent avec quelle imperturbable patience il le rappelle au lecteur et en souligne les conséquences. Toujours, étant donné que la définition de l'aspect spécial considéré par un savoir constitue son premier principe, étant donné aussi que celui considéré en l'homme par les disciplines pratiques est son appétit : *homo prout est voluntarie agens* (3), toujours, disons-nous, cette formule revêt sous sa plume, non pas la portée d'une réminiscence ou d'un cliché, mais le relief puissant d'un premier principe.

---

(1) « Firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune ». $I^a\ II^{ae}$, q. 90, a. 2, ad 3.

(2) « Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium; sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius ». $II^a\ II^{ae}$, q. 26, a. 4, ad 3.

(3) *Comm. Eth.*, n. 3.

Enfin, le vouloir de nature est une tendance à l'état brut. S'identifiant avec les sous-structures de la volonté, il est général comme elles. Il ne comporte aucun vœu précis, aucune préformation définie; il est tout simplement une anticipation de la nature sur l'activité des facultés, anticipation due au fait qu'elle s'exprime sous forme de tendance. Il oriente donc vers le bien humain en bloc, vers le bien universel, sans autre discernement, sans autre désignation. Et il en découle qu'à l'origine, qu'en le lieu secret où s'amorcent nos activités volontaires, instinct individuel et instinct social se confondent. Bien de la personne et bien commun se compénètrent, font indistinctement partie de la même racine. Ils sont l'un et l'autre enfouis dans la même charge d'énergies vitales, impliqués dans le même effort obscur d'accroissement. En conséquence de ce fait, en conséquence de leur inscription commune dans l'inclination de la nature, ils sont forcément tous deux fins de la personne. Il n'y a pas à leur sujet de dissociation possible. La seule alternative qui soit légitime est de les ordonner en accordant primauté à celui des deux qui est « le plus divin ».

II

LES FORMULATIONS DU VOULOIR

La volonté de nature n'est pas un principe complet d'opération. Elle est sans doute une force propulsive, mais c'est la méconnaître que se la représenter comme une force créatrice d'où jaillirait, drue et vive, l'invention, et qui s'affirmerait par un empiètement continu et insolent sur le monde de l'intelligence. C'est tout le contraire qui est vrai. C'est précisément par ses collusions avec l'intelligence et par son élévation au plan de la formulation libre que la volonté devient créatrice.

En elle-même, elle est un optatif indéfini, et rien de plus. Et il n'était pas requis qu'il en fut autrement. Comme le remarque S. Thomas après Aristote et Anaxagore, Dieu nous a donné la raison et la main; nous avons en elles de quoi satisfaire à toutes les aspirations spirituelles et à tous les besoins matériels qui sollicitent notre vouloir. Ces deux instruments, si nous savons tirer profit des usages et des modes que recèlent leur inépuisable virtualité, suffisent à pourvoir nos rêves d'invention et de création. On n'a peut-être pas assez examiné les inconvénients que comporterait une situation différente. Si nos inclinations ne nous avaient pas été données sous forme de perfections rudimentaires, si nous n'avions pas à travailler sur elles et à construire notre en-dedans comme nous

construisons l'en-dehors, si nous ne disposions pas pour mener à fin cette double construction, de la raison, avec ses possibilités d'emprunts à l'extérieur, avec ses capacités d'évaluation, de calcul et d'ajustement, comment pourrions-nous arriver à réaliser ces synthèses originales, neuves, que suppose la création ? Comment donc pourrait être rendue possible l'infinie variabilité du type humain, condition obligée des inventions politiques ? Comment expliquer le relativisme de la vie concrète et la diversité d'accommodations qu'elle appelle ? Une poussée sourde et aveugle ne constitue pas une explication. Invention et Création doivent vouloir dire autre chose que la révélation d'un instinct, autrement ce ne serait pas la peine de nous en glorifier avec tant de jactance.

Le fait est que l'homme a un appétit qui demeure paralysé, inopérant, tant qu'il n'a pas été déterminé par la raison. Ce principe est absolu; et nous en verrons une lumineuse application lorsque nous traiterons du mode dont se détermine la sociabilité.

Il n'y a en somme que les êtres inorganiques qui puissent s'accommoder de l'appétit naturel et de la fixité de comportement qu'il entraîne. Déjà chez l'animal, où la vie s'épanouit en organisme, où les besoins se multiplient et se différencient, où les démarches se compliquent de l'infinité des contingences extérieures, l'appétit a besoin d'être guidé par la connaissance, de dépendre de ses renseignements, d'être chevillé en quelque sorte en elle (1).

(1) « Quia animalia nata sunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde est quod indigent multis operationibus et auxiliis ad suam perfectionem... Et ideo, cum appetitus naturalis sit determinatus ad unum, nec possit esse multiformis, ut in tot diversa se extendat quot animalia indigent; necessarium fuit ut animalibus superadderetur appetitus animalis consequens apprehensionem; ut ex multitudine apprehensorum, animal in diversa feratur ». *De Ver.*, q. 22, a. 3, ad 2.

A l'homme, lui, qui, avec une nature montée en filigranes, a traversé la préhistoire et l'histoire, qui s'est partagé et développé en races, qui a essaimé sous tous les cieux, qui a affronté tous les cataclysmes, qui a passé par tous les stades et toutes les formes de la civilisation, qui a eu à poursuivre les fins les plus hautes en s'adaptant aux situations les plus fantastiques et les plus inimaginables, (nous pensons aux Esquimaux des glaces polaires), il a fallu autre chose qu'un appétit suspendu à la connaissance du particulier, il a fallu un principe moteur éclairé et dirigé par cet instrument d'une transparence, d'une extension et d'une variabilité incalculables qu'est la raison (1). De sorte que la volonté est impensable sans la raison. Son indétermination obligée et essentielle l'appelle comme un complément. Elle est donc par définition une inclination mue par le bien perçu au moyen de cette faculté (2).

« L'acte de la volonté, remarque S. Thomas, n'est pas autre chose qu'une inclination faisant suite à une forme conçue, *formam intellectam*, à l'instar de l'appétit naturel qui fait suite, lui, à la forme naturelle. L'inclination d'une chose quelconque s'exprime selon le mode de celle-ci. Ainsi, l'incli-

---

(1) « Homo est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cujus virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale judicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus hujus boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum et hujusmodi ». *De Virt. in comm.*, q. un., a. 6.

(2) « Appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam ». *I^a II^ae*, q. 8, a. 1; cf. *I^a*, q. 80 ss.; *De Ver.*, q. 22 ss.; *De Malo*, q. 6, a. 1.

nation naturelle est selon un mode naturel dans les êtres de la nature et l'inclination qui est sous forme d'appétit sensible existe suivant un mode sensible, *sensibiliter*, chez l'animal. Également, l'inclination intellectuelle, qui est la démarche même de la volonté, se rencontre selon un mode intelligible, *intelligibiliter*, chez celui qui est doué d'intelligence, et cela parce qu'elle se rapporte à celle-ci comme à son principe premier et à son sujet propre. Selon le dire du Philosophe..., *la volonté est dans la raison* » (1). Ce qui revient à dire que la volonté est l'inclination de la raison, qu'elle encourt son mode et vit de sa vie. C'est pourquoi elle est susceptible d'une variété indéfinie de formulations analogues à des créations. C'est pourquoi aussi ses instincts naturels et irrépressibles, telle la sociabilité, ne répugnent pas à s'épancher en des choix multiformes (2).

De plus, étant donné que la raison est un interprète éminemment conscient de toutes les forces qui s'expriment en nous, il va sans dire que l'inclination qui la suit, qui cherche en elle un objet à ses aspirations obscures, possède forcément, elle aussi, le contrôle de toutes les tendances inférieures et supérieures qui s'agitent en notre complexe. La volonté vaut pour la totalité de notre être; elle est le moteur suprême du vivant (3). C'est, du reste, ce qui permet l'influence du tempérament et de la race sur le choix des constitutions politiques. Notre liberté est en quelque manière lestée du poids de la chair et des éléments sensibles dont elle porte l'empreinte.

---

(1) I^a, q. 87, a. 4.
(2) « Si homo esset naturalis pars hujus civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis ». I^a, a. 60, a. 5.
(3) I^a II^{ae}, q. 10, a. 1.

Enfin, on constate par ces données que l'humanisme politique de S. Thomas n'est pas un humanisme superficiel et local, mais un humanisme profond et universel. Tout ce qui porte nature et vouloir humains en est imprégné. Il existe chez l'homme cultivé; il existe aussi chez le vulgaire. Il s'y exprime d'une manière confuse, mais simple, directe, concrète. Enveloppé dans une extrême diversité de sentiments et d'opinions, il y revêt la forme d'un empirisme. Un peu d'observation suffit cependant à constater sa présence, à découvrir qu'il agit au fond de toute préférence, qu'il agit même dans la création des institutions les plus nettement différenciées. Il est facteur d'unité dans la riche diversité des manifestations de la vie humaine.

III

RAISON ET IMPULSION

Grâce à sa sujétion essentielle à l'égard de la raison, la volonté est transposée du plan du déterminisme et de l'implicite à celui de la formulation libre et adaptée. Cette condition lui permet de manifester dans ses activités un alliage heureux de conformisme et de nouveauté, sans que soit cependant compromise son intériorité ou sa spontanéité. Bien au contraire, cela contribue à la sauvegarder et à l'intégrer, étant donné que l'on n'agit de source que pour autant qu'on n'agit pas à l'aveugle. Et lorsque le sujet, par le moyen de la connaissance, s'est rendu immanentes, non seulement la fin, mais sa notion même, lorsqu'il s'élance avec une conscience claire de ses exigences, alors son action procède d'une intériorité vraiment parfaite (1).

Nous sommes donc conduits, par la logique de notre discours, à inclure la raison parmi les principes qui président à l'élaboration de notre agir. Il y aurait deux causes de l'agir, à savoir la raison et la volonté (2). Et qui plus est, de ces deux causes,

---

(1) « Illa perfecte moventur a principio intrinseco in quibus est aliquod principium intrinsecum, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem ». *I^a II^ae*, q. 6, a. 1.

(2) « Duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio *De*

la raison serait celle qui occupe le tout premier rang. « Le principe premier de toutes les œuvres humaines est la raison » (1). Elle serait même le premier principe proprement humain, les autres êtres partageant avec l'homme le privilège de poursuivre une fin objective (2). Par conséquent, il serait illusoire de prétendre fournir une définition pratique de la personne sans présenter quelques éclaircissements sur ce dernier terme.

Que faut-il entendre par le mot *ratio* ? S'agit-il dans le cas échéant de la raison spéculative ou de la raison pratique ? Quelle est au juste la différence entre ces deux aspects, car il est entendu que nous n'avons pas deux facultés ? Par une réponse exacte, encore qu'écourtée, à ces questions, nous arriverons à comprendre la fonction pratique de la raison.

On sait que depuis Anaxagore, l'idée était acquise chez les philosophes d'une raison ouvrière, constitutive des êtres de la nature. Mais la volonté de la considérer comme une source d'activité et de création, distincte de la nature, ne semble pas avoir été manifestée avant Aristote. C'est à lui, semble-t-il, qu'il faille se rendre pour que se précise l'opposition qui existe entre ces deux principes de réalisation. Déjà ses *Physiques* en contiennent les premières ébauches. S. Thomas les souligne

---

Anima (ns. 840-846). *Comm. Eth.*, n. 8; ns. 508, 1126-1134; « Tale principium est homo, scilicet agens, eligendo propter intellectum et appetitum ». n. 1137. *De Malo*, q. 6, a. un.; *Ia IIae*, q. 9, a. 1; « Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus : haec enim sunt duo moventia in homine » *Ia IIae*, q. 58, a. 3.

(1) « Omnium humanorum operum principium primum ratio est; et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimode tamen... ». *Ia IIae*, q. 58, a. 2.

(2) « Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum... Rationis autem est ordinare ad finem qui est primum principium in agendis... ». *Ia IIae*, q. 90, a. 1. « Causa et radix humani boni est ratio ». *Ib.*, q. 66, a. 1.

avec fermeté. L'artisan intelligent agit en vertu de sa science (1). La chose connue est principe de son action, au même titre que la forme chez les agents naturels (2). Chez ceux-ci, l'action est proportionnée à leur nature; chez celui-là, elle se proportionne à la forme connue (3). Ailleurs, l'antithèse est plus soutenue. Les agents naturels ont un mouvement unique, invariable; tandis que ceux qui agissent par l'intelligence sont capables de mouvements contraires, ils sont *ad opposita* (4).

Nous verrons plus loin comment ces formules se sont développées dans le *De Anima* et dans les *Éthiques*. Pour le moment, rappelons ce passage significatif des *Métaphysiques* où il est dit que les savoirs spéculatifs considèrent des réalités déjà constituées et qui portent en elles-mêmes le principe de leur mouvement, tandis qu'il en va tout autrement des disciplines pratiques. Leur principe est dans le sujet agissant, dans l'ouvrier, dans son intellect, et leur objet a besoin d'être élaboré et construit (5). S. Thomas va même jusqu'à prononcer que, chez elles, c'est l'intellect qui est principe, qui possède une activité fabricatrice et régulatrice : *hoc autem principium... est prima intellectus*. C'est de lui que les œuvres produites tirent tout d'abord leurs lignes intérieures, leur charpente spirituelle. C'est de lui aussi, nous le verrons par la suite, qu'elles reçoivent immédiatement ce souffle immatériel et indivisible qui, parti des profondeurs du vouloir,

(1) *Comm. Phys.*, L. 2, n. 18.
(2) *Ib.*, L. 8, lec. 2, n. 18.
(3) « Haec est differentia inter agens per intellectum et agens materiale, quia actio agentis materialis proportionatur naturae agentis ...sed actio agentis per intellectum, non proportionatur naturae ipsius, sed formae apprehensae ». *Ib.*, L. 8, lec. 21, n. 10.
(4) *Comm. Phys.*, L. 8, lec. 2, n. 7.
(5) *Met.*, 1025 b, 20-25; Commentaire de S. Thomas, ns. 1152-56; aussi 1792-94.

leur donne consistance et vie. Pourrait-on imaginer plus ample conception ?

Mais quelle est cette raison, quel est cet intellect qui est ainsi capable d'inventions (1) ? Est-ce le spéculatif ou le pratique ?

Considérés en soi et absolument, ni l'intellect, ni la science, ni la vérité ne sont pratiques. Un intellect, qu'est-ce autre chose qu'une faculté de perception ? Qu'est-ce autre chose que ce qui a pour fin le connaître, la traduction en termes d'âme de l'idéalité immanente à l'univers. La science, elle, est la qualité qui le parfait en rapport avec sa fonction essentielle. La vérité est la conformité de ses représentations et de ses activités aux exigences du réel. De sorte que le pratique est étranger et en quelque sorte extérieur à ces trois idées. Il provient d'une donnée extrinsèque à leur essence. Il est dû à ce que l'intellect a un voisinage, à ce que l'homme, son détenteur, possède au surplus des tendances affectives qu'il se doit, étant faculté du tout, de pourvoir. S'il n'avait que lui-même à achever, s'il n'avait qu'à assurer son propre épanouissement dans la lumière, il n'aurait pas à être pratique. Mais advenant que les inclinations qu'il assume d'éclairer sont essentiellement réalisatrices, cherchent nécessairement la production d'un bien, il s'ensuit que ses lumières sont forcément directions, et ses jugements, valeurs. C'est donc parce qu'il travaille au compte de la volonté dont la vérité est rectitude, ajustement efficace, que notre intellect est pratique. C'est parce que *son objet*, le vrai, est allé se loger dans une inclination dont il lui faut encourir le mode tendanciel et réalisateur (2). « Il est indifférent

(1) « Adinvenit ». *Ib.*

(2) En termes d'École, il faut dire que c'est *per accidens* et non *per se* que la raison, la science et la vérité sont motrices ou efficaces.

au coloré comme tel, dit S. Thomas, d'être homme, d'être de grande ou petite dimension... De même, il est indifférent au vrai appréhendé par l'intelligence d'être ordonné ou non à l'action (1). Mais étant donné que l'intellect humain fait partie d'un tout et qu'il y tient le premier rang, il doit avoir *l'aptitude* innée à diriger toutes les facultés du tout auquel il appartient, et pour autant, être naturellement pratique. De même l'ensemble des principes propres à l'aider dans cette fonction est de caractère pratique.

Il ressort de ces données que s'il est erroné de prétendre que le vouloir libre est règle première sur le plan des réalisations pratiques, il faut tout de même admettre qu'il y jouit d'une primauté d'ordre matériel et efficient. Ses impulsions ont besoin de traverser la raison pour en recevoir l'ordre et la mesure, sans quoi elles seraient sans adhérence au concret et sans office; par contre, en la traversant, elles lui communiquent l'influx qui l'ébranle et l'incline, en même temps qu'elles lui fournissent matière à nouvelles manifestations de ses lumières. C'est un phénomène de conditionnements réciproques. La raison marque les énergies motrices de la volonté des scellés du vrai, tandis que celles-ci sont à la fois matériel à modeler et force propulsive. C'est donc grâce à l'appétit que la raison devient réalisatrice. S'il ne lui incombait pas d'ordonner ses mouvements, elle ne pourrait être productive. De sorte que la cause propre du pratique est l'appétit. Ses mouvements constituent le matériel propre à disposer selon les requêtes du vrai. L'ordre pratique a de particulier que ses matériaux ne sont pas réalisés d'avance, mais

(1) I^a, q. 79, a. 11.

offerts par les démarches mêmes de l'appétit. De sorte que c'est par un investissement de celles-ci et par une participation à leur efficience que la raison exerce son ministère de régulation. S. Thomas n'a jamais hésité sur ce point. C'est en vertu d'une conjonction avec l'appétit que la raison devient pratique. Elle conserve sa priorité régulatrice et formelle, mais a besoin d'être inclinée de l'extérieur (1).

Notre agir procède de deux principes, partiels et complétifs l'un de l'autre : la raison pratique et la volonté. La première, assurant à nos œuvres leur détermination et leur mesure intrinsèques, — d'où provient leur valeur propre, — jouit d'une primauté absolue; la seconde, mettant à contribution ses énergies motrices, détient, elle aussi, une primauté, mais relative seulement à l'ordre de la matière et de l'exécution. On concevra aisément cependant que ces deux principes, bien que déjà unis l'un à l'autre par une subordination essentielle, ont besoin de trouver dans *un objet commun* une raison d'être à leur conjonction adventice. La structure de l'objectif est déterminante par rapport à l'attitude du sujet. Or, ici, l'objet commun ne saurait être autre que cette donnée qui domine

(1) « Forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem ». *I^a*, q. 14, a. 8.

« Attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjuncta voluntate, ut dictum est in corpore articuli ». *Ib.*, ad I.

« Unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia ut dirigens, qua concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando ». *Ib.*, q. 19, a. 4, ad 4.

« Scientia non est causa eorum quae fiunt, nisi per voluntatem; non enim quae scimus, facimus, nisi velimus ». *Ib.*, a. 11, ad 1.

« Vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitiva ». *Ib.*, q. 20, a. 1, ad 1; *I^a IIae*, q. 9, a. 1, corp et resp. ad obj.; *De Ver.*, q. 22, a. 12, 13, 14, etc.

comme un genre suprême tout l'ordre de l'agir, à savoir le bien ou la fin : *rationabile est quod haec duo moventia reducantur in unum, quod est appetibile* (1). Pour que deux facultés diverses se solidarisent de manière à ne former qu'une seule cause et à ne produire qu'un seul effet, il est nécessaire que leurs mouvements obéissent à une même force, dont ils reçoivent, chacun selon son mode, l'imprégnation unificatrice. Il faut que l'objet propre de l'appétit revête l'espèce d'un vrai et devienne celui de la raison. C'est donc, en définitive, par une *inclusion* du bien dans son objet propre que la raison devient pratique. Elle remporte de son contact vital avec le réel un contenu qui a le pouvoir d'impressionner la volonté, puis celle-ci, réagissant, mobilise à son tour celle-là et l'engage dans le procès de la délibération et de l'exécution (2).

Sans vouloir nous étendre longuement sur des points qui seront reconsidérés plus au long dans la suite, nous prenons la liberté de tirer incontinent de cette doctrine deux conclusions particulièrement importantes par rapport au but que nous poursuivons. La première est que cet immuable, dont nous avons parlé ci-dessus, et auquel le sujet a besoin de s'appuyer pour se mouvoir avec liberté, est tout d'abord objet de la raison. C'est par cette faculté que nous nous fixons en tout premier lieu au mobile suprême de la vie. Et comme ce mobile, commandant toute la chaîne de nos comportements, est ce qui en tout premier lieu les règle et les mesure, il s'ensuit que c'est à la raison que ressortit de pourvoir la volonté de sa régulation première. C'est cette faculté qui a été dotée par la nature de

(1) *Comm. De An.*, n. 824.
(2) *Comm. De An.*, ns. 795-846; *Comm. Eth.*, ns. 1124-1141.

l'adaptation innée aux nécessités primordiales et permanentes de la vie, adaptation appelée par l'École *syndérèse*. C'est elle qui saisit les lois profondes de l'appétit et les biens qui y correspondent; c'est elle qui en déduit les principes premiers du droit et de la vie publique; c'est elle, en un mot, qui impose à toute activité volontaire, sans préjudice toutefois pour la diversité engendrée par les préférences de la liberté, son armature et sa forme.

La seconde conclusion, déjà en germe dans celle que nous venons d'énoncer, rappelle que de même que l'appétit n'est pas tendu vers des représentations idéales, mais vers des biens concrets, *stultum est dicere quod aliquis appetat propter appetere* (1), — ainsi la raison pratique, à moins de céder à l'effet d'un mirage, est essentiellement tournée vers le bien réel et concret. Tout son poids, tout son dynamisme, — emprunté du reste à l'appétit, — l'entraînent vers les réalisations effectives (2). Alors, étant donné que le bien humain parfait n'est pas matérialisé dans un bien particulier, mais dans le bien commun, il s'ensuit que c'est de celui-ci qu'elle tire sa régulation première, son immuabilité, sa valeur, son infaillibilité : *firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem quod est bonum commune* (3).

Nous rejoignons de la sorte les conclusions formulées plus haut, à savoir que la notion de bien commun, ainsi que les principes premiers du droit et de la vie collective, sont impliqués dans la définition de la raison pratique et partant dans celle de la

---

(1) *Comm. De An.*, n. 821.

(2) « Tunc consideratur res ut est operabilis quando in ipsa considerantur omnia quae ad ejus esse requiruntur simul ». *De Ver.*, q. 3, a. 3.

(3) *Ia IIae*, q. 90, a. 1, ad 3, etiam corp. « In quolibet genere, id quod maxime dicitur, est principium aliorum ».

personne. L'homme est, de par la destination naturelle des inclinations spirituelles en lesquelles s'élabore son activité, animal social ou politique.

Dans les chapitres que nous avons jusqu'à présent consacrés à l'étude du sujet de l'ordre politique, nous avons vu que la personne, partageant en quelque manière le sort des esprits, a une fin propre. Cependant, sa naissance la tient bien éloignée de son destin. Au début de la vie, son impuissance dépasse de beaucoup celle des animaux, qui arrivent, eux, en peu de temps, à pourvoir à leur subsistance et à leur sécurité matérielle. « Aux animaux la nature a préparé nourriture, vêtements de pelage, moyens de défense, — tels que les dents, les cornes, les griffes, ou du moins la rapidité de la fuite ».

« L'homme, par contre, s'est trouvé créé sans que rien de pareil lui ait été fourni par la nature; mais en échange, il a été pourvu de la raison qui le met en état d'apprêter toutes ces choses au moyen de ses mains » (1). Or, la raison est l'organe de l'universel, non moins dans l'ordre pratique que dans le spéculatif. Ses énergies profondes l'orientent vers le bien humain achevé ou le bien commun. Ce qui signifie sans équivoque que c'est par la soumission à un ordre politique qu'elle atteindra en plénitude son bien propre.

(1) *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 1.

CHAPITRE NEUVIÈME

LE POSSESSEUR POSSÉDÉ

Cet intitulé bizarre n'est pas une allusion aux hantises démoniaques ou aux incantations de la magie. Son dessein est d'attirer l'attention sur un phénomène étonnant, se déroulant dans l'enclos de la conscience personnelle et se présentant comme une conséquence directe de ce que l'individu humain puise son activité à deux principes singuliers, exempts de redevances à la matière, transcendant le physicisme de la nature : la raison et la volonté. Nous voulons parler du phénomène du *dominium*; et par ce vocable, qui n'a pas son correspondant précis en français, nous entendons marquer l'aptitude native dont jouit l'individu à s'acheminer à la rencontre de soi, à réaliser progressivement la conquête du dynamisme de ses pouvoirs spirituels et sensibles, d'acquérir un empire de plus en plus affermi sur les membres de son corps et sur une large zone de son organisme, bref, à parvenir à la parfaite possession de soi. L'homme est l'heureux bénéficiaire d'un tel privilège. Il reçoit en héritage de son auteur la merveilleuse faculté d'agir sur soi et d'accéder à une appartenance de soi à soi toujours suffisante pour encourir la responsabilité et parfois assez totale pour réussir à gravir, à contre-

pente d'une nature dégénérée, les sommets de l'héroïsme et de la sainteté.

Le *dominium*, à ce qu'il nous semble, ne s'identifie pas avec la liberté considérée dans toute l'amplitude de son acceptation, encore qu'il la présuppose et l'inclut. Il serait plutôt son visage moral, le mode de comportement qu'elle entraîne (1). Il ajoute à l'idée d'indifférence et d'indétermination celle de maîtrise. Il évoque tout ensemble l'affranchissement et l'emprise que réclament le maniement de ses facultés, le travail sur soi, l'imprégnation par les lumières de la raison et les fulgurations de la vérité des forces aveugles issues des tendances volontaires et charnelles. Bref, il est ce qui permet chez l'homme l'exhaussement des activités les moins nobles au niveau supérieur de la moralité : *ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur* (2).

En vertu de la loi du conformisme qui sévit impérieusement en politique, — loi qui veut que chaque catégorie d'êtres et chaque agglomération humaine soient gouvernées selon leur capacité, selon le mode qui leur convient, — la doctrine du *dominium* nous intéresse. Elle sert de porche au traité de la loi et du bon gouvernement (3). Elle révèle la *qualité* commune que ceux-ci doivent revêtir pour satisfaire aux exigences foncières de notre nature. « Dans le labeur d'élaboration des régimes on doit opter pour divers types d'ordre suivant que varient les conditions et les buts des

---

(1) « Esse autem aliis (Deus) tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis ...Unde *consequens est* ut factorum suorum sit dominus ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1.

(2) *Sent.*, L. 2, d. 24, a, 3 a. 2; d. 40, q. 1, a. 5.

(3) Telle est l'intention des chapitres 111, 112 et 113 du livre 3 du *Cont. Gent.*

gouvernés » (1). On nous permettra donc de consacrer quelques pages à l'étude de cette prérogative de l'individu humain. Pour en mieux saisir l'importance, nous en considèrerons les racines historiques, les fondements métaphysiques et psychologiques, puis nous en tirerons quelques conséquences touchant le sujet qui présentement nous occupe.

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 111 et ss.; *I*a, q. 103, a. 5, ad 2.

I

RACINES HISTORIQUES DE LA THÉORIE DU « DOMINIUM »

Comme c'est le cas de la plupart des données de la philosophie de S. Thomas, sa doctrine du *dominium* se rattache, encore que par des ligaments assez ténus, à la spéculation antique. On la trouve d'abord impliquée dans la vie et les croyances du peuple hébreux ; on en découvre aussi des rudiments chez les Grecs (1). Pour nous en tenir à ceux-ci, il faut en venir jusqu'à l'époque contemporaine d'Alexandre pour rencontrer dans la littérature philosophique les indices d'une conscience claire de la faculté qu'a l'homme de se posséder. Non qu'on fût déjà au fait de tous les avantages que comporte cette prérogative, mais on commençait à en discerner confusément les manifestations.

A Homère, à Hésiode et aux philosophes de la toute première période, au contraire, paraît avoir échappé la connaissance de ce pouvoir. Cela serait une conséquence de ce que l'univers leur est apparu comme un ensemble monté depuis un temps indéterminable et selon les exigences d'un *ordre* qui, tout en étant divin, tout en étant expression sensible de la justice, tout en étant mise en œuvre des prescriptions de la loi et du droit, n'en était

(1) É. Gilson, *Esprit de la philosophie médiévale*, t. II, p. 1 ss.

pas moins inflexible et implacable. Les relations si variées qui produisent l'unité souple et complexe de la nature furent conçues par eux selon un type univoque, — effectivement, sous l'espèce d'une nécessité uniformément physique et déterminante. Toute infortune, tout événement malheureux, tout mauvais destin prenait figure de mise à effet d'un arrêt de la fatalité ou du sort. Cependant, du jeu de cette aveugle dialectique devait toujours résulter le triomphe définitif de l'ordre et du droit : de la lutte et de la discorde naissent forcément l'harmonie et la paix.

La réalité qui prime est l'ordre. Il cerne tout, étreint tout, encercle même le ciel. La divinité ne le transcende pas, mais est incluse en lui. Il va sans dire que l'homme aussi tombe sous sa dictature. Toutes ses opérations, même cognitives, — la ligne n'était pas encore tirée entre le sens et l'intelligence, — s'effectuent sous l'empire du déterminisme physique. Il n'est, à l'instar de toutes les autres réalités vivantes, qu'une pièce enclavée dans le tout cosmique et réagissant au moindre effleurement des énergies qui en commandent le jeu.

Les philosophes mécanicistes en étaient encore à cette explication simpliste. Il est cependant probable qu'on avait déjà à cette époque, du moins chez l'élite, acquis une conscience vécue de la liberté; on se croyait néanmoins dans la nécessité d'en régler l'usage sur une conception plus ou moins fataliste de l'ordre. Pécher pour un Grec était synonyme de s'insurger contre un ordonnancement qui est sagesse, harmonie, beauté. La contrainte exercée par l'obligation sur le vouloir procédait d'un judicieux sentiment de décence, d'un robuste instinct de mesure. Rien de plus. Le lien des consciences se réduisait au respect

révérenciel que tout homme éprouve à l'endroit de l'ordre si gigantesque, si imperturbable, si majestueux, si imposant, qui préside aux destinées de la nature entière.

On comprendra que ce sentiment ne s'avérait pas toujours apte à tenir les passions en bride. Du fait, d'une part, que l'ordre était considéré comme quelque chose d'impersonnel et d'impassible; du fait, d'autre part, que l'individu, — n'étant pas conçu comme une réalité détachée, autonome, mais confondue avec le tout-univers, — était privé des perspectives réconfortantes d'une fin personnelle, il était fatal que le sentiment de la responsabilité fût prématurément énervé. Pour sauvegarder l'ordre, on dut recourir au renfort de la contrainte sociale. Le problème de la conduite privée trouva une solution provisoire dans des règles émanées, sous forme de sentences, de la sagesse populaire, gravées en exergue au fronton des édifices publics et, en manière d'avis, sur le bord des grandes routes, puis sanctionnées par l'autorité compétente.

Avec l'avènement de la démocratie et l'apparition des sophistes, les vieilles conceptions cosmiques sont ébranlées, les maximes qui servent d'assises à la vie s'effritent et les individus deviennent par trop conscients de leurs franchises. Les mœurs privées et publiques se dégradent lamentablement. Cependant, un fait considérable est acquis, — et Socrate saura en tirer un merveilleux parti : — les individus sont libérés de l'étreinte présumée du cosmos. Le fatalisme fait place au relativisme outré. Il y a solution de continuité entre l'univers et l'homme qui en contemple les renouvellements. Il y a le moi et le non-moi, le sujet et l'objet. Puis, chacun a ses lois propres, son économie à lui. L'âme en laquelle prennent naissance les démarches

du sujet, n'est pas d'ordre cosmique, mais divin. Pour connaître ses propensions et ses mœurs, force est de pratiquer l'introspection et d'observer ses mouvements. Rien n'importe autant que de « se connaître soi-même ». Et grâce à ce procédé inusité, Socrate parvint à formuler un noyau de prescriptions morales de première valeur.

Platon ne semble pas avoir beaucoup contribué à faire avancer la méthode réflexive. Sa métaphysique aérienne l'en détournait. Il rappelle, toutefois, avec complaisance que son maître insistait sur la nécessité de se connaître soi-même; il décrit encore longuement, au cours du *Phédon*, les expériences qu'il tirait de l'introspection. Mais c'est surtout à propos de sa propre théorie de la connaissance, laquelle se produit sous forme de « réminiscences », qu'il insiste sur la nécessité de se replier sur soi. L'ignorance originelle étant une conséquence de ce que l'âme est enténébrée par le corps, il s'agit, pour venir à la lumière, de s'abstraire de celui-ci, de se purifier de ses brumes épaisses. Or, la purification consiste « à mettre le plus possible l'âme à part du corps, à l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps, à vivre autant qu'elle peut... isolée et par elle-même, entièrement détachée du corps comme si elle l'était de ses liens... Ce détachement-là, ceux qui le plus l'ont toujours pratiqué et qui seuls l'ont à cœur, ce sont ceux qui, au sens droit du terme, se mêlent de philosopher » (1).

On ne saurait dire qu'Aristote ait longuement écrit sur ce sujet, puisqu'on ne peut relever que deux ou trois passages où il y fait vaguement allusion (2); toutefois, c'est à lui que revient la

(1) *Phédon*, 67 c.
(2) *Met.*, 1074 b 36-38; *Eth. Nic.*, 1170 a 29; *Mag. Mor.*, 1213 a 13-14.

gloire d'avoir créé les disciplines fondées sur la réflexivité de la raison. Il fut amené à ce résultat par sa métaphysique de l'individu et sa théorie de l'indétermination radicale de l'intellect et du vouloir humains.

Il serait vain de lui prêter nos vues et de chercher dans ses écrits comme un pressentiment du personnalisme chrétien. Sa pensée sur les relations du monde à Dieu demeura trop imprécise pour qu'il fût parvenu même à une approximation de nos sentiments et de nos idées. Lorsque nous concevons nos relations avec l'Acte pur comme des relations de personne à personne, c'est-à-dire de personnes créées et dépendantes à Personne incréée, transcendante, libre, principe magnifique et fin miséricordieuse de tout ce qui est en nous et de tout ce qui sort de notre libre arbitre, lorsque derrière l'ordre éternel nous plaçons une intelligence qui scrute les reins et les cœurs, Aristote, lui, s'en tient à un Dieu qui paraît ignorant des mobiles et des agitations des mortels. Alors, il n'est pas étonnant que, chez lui, le sentiment de l'obligation et de la responsabilité manque d'épaulement. Il n'est pas étonnant qu'il n'ait pas eu notre conscience de l'urgence des savoirs réflexifs. Dès qu'on pose en principe que Dieu est indifférent aux agissements de l'homme, la nécessité apparaît moins impérieuse de surveiller le courant de la vie intérieure, de mettre dans les attitudes de l'esprit la pureté que réclame, chez le chrétien, l'intimité de commerce avec Dieu.

Il parvint néanmoins, par une autre voie, à découvrir l'autonomie de l'individu humain et sa valeur propre. Logeant les essences de Platon au cœur même des réalités matérielles et découvrant dans l'individuation le moyen d'en multiplier chaque

type, il était logique qu'il conçût chaque individu comme un centre propre d'intérêt, comme un lieu circonscrit de l'être, un foyer clos de vie et d'activité. Il n'avait plus qu'un pas à faire pour accéder à la notion de substance autonome. Il ne s'y récusa point.

Il ne fut pas, non plus, sans apercevoir très vite que le cas de la substance humaine est singulier. Du fait que son activité émane de la liberté, elle échappe au déterminisme du cosmos. C'est au moyen du choix qu'elle se meut; et le fruit de son activité dans l'âme, la vertu, est *habitus electivus*, don acquis du choix (1). L'âme humaine a donc sa spécificité à elle, son mode propre d'évoluer. Les lois qui gouvernent sa vie sont d'un type à part, irréductible à aucun autre. La liberté, faisant figure de phénomène inédit à l'intérieur du cosmos, doit être observée en elle-même et force est, pour en considérer les manifestations, de faire appel à l'introspection.

L'intellect, qui semblerait peut-être à première vue assez solidaire du cosmos, possède, lui aussi, son genre d'indépendance. A l'instar des sens internes et externes, il est en privation totale de ses objets. Il l'emporte même de beaucoup sur eux en indétermination et en indifférence, étant, grâce à sa spiritualité et à son universalité, ouvert aux contraires eux-mêmes. Réserve faite de quelques notions générales auxquelles il est incliné par tension native, il a à créer ses voies et moyens. Il possède sans doute à cette fin une indication sans équivoque dans les lois fondamentales de sa nature, mais, à part cela, il lui faut tout inventer. C'est en réponse à ce besoin qu'est né l'*Organon*. Et comment a-t-il

(1) *Eth. Nic.*, 1109 b 29 — 1115 a 10.

pu être autrement constitué que par le reploiement de la pensée sur soi ?

De Socrate à Aristote, l'individu devient donc l'objet d'un intérêt croissant. Grâce aux principes de ce dernier, il est posé définitivement, du moins sous le rapport de ses opérations spirituelles, en dehors de l'orbite où triomphent les forces matérielles. Et il va de soi que la théorie, une fois établie sur ses véritables bases, fit son chemin, se développa en profondeur. Au cours des siècles qui suivirent, — la faveur allant des Péripatéticiens aux Stoïciens, — elle devint le fondement presque exclusif de la recherche philosophique. Littéralement hantés par le problème de la vie morale, les Stoïciens restreignirent pratiquement leurs investigations au mystère de l'homme. Et jamais, jusque-là, le précepte socratique : « connais-toi toi-même », ne fit preuve d'autant de fécondité.

Mais, c'est surtout à la faveur du capital de lumières et du potentiel d'énergies roboratives qu'apporta le christianisme, que le procédé réflexif de même que l'idée d'une maîtrise exercée sur soi furent promus au rang d'honneur qu'ils occupent présentement dans l'ordre de nos considérations. Le drame chrétien, en effet, se confond dans une large mesure avec celui de l'aventure et de la destinée humaine; et celles-ci sont en dépendance directe des possibilités naturelles et divines de l'âme. Dans le composé humain, l'âme est le facteur prépondérant, celui dont le tout tire sa valeur et sa dignité. Il est donc tout naturel que la réflexion des grands docteurs chrétiens se soit concentrée sur elle. A l'effet d'en pénétrer les richesses insondables, ils firent converger sur son indéchiffrable structure les rayons combinés de la raison et de la foi. Un très grand nombre de Pères de l'Église, —

parmi lesquels S. Augustin mérite une mention spéciale, — et plus tard, plusieurs maîtres du moyen âge ont écrit des pages d'un fini achevé sur l'incommensurabilité de ce lieu secret de l'esprit où se projette l'image de la Trinité et où se prépare la jonction de l'humain au divin (1).

On n'étonnera sûrement pas en énonçant que S. Thomas a écrit *ex professo* sur les modes de connaissance que l'âme peut avoir d'elle-même (2), et qu'il a cédé à la tentation de décrire les merveilles de l'infrastructure de l'esprit, désignée par les mystiques sous le vocable de *mens* (3). Toutefois, encore que ces aspects contribueraient à rehausser notre estime de la personne humaine, nous devons les omettre pour nous attacher à un point de vue plus en rapport avec notre sujet, le *dominium*. Aux yeux de notre auteur, la personne a la maîtrise de ses propres actes; elle les domine, s'en sert à son gré et aux usages que lui inspire son caprice; elle est seule à agir vraiment, au pied de la lettre; seule aussi, elle peut revendiquer la paternité de ses initiatives et de ses démarches; seule, elle est cause totale de ses œuvres. Elle pousse même l'autorité sur soi jusqu'à jouir d'un empire incontesté sur le tout de son être et de sa destinée. Et par je ne sais quelle acrobatie spirituelle, elle réussit à s'enrichir par sa propre vertu, en participant à soi-même (4).

Ce domaine de l'homme, bien qu'il soit parfait dans son essence métaphysique, la liberté répugnant à toute détermination et à toute contrainte intrin-

(1) É. Gilson, *loc. cit.;* R. Père Gardeil, o. p., *De la structure de l'âme.*
(2) *Ia*, q. 87; *De Ver.*, q. 8, a. 6; *Comm. De An.*, L. 2, lec. 6; L. 3, lec. 8.
(3) *De Ver.*, q. 10, a. 1 ss.
(4) *Ia IIae*, prologue; q. 1, a. 1, a. 2; q. 6, a. 3, sed contra; q. 17, a. 5, sed contra; a. 6, sed contra et ad 2; q. 21, a. 2; etc., *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1, c. 111, 112, 113, etc. *Comm. Phys.*, L. 2, lec. 10, n. 4; *Comm. Eth.*, ns. 47 a et 1126.

sèques, demeure cependant, ainsi que nous l'avons vu et le verrons de nouveau, imparfait dans son exercice physique. Pour en jouir, l'homme est dans la nécessité de recourir à la délibération de sa raison et à l'élection de son vouloir, les décisions spontanées, immédiates, étant le fait exclusif de l'ange et de Dieu, dont l'intellect est intuitif (1). Mais pour délibérer de soi, il faut préalablement pouvoir se mettre en cause, instituer enquête sur ses propres éventualités. Il faut être soi-même inclus dans le rayonnement de sa propre puissance. Or, cela est l'attribut spécifique des êtres capables de réflexion. Seuls, ils peuvent se contenir eux-mêmes, entrer à titre de disponibilité dans l'exercice de leur puissance personnelle. On voit par là que le *dominium* dépend directement de la réflexion. C'est ce qui ressort de maints passages du texte de S. Thomas. *Il considère la réflexivité parfaite comme le privilège exclusif des facultés spirituelles et fonde sur elle la possession de soi* (2). Par conséquent, ce qui permet la réflexion, permet, par voie de conséquence, l'appropriation de soi.

---

(1) « Dico actum humanum qui est a voluntate deliberata ». *De Mal.*, q. 2, a. 5 — « Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur quae ex voluntate deliberata procedunt ». I^a II^{ae}, q. 1, a 1.

(2) « Judicium autem est in potestate judicandis secundum quod potest de suo judicio judicare : de eo enim quo est in nostra potestate, possumus judicare. Judicare autem de judicio suo est solius rationis, quae super actum suum *reflectitur*, et cognoscit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta ». *De Ver.*, q. 24, a. 2; *Cont. Gent.*, L. 2, c. 49 : « Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, contingit actum voluntatis praeveniri ab actu rationis, et e converso... ». I^a II^{ae}, q. 17, a. 1. « Ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam..., in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra actum suum, et ex uno in aliud tendit ». I^a II^{ae}, q. 17, a. 6, ad 1.

II

FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA POSSESSION DE SOI

La faculté du *dominium* est attribut propre de la personne : « être maître ou esclave est attribué à la personne en raison de sa nature » (1), car, bien qu'on puisse improprement dire de la nature qu'elle est dominatrice ou esclave, ce n'est cependant, à proprement parler, que de la personne qu'on puisse affirmer ces conditions (2). Elle est le *sujet* immédiat de l'attribution.

La *cause* de l'attribution, elle, provient de ce que le sujet excelle en perfection, en *puissance* (3), tient le premier rang dans un ordre donné : *nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum* (4). Elle peut donc être cherchée dans la nature, étant donné que c'est elle qui, participée, dispense au sujet sa perfection. Tels sont les fondements éloignés du *dominium* envisagé dans toute sa latitude.

Ce ne sont là cependant que conditions générales. Considéré en ce qui le constitue spécifiquement,

---

(1) *III*^{a}, q. 20, a. 2.

(2) *Ib.*, a. 1, ad 2; « Magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere ». *Ib.*, a. 2.

(3) « Sicut dominium praesupponit potestatem ». *I*^{a}, q. 13, a. 7, ad 1.

(4) *I*^{a}, q. 96, a. 1; « In homine quodam modo sunt omnia : et ideo secundum hunc modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis ». *Ib.*, a. 2.

il paraît se rattacher au genre *relation* (1) et plus précisément à ce type particulier qui, affectant moteur et mobile, se fonde sur « action et passion » (2). Au surplus, dans le cas particulier du *dominium*, il conviendrait de ne pas trop styliser, étant donné que la relation qui le constitue ressortit à un autre *ordre* et ne supporte avec celle décrite par le métaphysicien qu'une simple analogie. L' « action et la passion » dont il y est question sont l'effet d'une impulsion morale, de celle qu'est susceptible d'imprimer la vertu inhérente au commandement du chef (3).

Il y a encore lieu de modifier cette structure, lorsqu'il s'agit du *dominium* exercé par soi sur soi. Le sujet définitif, il est vrai, en est toujours la personne, mais la cause réside dans ses parties, et en l'espèce, dans ses facultés. Disposées entre elles selon un ordre hiérarchique, l'une se trouve, sous un rapport donné, dans une condition supérieure et dominatrice en regard des autres, auxquelles elle enjoint le commandement. Alors, grâce à ses initiatives, la personne entre en possession de soi (4).

---

(1) « Relatio servitutis et dominii ». *III^a*, q. 20, a. 1, ad 2; « Maxime hujusmodi relationes ». *Ib.*, a. 2; « Relativa quaedam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus... ». *I^a*, q. 1, a. 7, ad 1.

(2) « Relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione ». *III^a*, q. 20, a. 1, ad 2.

(3) « Relatio servitutis et dominii fundatur super actione et passione, in quantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium ». *Ib.*

« Actio autem qua voluntas movetur, est imperium regentis et gubernantis... Rex est principium motus per suum imperium ». *De Ver.*, q. 17, a. 3; *I^a II^ae*, q. 90, *II^a II^ae*, q. 47 ss.; q. 104 et 105. « Dominus tria in suo intellectu includit : scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi ». *De Pot.*, q. 7, a. 10, ad 4.

(4) « Simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suiipsius secundum aliud et aliud ». *III^a*, q. 20, a. 2,

Quelle est celle de ses facultés qui permet ainsi à l'homme de se dominer et d'agir sur soi ? Il va sans dire que ce sont ses facultés spirituelles. Et, bien que S. Thomas écrive que la raison jouit inaliénablement de la condition de souveraine, qu'elle répugne à être réduite à une servitude quelconque (1), si ce n'est par rapport à la raison qui est censée représenter une plus parfaite incarnation d'elle-même (2), bien qu'il maintienne avec précision et fermeté qu'il lui revient toujours de commander, soit à elle-même, soit à la volonté (3), il n'hésite cependant pas à concéder à cette dernière le privilège d'être le sujet immédiat (quo) du *dominium*. C'est du moins ce qu'il laisse assez clairement entendre (4). On pourrait justifier cette assertion en faisant valoir que la maîtrise de soi est une conséquence immédiate de la liberté dont le sujet propre est la volonté (5). On pourrait aussi invoquer qu'elle est une relation fondée sur l'activité motrice et que, dans l'ordre d'activation, la volonté est définitivement suprême (6). Cependant,

---

ad 2; « Propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit Philosophus... quod est hominis ad seipsum justitia... Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens secundum diversas sui partes ». *Ib.*, ad 3.

(1) « Ratio in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio ». I^a, q. 96, a. 2.

(2) « Si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum ». I^a, q. 96, a. 4; I^a II^{ae}, q. 90, a. 3 et resp. ad obj.; II^a II^{ae}, q. 47 et 50; q. 104.

(3) I^a II^{ae}, q. 17, a. 1 et ss.

(4) (Dominatio) « significat appetitum, et participationem veri dominii, quod est in Deo ». I^a, q. 108, a. 5, ad 2; « Super ea quae nostrae voluntati subduntur dominamur ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1.

« Sumus autem domini actuum nostrorum per voluntatem ». *De Ver.*, q. 26, a. 6.

« Voluntatis (est) proprium ut dominum sui actus habeat ». *Sent.*, L. 2, d. 35, a. 1, a. 4; « Homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis ».

(5) I^a II^{ae}, q. 17, a. 1, ad 2.

(6) I^a II^{ae}, q. 9, a. 1.

le *dominium* est invariablement conçu par S. Thomas comme faculté découlant des activités conjuguées de la raison et de la volonté. Si celle-ci en est le sujet, celle-là en est la racine et la *cause* (1). Cette disposition se conçoit aisément pour peu qu'on se représente que la volonté, étant inclination de la raison et pour ainsi dire son appétit, en dépend dans sa structure, lui est redevable de ses aptitudes spécifiques. Et donc l'homme est susceptible de régner sur soi parce qu'il est capable d'agir sur soi par son intelligence et sa volonté.

Cette action sur soi n'est cependant elle-même possible que dans la mesure où l'on peut revenir sur soi. C'est pourquoi, ainsi que nous le mentionnions il y a un instant, les fondements du *dominium* se ramènent effectivement à ceux de la réflexivité. Nous terminerons donc, après avoir brièvement défini celle-ci, par quelques considérations sur ses fondements métaphysiques.

Le pouvoir de réflexion s'exprime chez nous sous une certaine diversité de formes; ses différentes manifestations, peuvent, toutefois, se ramener à deux types génériques.

Au sens fort du mot, il est capacité de faire retour sur soi (2). Il est le fait d'une puissance qui, grâce à un reploiement sur elle-même, arrive à se considérer : se penchant sur soi, elle se pénètre, se perçoit, s'inclut et se possède (3). Dans ce premier cas, il est fonction exclusive de l'immatérialité : il n'y a que la translucidité du spirituel qui soit

---

(1) *Sent.*, L. 2, d. 25, q. 1, a. 1; d. 35, q. 1, a. 4; $I^a\ II^{ae}$, q. 1, a. 1; q. 6, a. 2, ad 2; q. 21, a. 2; $II^a\ II^{ae}$, q. 158, a. 2, ad 2; *De Virt. in comm.*, q. 1, a. 4.

(2) R. P. WÉBERT, O. P., *Mélanges Mandonnet*, t. I, pp. 285-325.

(3) « Comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum ». I^a, q. 14, a. 3, ad 1.

immédiatement pénétrable à l'esprit (1). S'il arrive qu'on l'attribue à la personne, c'est en raison de ce qu'elle possède des pouvoirs spirituels, de ce qu'elle est le sujet d'un *mens*.

Le pouvoir de réflexion est encore capacité d'une puissance de s'infléchir sur l'acte et l'objet d'une autre puissance, du fait que cet acte et cet objet sont, sous un certain rapport, inclus dans son angle propre de rayonnement. En ce second sens, la réflexivité n'est pas le privilège exclusif de l'immatérialité. Les sens internes, tels le sens commun et la cogitative, y participent imparfaitement, leurs objets propres impliquant la saisie du donné des sens externes. Alors, au lieu d'un retrait progressif de la faculté, retrait effectué des réalités extérieures aux qualités immanentes à l'âme, il y a comme prolongement de la faculté vers le dehors, — « refluence », dit S. Thomas, — en vue de le rejoindre, et de se l'approprier.

Ces deux formes de réflexion ont une importance capitale dans la vie morale et sociale. Grâce à la première, la raison et la volonté se possèdent; grâce à la seconde, elles parviennent à prendre possession des forces motrices de l'individu tout entier (2).

Nous appuyant sur cette définition, nous chercherons brièvement, en nous aidant de quelques assertions de S. Thomas, les fondements *objectifs* et *subjectifs* de la réflexion.

« Chez les facultés matérielles ou sensibles, dit-il, les choses se passent de telle manière que la puissance ne réfléchit pas sur son acte, à cause du déter-

(1) « Ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam,... in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum ». *Ia IIae*, q. 17, a. 6, ad 1.

(2) *Ia IIae*, q. 17, a. 1 ss.

minisme que lui impose la structure de l'organe avec lequel elle compose. La vue, par exemple, ne peut connaître que ce que contient la représentation accueillie selon un mode spirituel dans la pupille. Par suite, elle ne peut pas voir son acte... Les facultés immatérielles, elles, réfléchissent sur leurs objets, puisque l'intelligence se perçoit en acte d'intellection. Pareillement, la volonté veut sa volition et se délecte des actes par lesquels elle aime. La raison de ce phénomène réside en ce que les actes des facultés spirituelles ne sont pas en dehors de la zone de leur objet. Ainsi l'objet de la volonté est le bien, et cette faculté aime tout ce qu'elle aime sous l'espèce du bien. En conséquence, elle peut aimer son acte dans la mesure où il représente un bien. De même aussi l'intelligence (1) peut percevoir son acte, du fait qu'il participe à l'être et à la vérité (2).

Ailleurs, toujours à l'occasion de l'amour que la volonté se porte à soi-même, il écrit : « L'amour, participant à la nature de la faculté dont il est l'épanouissement, possède la faculté de se replier sur soi. La volonté en effet a pour objet le bien universel et son activité s'étend à tout ce qui est contenu dans le rayonnement du bien. Par consé-

(1) « In potentiis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum complexionem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum... Potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligit se diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum in quantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus... ». *Sent.*, L. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 3; L. 2, d. 19, q. 1, a. 1; L. 3, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3, ns. 44 et 45.

(2) « Objectum movet determinando actum ad modum principii formalis ...Primum autem principium formale est ens et verum, quod es objectum intellectus ». *I^a II^ae*, q. 9, a. 1.

quent, son propre vouloir étant un certain bien, elle peut le vouloir, à l'instar de l'intellect, dont l'objet est le vrai et qui peut avoir la perception de son intellection, étant donné qu'elle est un certain vrai » (1).

De ces deux textes, choisis entre plusieurs, nous pouvons déduire que les sens ne peuvent pas réfléchir sur eux-mêmes, tandis que les facultés spirituelles en ont habituellement le pouvoir. Et la raison objective, la cause propre de cette différence réside dans leurs objets respectifs.

L'animal, grâce à sa complexion matérielle, grâce à un ensemble diversifié d'appareils sensoriels, est tenu en relations constantes avec un monde d'actions inéluctables, qui le façonnent et subsistent en lui sous forme de mémoire. Il encourt de la sorte des modifications et des développements qui l'affectent diversement. Ceux d'ordre physique et végétatif l'atteignent dans sa subjectivité, s'intègrent à son individualité; ceux d'ordre psychique, au contraire, lui demeurent hétérogènes et composent son non-moi. De sorte qu'il peut s'unir psychiquement à mille et une choses et demeurer physiquement inchangé.

Son activité psychique comporte, toutefois, des limites et des différenciations intérieures. Reposant sur des commotions organiques, elle ne peut d'abord avoir rapport qu'au spacial et au mensurable. Ensuite, elle subit forcément les restrictions et les divisions que lui imposent la structure et la spécificité des organes. Ceux-ci ont pour effet infaillible de contracter l'activité de chaque sens, de la restreindre à une catégorie définie d'objets. Ainsi, l'œil adapte la vue au coloré et non au sonore. En conséquence,

(1) *IIa IIae*, q. 25, a. 2.

étant donné que c'est sous les auspices de la couleur que l'extérieur est accueilli en lui, il s'ensuit que tout ce qui n'offre pas cette qualité, est invisible. Et alors, on comprendra que ce sens est dans l'impossibilité de voir ses propres actes, sa propre vision. Celle-ci est spirituelle et, par le fait même, située en dehors du champ de ses activités. Toute faculté est rigoureusement limitée à ce qui est contenu dans la sphère de son objet (1). Et telle est la cause immédiatement justiciable du fait qu'aucun sens ne peut jouir du repliement complet et de l'aperception de soi.

La raison humaine, au contraire, antenne dirigée sur l'infini, revêt le mode d'un pouvoir indéfini, recouvrant de son universalité tout ce qui est susceptible de participer à l'être et à la vérité (2). Elle est donc capable de retour sur ses actes et de jugement sur leur valeur d'être et de vérité (3). Ceux-ci sont, sous ce rapport, inclus dans le prolongement de son objet propre : *actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti* (4). Son activité n'est pas gênée par les déterminations inéluctables d'une structure organique, — un organe ayant toujours, ainsi que nous le disions, une forme arrêtée. Affranchie au contraire de toute contrainte organique, elle jouit d'une ouverture et d'une liberté sans égales. Ses délimitations sont celles mêmes de son objet, celles de l'être.

Il va sans dire que la volonté partage sa fortune.

---

(1) « Manifestum est quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti ». *Ia IIae*, q. 1, a. 1; *Ia*, q. 1, a. 7.

(2) « Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus ». *Ia IIae*, q. 9, a. 1.

(3) « Ratio supra seipsam reflectitur. Sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu... ». *Ib.*, q. 17, a. 6, corp., ad 1 et 2.

(4) *Ia IIae*, q. 9, a. 1.

Les textes produits ci-dessus le disent assez. Le bien ayant la même universalité que l'être, se confondant matériellement avec lui, — *bonum et ens convertuntur*, — il s'ensuit que le vouloir, qui est fait sur sa mesure, a la même amplitude que l'intellect. Bien plus, au moment du dynamisme de l'action, il y a conjonction, compénétration de ces puissances, implication de l'une par l'autre. Les désintégrations nécessitées par le labeur de l'analyse n'ont plus leur raison d'être lorsqu'il s'agit de l'action, qui est, elle, unitive, qui engage la totalité du sujet agissant. Cet enveloppement mutuel a sa cause dans l'inclusion réciproque des objets : *verum et bonum se invicem includunt* (1). Si ceux-ci ne se recouvraient pas parfaitement, les puissances ne pourraient pas s'infléchir l'une sur l'autre et s'investir intégralement (2). Ce phénomène de mystérieuse contenance ne va pas, toutefois, jusqu'à entraîner l'abolition de la spécificité de nos pouvoirs ni celle de la distinction de leurs fonctions. La puissance contenue subordonne sa vertu propre à celle qui l'envahit et l'assume. Il y a tout simplement mise en commun et fusion d'apports complétifs (3).

(1) *I^a*, q. 79, a. 11, ad 2; q. 82, a. 3, ad 1; q. 87, a. 4, ad 2.

(2) *I^a II^ae*, q. 17, a. 1; « Voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere... ». *I^a*, q. 16, a. 4, ad 1.

(3) « Potentiis autem animae superioribus, ex hoc quod immateriales sunt, competit quod reflectantur super seipsas; unde tam voluntas quam intellectus reflectantur super se, et unum super alterum, et super essentiam animae, et super omnes ejus vires. Intellectus enim intelligit se, et voluntatem, et essentiam animae, et omnes animae vires; et similiter voluntas vult se velle, et intellectum intelligere, et vult essentiam animae, et sic de aliis. Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem; sicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in seipso rationem volendi; unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinat unamquamque in propriam operationem; et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae vires ». *De Ver.*, q. 22, a. 12.

De là l'on conclut que les facultés spirituelles n'ont pas de limites du côté de leur objet, la notion d'être et de bien s'étendant à tout ce qui existe et peut exister.

Mais, lorsqu'on se place du côté du sujet, l'on s'aperçoit que si la cause propre de la réflexivité réside dans l'extension de l'objet, le fondement nécessaire de reploiement total sur soi doit se trouver dans l'immatérialité de la puissance elle-même. Ce serait ce qui explique que les sens internes, tout en étant doués de réflexion imparfaite ou de capacité de refluence, sont impropres à réfléchir sur leurs propres actes. Il y a sans doute que ceux-ci sont extérieurs à leur objet, mais il y a surtout qu'ils sont eux-mêmes assujétis aux lois structurales d'un organe. Les facultés spirituelles, au contraire, ne sont affectées d'aucune déficience ontologique, si ce n'est celles inhérentes à leur condition d'entités créées, c'est-à-dire d'entités nécessairement encloses dans les confins d'une essence.

Pour rendre cette assertion sensible, nous ne disposons que de moyens indirects. Nous sommes réduits à nous en remettre à la logique des négations et des éliminations. Et nous obtenons comme résultat l'ordre suivant de principes.

L'immatérialité serait cause d'illimitation. L'expérience nous apprend, en effet, que la contraction d'un principe spirituel ou d'une idéalité est conséquence nécessaire de l'intervention de la matière : *coarctatio formae est per materiam* (1). Celle-ci absorbe et conditionne à sa capacité les virtualités de celle-là. De sorte qu'on accède graduellement à l'infinité au fur et à mesure qu'il y a

(1) *Ia*, q. 14, a. 1.

élimination des facteurs matériels (1). Et donc, le statut ontologique d'une faculté et l'amplitude de son déploiement s'établissent d'après son mode d'immatérialité (2).

Le second principe s'énoncerait ainsi : l'illimitation d'une puissance est la condition de l'inclusion de soi et de ses actes dans sa propre perspective. Il va de soi. Plus il y a illimitation compréhensive et extensive, plus il y a possibilité d'inclusion.

Le troisième principe fait incidence avec les conclusions déjà formulées. L'inclusion de soi dans l'angle de son objet est la cause propre de la capacité de réfléchir et de s'apercevoir. L'on sait, en effet, que l'objet est raison d'être, soit de la fonction, soit de la faculté de l'exercer. Il ne peut donc se faire qu'une faculté ait la capacité de réfléchir, si elle n'est pas impliquée dans le cercle de son objet. Comment pourrait-elle avoir autrement la possibilité de s'apercevoir.

Il y aurait encore une autre manière indirecte de marquer les rapports entre la réflexivité parfaite et l'immatérialité : ce serait de faire voir l'incompatibilité qu'il y a entre celle-là et le moindre support matériel.

La réflexion requiert en effet un affranchissement et un délié excédant notre pouvoir de formulation. Elle suppose en la faculté qui en est capable une parfaite spiritualité d'essence et une très grande subtilité de mouvement. Imaginons un peu le paradoxe auquel elle donne lieu : un sujet qui, tout en demeurant tel, devient l'objet de ses propres considérations, comme s'il pouvait sortir de lui-même, se séparer de ce qui le constitue, se dédoubler,

(1) « Formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem ». *Ib.*

(2) *Ib.*

se faire poser devant son propre regard. Ce faisant, il est de rigueur que, encore qu'ils se contemple comme un autre que lui-même, il ne cesse d'être identique à soi, puisque c'est soi qu'il s'agit d'apercevoir, d'observer et de vivre idéalement. Nous nageons en plein mystère! L'on comprendra tout de même que telle gymnastique est incompatible avec quelque dosage que ce soit de matérialité. Il n'y a que l'immatériel qui soit à ce point transparent, que l'esprit pur qui puisse posséder pareille liberté et prestesse. L'idée qui est imprimée dans la matière, qui en est la qualité, qui compose avec elle une seule essence, est devenue opaque, alourdie. Son asservissement aux conditions de celle-ci la rend incapable des comportements, des agilités, que requiert le retour sur soi (1).

Nous savions déjà par expérience que la raison humaine dispose d'une activité à double jeu, — étant à la fois perception et conscience; nous savions qu'elle peut à son gré, soit se tenir ouverte aux phénomènes cosmologiques, soit se replier sur les faits internes de la vie psychique; nous savions qu'il lui est donné d'être témoin et des événements du grand tout et de ceux du petit cosmos intérieur, résultant de nos pensées, de nos souvenirs, de nos émotions, de nos sentiments et de nos affections; nous savions qu'elle s'observe quotidiennement, se voit agir et concevoir, saisit l'en-dedans de sa propre vie; mais maintenant, nous l'espérons, nous aurons atteint au pourquoi, à la raison d'être ontologique de cette prérogative.

---

(1) *I*ª, q. 14, a. 2, ad 1.

III

FONDEMENTS PSYCHOLOGIQUES DE LA POSSESSION DE SOI

Nous l'avons déjà déclaré à maintes reprises. Le *dominium* ne se réalise pas en l'homme selon un mode parfait, instantané. Il n'est parfait qu'en Dieu et instantané qu'en l'ange, chez lequel l'esprit ne connaît pas les retards causés par la matière. Chez nous, par suite du dualisme de notre nature, il ne s'exerce que grâce à la délibération et au choix. Et tout le temps que nous en sommes incapables, soit pendant la période de l'enfance, soit au cours du sommeil, il ne représente qu'une pure possibilité. L'ordre donc selon lequel il se pratiquerait serait celui-là même de la délibération. Mais l'ordre de celle-ci, on l'imagine facilement, est lui-même conditionné par l'ordre de la connaissance, puisque c'est selon son caractère de faculté cognitive que la raison maîtrise le tout de l'être humain (1). Par conséquent, pour arriver à saisir le *dominium* dans son dynamisme, dans sa réalisation progressive, il importe, avant d'aborder le procès psychologique de la délibération, d'instituer l'examen du *devenir* de la réflexion.

Tout d'abord, rappelons que c'est un principe immuable en thomisme que la connaissance réfléchie

(1) « Ratio imperat per modum apprehensivae virtutis ». *Ia IIae*, q. 17, a. 8.

présuppose la connaissance directe et s'appuie sur elle. Un courant, fût-il spirituel, n'est capable de refluence vers sa course qu'après en avoir découlé. C'est un autre principe, non moins inviolable, que l'objet propre de l'intelligence, — l'être des réalités matérielles, — est le fondement obligé et la mesure de son objet extensif. Notre intellect est, par destin de nature, orienté vers le mystère sensible (1); cependant, étant capable de discours, il peut établir des rapports et étendre son regard à tout ce qui soutient une relation quelconque avec son objet propre (2). C'est ainsi qu'il peut remonter jusqu'à l'essence de l'âme, et même jusqu'au Principe de sa propre lumière.

Après avoir préalablement établi ces deux principes, S. Thomas décrit selon l'ordre suivant les étapes successives du procédé réflexif.

Ce qui tombe immédiatement sous l'expérience interne, ce sont les objets atteints par les démarches directes de la raison et appelée par les psychologues, tantôt idées, tantôt états de conscience, — du fait qu'ils *s'étalent* sous le regard introspectif de la faculté, — tantôt données qualitatives : toutes désignations qui ont trait au contenu de nos opérations spirituelles, au contenu tiré par le ministère des sens de l'observation du monde matériel et transformé par notre pensée en concepts ou en idées. « Une réalité, explique S. Thomas, n'est connaissable que pour autant qu'elle est en acte et non pour autant qu'elle est en puissance. C'est en effet dans la mesure où elle est en acte

(1) « Objectum intellectus nostri secundum praesentem statum est quidditas rei materialis, quam a phantasmatibus abstrahit... Id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva est proprium objectum ejus ». I^a, q. 85, a. 8.

(2) « Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis ». $I^a\ II^{ae}$, q. 27, a. 8.

qu'elle acquiert l'être et la vérité, et partant, devient connaissable. Ce qui est évident dans le cas des objets sensibles, la vue ne percevant pas les colorés possibles, mais réalisés. Il n'est pas moins manifeste que l'intelligence, lorsqu'elle entreprend de se représenter les réalités matérielles, ne parvient à apercevoir que ce qui est réalisé. De là vient que la matière première ne lui est accessible qu'en raison de ses relations à la forme... Or, l'intelligence humaine n'est elle-même, sur le plan des réalités intelligibles, qu'un être à l'état de possibilité, comparable à la matière première sur le plan des réalités sensibles. D'où son nom d'intellect *possible*. Par essence, elle n'est qu'une *capacité* de connaître. Et tant que ses virtualités n'auront pas été actualisées et réalisées, elle aura la faculté de connaître, mais pas celle d'être connue » (1).

L'intelligence humaine, bien qu'elle soit, ontologiquement parlant, la plus haute qualité qui puisse orner notre âme, n'en est pas moins, dans l'ordre d'intelligibilité, une pure capacité, en privation totale de sa perfection et attendant du contact avec le cosmos la fécondation qui lui permet de se réaliser. Or une capacité, n'étant pas un absolu et n'existant pas pour soi, ne se connaît pas en soi et par soi. Pour se savoir existante, il lui faut agir.

(1) « Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia... : sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifeste apparet in rebus sensibilibus : non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solum coloratum in actu. Et similiter intellectus manifestum est quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu : et inde est quod non cognoscit materiam primam nisi secundum proportionem ad formam... Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentia tantum, sicut et materia prima in genere rerum sensibilium : unde *possibilis* nominatur. Sic igitur in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu ». *I^a*, q. 87, a. 1.

Puis pour déceler sa nature, il lui faut se mettre en rapport avec la perfection ou l'acte auquel elle est une proportion vitale. Comme se plaît à le rappeler S. Thomas, on ne mesure la force d'un athlète que par l'extrême difficulté qu'il parvient à surmonter. De même l'intelligence ne se révèle totalement à elle-même que lorsqu'elle est parvenue à la saisir de tous les objets qu'elle est susceptible d'embrasser. Par conséquent, lorsque, en mal de se connaître, elle se met à réfléchir, c'est tout d'abord aux objets auxquels elle est une préadaptation qu'elle doit s'adresser. Et il s'ensuit que l'objet est le premier thème du discours que la raison se tient sur soi et sur ses propres richesses (1).

Cette doctrine est constante chez notre auteur. Il fait reposer sur elle toute l'architecture de ses traités sur l'introspection. Elle est, en particulier, la pierre angulaire de la question à laquelle nous venons de renvoyer le lecteur (2). Après s'être retournée sur ses propres idées, la raison passe à l'examen de ses activités, puis elle remonte à elle-même et à tous les développements vitaux qui décuplent son effectif, et enfin, s'il lui plaît, elle peut pousser ses investigations jusqu'à l'âme et même jusqu'à son Principe (3). Elle peut encore, du fait que ses représentations amorcent le vouloir, prendre connaissance des impulsions de la volonté ainsi que des habitudes qui les stabilisent et les renforcent (4). Elle peut enfin, par le truchement

---

(1) Marcel DESMARAIS, O. P., *L'auto-perception de la personne psychologique*, dans *Cahiers de Philosophie*, Ottawa, 1936.

(2) I^a, q. 87,...

(3) « Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere ». *Ib.*, a. 3.

(4) *Ib.*, a. 4.

des données sensibles qu'ils versent dans le champ de la conscience, porter son enquête sur la vie des sens internes et externes (1).

Par ce jeu, elle a vite fait de découvrir son incommensurabilité et, partant, celle du vouloir humain par rapport aux biens particuliers qui tombent sous son expérience et sollicitent son adhésion. Elle prévoit les sentiments d'insatisfaction que leur recherche laissera subsister en l'âme. Celle-ci est trop grande et ses pouvoirs spirituels trop vastes pour être excédés et, partant, maîtrisés par quelque réalisation matérielle que ce soit, fût-elle titanesque. Entre le particulier et l'universel, entre le matériel et le spirituel, il n'y a pas de proportion établie. Elle se sent à leur endroit indifférente et dominatrice. Elle ne les subit pas, mais règne sur eux et sur ses propres attitudes envers eux. Pouvant par le regard introspectif de la raison juger des uns et des autres, elle *décide de soi* (2). Et c'est ainsi que la personne humaine a le pouvoir de disposer en toute maîtrise de soi-même.

Tout à l'heure, nous notions le phénomène vraiment mystérieux d'un sujet qui se fait objet, qui se déplace pour se regarder; maintenant, nous sommes en présence d'un possesseur qui se possède, c'est-à-dire d'un possesseur qui est à la fois sujet et objet de la possession.

La raison explicative radicale en est sans doute fournie par l'universalité de l'intelligence et du vouloir humains, mais la cause prochaine et physique réside dans le pouvoir de réflexion. Les êtres d'ordre

(1) I^a, q. 84, a. 7.

(2) « Homo agit judicio, quia per vim cognitivam judicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis : ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri ». I^a, q. 83, a. 1; *De Ver.*, q. 24, a. 1 et 2; *De Malo*, q. 6, art. un.

inférieur, subissant dans l'inconscience les courants d'énergie qui les traversent et les stigmatisent, sont tout au plus dignes d'être possédés. L'enfant lui-même, tant qu'il n'est pas parvenu à l'usage de la raison, ne possède pas, — du moins en acte vécu et au sens physique et moral du mot. Mais le jour où il *réfléchira* et se rendra compte du trésor qu'il recèle à l'état de potentiel dans les replis de sa nature, ce jour-là même, il prendra possession de soi : c'est-à-dire qu'il aura la faculté de tirer usage et jouissance de soi, qu'il tiendra le secret de mettre à profit ses ressources personnelles. Il deviendra bénéficiaire de la possession par excellence, de celle qui est à l'origine de toutes les autres et les supporte toutes (1), à savoir la possession de son être tout entier : *ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem* (2).

(1) I^a, q. 96, a. 2.
(2) I^a II^{ae}, prol.

IV

LE GOUVERNEMENT DE SOI-MÊME

L'homme est souverain, *homo est dominus*; il décide de lui-même en décidant de son destin total, *est causa suiipsius* (1); il est auteur, au sens plénier, de sa vie, puisqu'il appartient à son arbitre d'en mesurer la dépense et d'en fixer l'orientation, *homo agit judicio* (2). Il a donc sur lui-même une compétence, une juridiction, dont on ne saurait trouver l'équivalente ici-bas (3). Face aux autres créatures, son autonomie apparaît parfaite. On le croirait source totale et exclusive de ses œuvres, tant la vertu divine qui baigne la racine de ses facultés se revêt du mode propre de celles-ci : « il appartient à la nature raisonnable de tendre vers ses fins, en tirant pour ainsi dire de son immanence la vertu qui actionne son mouvement et le dirige, *quasi se agens vel ducens ad finem* » (4). L'intériorité existe chez elle à un tel point, qu'aucun bien ne peut l'ébranler sans avoir préalablement fait partie de son complexe psychique (5). Encore, l'efficacité de ce bien demeure-t-elle rigoureusement con-

(1) *Comm. Met.*, n. 58; I^a, q. 96, a. 4.
(2) I^a, q. 83, a. 1.
(3) « Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem ». I^a, q. 111, a. 2.
(4) *Comm. Phys.*, L. 2, lec. 10, n. 4; *Comm. Eth.*, ns. 1126 et 1127; I^a II^{ae}, q. 1, a. 2; q. 50, a. 2; *Cont Gent.*, L. 3, c. 1, 2, 16, 24, etc.
(5) I^a II^{ae}, q. 6, a. 1.

ditionnée à un regard et à une adhésion libre de la raison (1).

Nous parlions dans le chapitre précédent d'un *agens per intellectum*, c'est-à-dire d'un sujet qui trouve dans les disponibilités de sa raison de quoi établir l'idée directrice de sa conduite, mais c'est ici surtout que transparaît la signification profonde de la formule, c'est ici qu'on se rend pleinement compte que l'homme pétrit dans la lumière de sa raison la *forme*, l'*idéal*, sur lequel façonner sa seconde nature. Sa prudence a le relief d'une participation à la providence divine : elle en accuse « l'universalité » (2). Et cette affirmation n'a pas seulement la valeur d'une suggestive métaphore. La raison humaine possède en propre, encore que sous une forme analogique, les attributs mêmes de la providence divine : « la créature raisonnable est, entre toutes, soumise à la providence divine selon un mode tout à fait excellent. Ayant en effet le privilège d'y communier, elle joue vis-à-vis d'elle-même et de tout ce qui l'entoure le rôle d'une véritable providence » (3). De plus, cette communion se fait *intellectualiter et rationabiliter*, c'est-à-dire en pleine conscience, avec claire aperception des droits et des prérogatives qu'elle comporte (4). Elle est donc particulièrement apte à se gouverner soi-même.

Pour sûr, le gouvernement de soi implique, à titre de postulats, la possession de soi, laquelle implique elle-même la sujétion naturelle des facul-

(1) *Ib.*, a. 2.
(2) « In aliis enim animalibus invenitur secundum aestimationem naturalem quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia quae est ratio omnium agibilium ». *I^a*, q. 96, a. 1; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 113-114.
(3) *I^a II^ae*, q. 91, a. 2.
(4) *Ib.*, ad 3.

tés inférieures aux injonctions de la raison et de la volonté. On ne peut gouverner que ce sur quoi on a ascendance et autorité. Cependant pour diriger, ce n'est pas assez de dominer de haut, de posséder l'alternative de demeurer indifférent aux sollicitations venues d'en-bas, il est en plus nécessaire de faire usage du commandement. De sorte que le gouvernement affectif de soi apparaît comme une conséquence immédiate du *dominium*. Du fait qu'on est maître de soi, on a la faculté de se commander (1). C'est tout un morceau du *Contra Gentiles* qu'il faudrait produire ici (2).

En outre, de même que c'est par la vertu prestigieuse d'un jugement qu'on s'affranchit de toutes les servitudes du monde et de la chair (3), ainsi, c'est par un ordre émané de la raison qu'on exerce l'empire sur soi (4). Mais, ayant à revenir longuement sur ce point, nous n'insistons pas.

Rappelons plutôt que les mots gouvernement et direction impliquent un but visé, que les qualificatifs *bon* et *mauvais* accolés au mot gouvernement manifestent une intention préconçue, font tacitement appel à une règle en fonction de laquelle ils s'apprécient. On ne se dirige que sur un but; on ne se gouverne bien que si l'on s'ordonne à son destin véritable. Or, la raison, par un regard introspectif, a vite fait de découvrir que le fond du vouloir est une violente avidité du bien humain le plus haut, le plus vaste et le plus riche qui se puisse concevoir (5). Elle le voit d'autant plus facile-

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1. « Omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro ». *Ia IIae*, q. 17, a. 5, sed contra.
(2) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 113.
(3) *Ia*, q. 83, a. 1, ad 5.
(4) *Ia IIae*, q. 17, a. 1 ss.
(5) Comme nous l'avons déjà noté, cette volition du *bonum in communi* enveloppe le désir de tous les biens particuliers, mais surtout celui du bien commun.

ment qu'elle y est disposée par une sorte d'aptitude naturelle qui est chez elle comme une indication des volontés divines (1). Il est normal que les premiers mouvements de l'engendré proviennent de l'engendrant, sinon sous forme d'impulsion, du moins sous l'espèce de *dispositions* natives.

Une fois en possession de cet idéal, de cette idée directrice, il semblerait que la personne humaine soit munie du nécessaire pour exercer sur soi une gouverne parfaite (2). D'abord, elle est consciente de posséder une fin personnelle et d'exister pour soi : *homo est naturaliter liber et propter seipsum existens* (3). Ensuite, il est incontestable qu'elle peut délibérer et se mouvoir en toute liberté. Il lui est loisible d'aligner toutes les fins particulières et toute la théorie des moyens sous sa conception universelle de bien humain, puis de juger en toute indépendance de leur valeur relative. Elle peut aussi en enjoindre le choix et la mise en œuvre : « la raison, dit S. Thomas, peut se commander de la même manière que la volonté peut se mouvoir. L'une et l'autre puissance, en effet, réfléchit sur ses propres actes, et ainsi se porte de l'un à l'autre » (4). Cependant, l'expérience tout comme la philosophie nous apprennent que les choses ne se produisent pas si spontanément.

Les débuts de la vie morale, bien que traversés

---

(1) *Ia IIae*, q. 51, a. 1; q. 63, a. 1, etc.

(2) « Perfectior modus vivendi est eorum quae habent intellectum. Haec enim perfectius movent seipsa. Et hujus signum est, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiae sensitivae per suum imperium movent organa quae exequuntur motum... Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestita a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter sese habere; et ultimus finis, quem non potest non velle ». *Ia*, q. 18, a. 3.

(3) *IIa IIae*, q. 64, a. 2, ad 3; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 1 et 111-114.

(4) *Ia IIae*, q. 17, a. 6, ad 1; voir aussi sur la capacité de dominer ses premières démarches. *Ia IIae*, q. 16, a. 4, ad 3; q. 17, a. 3, ad 3; *De Ver.*, q. 22, a. 12; q. 24, a. 2.

de certitudes indéfectibles, — un peu comparables aux lueurs annonciatrices du jour, — comportent toutefois une épaisse couche d'obscurité. La première perception du bien humain, faut-il le rappeler, n'est que générale, confuse, enténébrée. Et elle demeure longtemps telle chez l'inculte, qui ne parvient pas facilement à dépasser le stade de l'enfance. Ce n'est qu'en ciel de civilisation qu'elle arrive à se préciser dans tous ses reliefs et ses détails.

En second lieu, le bien humain parfait est en sa nature intrinsèque d'une telle complexité qu'il est irréalisable par l'initiative d'une seule personne et sous les modalités d'un bien individuel. Et nous avons affaire ici à une impossibilité qui ne tient pas à des conditions de fait, qui n'est même pas consécutive à l'imperfection physique des individus, mais qui est inhérente à l'essence métaphysique du bien humain. Celui-ci, sous sa forme parfaite, est nécessairement l'effet d'une collaboration.

Enfin, la délibération, du fait qu'elle se meut sur un terrain accidenté, mouvant, et sous l'éclairage d'une lumière rare, vacillante, ne peut donner que des résultats assez piètres.

On comprendra alors que la direction de soi, imprimée exclusivement par soi, puisse être considérée par S. Thomas comme un mode inférieur de gouverne et que le bien à l'acquisition duquel elle conduit puisse être qualifié de chétif, d'inachevé.

Pour porter l'individu à la plénitude de sa perfection, la raison individuelle a besoin de participer à la raison universelle. Elle a besoin d'être confortée et surélevée par cette raison qui est résidu de l'effort collectif, qui se règle sur les exigences du bien commun et qui représente ici-bas la meilleure réussite parmi tant d'effets splendides de la Sagesse

éternelle. La raison universelle est l'instrument par excellence de la libération, le meilleur foyer de la rénovation et de la grandeur.

On se formera du même coup une idée exacte du caractère inadapté, violent même, des régimes de contrainte et de force. Non pas que la persuasion du bien suprême répugne à être renforcée par la contrainte, et la raison publique à être sanctionnée par la force, mais il y a répugnance et péché contre nature à exalter la force et ses organes jusqu'à en faire des mythes. Il y a désordre grave à les considérer comme des valeurs premières, à les ériger en principe absolu et à les substituer à l'autorité infiniment souple et nuancée de la raison et du bien humain. L'État qui s'en rend coupable se dégrade, dégénère en officine de forçats, en régime d'oppression préméditée et organisée. Il n'est plus ce qu'il devrait être : le suprême épanouissement de la raison humaine, la plus haute révélation de son universalité. Il ne compte plus pour remplir son mandat sur son ascendance, sur la vertu de son prestige, mais se voit réduit à faire usage de l'intimidation.

Il se rend encore responsable d'empiètement brutal sur les prérogatives de l'individu.

Celui-ci n'a pas précisément droit à sa liberté, ainsi que le laisse entendre, non sans équivoque, la formule accréditée par le libéralisme. Il a cependant droit, et droit imprescriptible, d'être commandé et gouverné selon le mode qui convient à sa nature de personne libre et raisonnable. Or, le propre d'une telle nature est de se savoir autonome, de se déterminer, de mouvoir et de diriger par la lumière d'un jugement et d'une injonction émanée de l'intime de la raison. Il est donc clair que si l'on veut agir sur son ressort et la mouvoir, c'est à sa

raison que l'on doit s'adresser et que c'est au nom de la raison que l'on doit l'interpeller (1). Celle-ci, lorsqu'elle symbolise l'ordre humain, lorsqu'elle s'exprime sous le cachet de l'universalité, possède une vertu de pénétration et de propulsion bien supérieure à celle que possèdent toutes les forces matérielles. Elle agit plus profondément et plus sûrement que les mesures de violence. Saisissant le sujet dans les ressorts les plus intimes de son dynamisme, elle réalise ce tour de force de mettre à contribution sa propre liberté pour l'effectuation de son propre enchaînement. Et c'est à cela que la personne a droit. Elle a droit à ce que les pressions exercées sur elle découlent de la raison et soient susceptibles d'être librement agréées.

Sans doute, la raison doit-elle, dans les cas d'hésitation, mobiliser la puissance de l'autorité, et dans ceux de résistance, brandir la menace de la sanction, mais en l'une et l'autre éventualité, la force morale et physique n'interviennent que sous l'espèce de renforts de la raison (2). Il faut néanmoins ajouter que chez les peuples de tempérament violent et insubordonné, et, — par excès opposé, — chez ceux de caractère mou, changeant, mercenaire, la force de l'autorité s'avère beaucoup plus efficace que celle de la raison. En droit l'une n'exclut pas l'autre, et cela devrait se ramener à une question d'accent.

Les principes de S. Thomas ne s'opposent donc pas à une autorité forte, mais ils s'opposent à la mystique de la force et à l'autorité envahissante et

(1) *Ia IIae*, q. 93, a. 5.

(2) Il ne faudrait pas conclure que l'ultime raison d'être de l'autorité est de renforcer la raison collective ou universelle incarnée dans le chef. Elle est avant tout ordonnée à la compréhension claire et détaillée des exigences du bien commun et à sa promotion effective. Ce n'est que par voie de conséquence qu'elle devient appui des injonctions de la raison commune ou universelle, c'est-à-dire de celle du chef comme tel.

accapareuse. Nous verrons expressément dans les chapitres qui vont suivre que, d'après lui, la raison se comporte comme un pouvoir, non destructeur, mais constructeur de la vie et de ses instincts; et cela précisément parce que sa régulation s'exerce dans le respect total de la spécificité de chacune des tendances de l'homme, dans le respect total des lois inhérentes à la nature de chacune des fonctions qui en découlent.

CHAPITRE DIXIÈME

LA SAGESSE DANS LA CITÉ

La politique est pour une grande part l'art d'adhérer au réel. Alliage harmonieux d'idéalisme et d'opportunisme, ainsi que nous l'avons déjà noté, elle s'appuie à une théorie, mais a besoin pour avoir prise sur la réalité, d'user de procédés plastiques, conformes à la physionomie des faits sociaux. Et le relativisme qu'elle comporte est tel (1), qu'il n'y a pas univocité, mais analogie entre ses divers modes de régulation, — nous dirions aujourd'hui entre ses ministères, ses départements. Force lui est de s'adapter à la diversité foncière des fonctions qu'elle assume de diriger (2). Force nous est aussi d'étudier chacune de celles-ci, si nous voulons prendre connaissance du type d'accommodation auquel sa nature particulière consent, et, par suite, de la complexité de la technique politique.

Pour déterminer ses rapports à la sagesse, — absolue ou relative, — nous pensons donc que c'est de la nature, des lois et des conditions d'existence de celle-ci qu'il faut partir. Les interférences qui se produisent dans le dynamisme de nos fonctions sont toujours consécutives à leur ordre ontologique, à la situation hiérarchique qu'elles tiennent de leur degré propre de perfection.

---

(1) *Comm. Eth.*, ns. 1187-1188; $I^a\,II^{ae}$, q. 95, a. 2, ad 2; q. 96, a. 1.
(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 61, a. 1, ad 1; $II^a\,II^{ae}$, q. 48, a. 1; q. 57, a. 4, ad 3.

I

LA SAGESSE EST « ARCHITECTONIQUE »

Quand on songe au rôle prépondérant que la sagesse joue dans la vie humaine, on ne peut s'empêcher de penser à la haute bienfaisance du christianisme et, par contraste, à l'état pitoyable, famélique, en lequel la nature nous livre à l'existence. Lorsque le premier met la sagesse à la portée de tous, la clame sur les places publiques, celle-ci semble en être au dernier point avare. Si elle est assez prodigue des choses ordinaires, elle enfouit ce qu'il y a de plus excellent dans les derniers retranchements de notre complexe, dans ses plus obscurs recoins; puis, elle en rend le dégagement et la mise à jour si difficiles, qu'il n'y a que quelques intelligences d'élite qui y réussissent, encore que ce ne soit qu'imparfaitement et qu'avec la contribution de l'effort intellectuel de plusieurs siècles. C'est même à se demander si elle en donne à tous la possibilité, la *faculté*.

Il n'y a cependant pas à en douter. Tout esprit est naturellement en proie à l'angoisse, inquiet de lui-même. De sorte qu'à la première lumière qui filtre de l'extérieur en son secret, il se forme au moins l'idée confuse de l'être, et se trouve par le fait même muni de l'instrument de la contemplation. Selon la remarque d'Aristote, le vestibule

de la sagesse est large ouvert à tous les hommes (1).

Cela se produit en vertu d'une affinité en quelque sorte organique (2), une faculté ne pouvant être par structure qu'un raccordement natif, qu'une conformité vivante à des objets de même venue. La ressemblance préadapte, fonde des convenances, prépare à de féconds contacts. De plus, grâce à la réflexion, l'esprit est une avidité qui se connaît, qui sait sa mesure indéfinie et son mode spirituel. Il est vivement conscient de sa nature et de ses besoins. De ce chef, il se trouve comme animé du dedans par le désir d'actualiser ses possibilités. Ses manifestations acquièrent la sûreté et la constance de celles d'un instinct surgi des profondeurs et épaulé par un amour agissant, exacerbé. On comprend alors que la nature n'a tout de même pas été tout à fait chiche à notre égard, et que le désir de sagesse est, de tous ceux qu'elle nous inspire, celui qui est considéré par S. Thomas comme le plus robuste, le plus invariable et le plus efficace (3).

Si c'est par sa tension intime, par l'instinct sourd et aveugle de sa nature que l'esprit humain aspire

---

(1) *Met.*, 993 b, 1-11.

(2) « Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur : unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat ». *Comm. Phys.*, L. 1, lec. 10, n. 5.

(3) « Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus, videtur esse ex inclinatione naturae, quae non inclinat neque ad malum neque ad falsum. Et sic videtur quod delectatio, in quam concurrit omnium appetitus, sit aliquid optimum... Potest dici quod omnes homines appetunt eamden delectationem secundum naturalem appetitum, non tamen secundum proprium judicium. Non enim omnes existimant corde, neque dicunt ore eamdem delectationem optimam. Naturaliter tamen omnes inclinantur in eamdem delectationem optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit quia omnia habent in seipsis quoddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex primo principio, vel etiam ipsam formam, quae est hujus inclinationis principium ». *Comm. Eth.*, ns. 1509-1511; *Comm. Met.*, n. 1 et ss.; $I^a\ II^{ae}$, q. 94, a. 2.

à la sagesse, il va sans dire que celle-ci ne peut pas être regardée par rapport à lui comme une qualité surérogatoire, comme un ornement de bon aloi. Elle se révèle, au contraire, son bien essentiel, celui qui lui confère son achèvement approprié. Et si l'on considère que S. Thomas, aussi grec par les modalités et l'ordonnancement de sa pensée que chrétien d'inspiration, voit tout naturellement en l'esprit la perfection qui caractérise l'homme et qui le différencie, on conçoit qu'il fut aisément amené à regarder l'exercice de la sagesse comme la fonction la mieux assortie à l'homme, comme celle en laquelle sa nature d'être raisonnable trouve son expression la plus haute et la plus fidèle (1).

Contrairement à beaucoup de faux mystiques, il n'affecte aucun dédain à l'endroit de sa forme naturelle. Sans doute, il mesure avec une rare circonspection ses limites. Il souligne avec vigueur les déficiences inhérentes à ses moyens spécifiques. Le miroir de la création auquel elle mendie ses lumières lui semble réfléchir bien faiblement les traits du visage divin. Les effets créés qui lui servent de truchement lui paraissent n'avoir guère plus de valeur symbolique que de vagues allusions, que de simples vestiges. Ils offrent sans doute un reflet de Dieu, mais un reflet analogique, tout juste suffisant pour conduire à une connaissance positive de l'Incréé. Comparée à celle dispensée par la grâce et la gloire, la sagesse humaine ne fait donc que piètre figure d'évocation. Il y a de l'une à l'autre un décalage formidable, une dégradation qui émeut et attendrit le saint Docteur. Il pense à l'angoisse poignante que durent éprouver les

(1) « Optima operatio inter operationes humanas est speculatio veritatis ». *Comm. Eth.*, n. 2087.

nobles génies de l'Antiquité lorsqu'ils en vinrent à constater avec amertume l'impuissance radicale des moyens naturels à leur procurer le repos et la félicité qu'ils en attendaient : *quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia* (1).

Cependant, dès qu'il la met en parallèle avec les biens de cette terre, il n'hésite pas à proclamer son incontestable supériorité sur eux : *illud tamen modicum quod ex ea habetur praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur* (2). Considérée soit en soi, soit en rapport avec les autres formes de l'activité humaine, elle excelle, elle domine. *Son contenu propre et son aptitude à exercer une régulation transcendante* sur toutes les manifestations de la vie la placent au premier rang. Tels semblent être les motifs qui inspirent la haute considération dont il l'honore.

L'examen de ses matériaux, de ses démarches et de ses effets de délivrance, nous incite à croire que Simonide de Céos n'avait pas totalement tort de la considérer comme un empiètement sur le domaine des dieux. Sous plusieurs rapports, elle n'a rien de profane. Telle, par exemple, sa raison d'être, qui semble vraiment supraterrestre. Qui, en effet, ne verrait pas en elle une préfiguration de la sagesse des saints, une initiation lointaine à ses mystérieuses clartés ? Les réalités qu'elle contemple ne réalisent-elles pas une révélation sensible de la Pensée éternelle ? Toute chose créée ne porte-t-elle pas la frappe divine, ne brille-t-elle pas du regard même de Dieu sur elle ? Oui, toute réalisation matérielle de l'univers réfracte en notre âme un trait

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 48.

(2) *Comm. Met.*, n. 60; « Et tamen illud parvum est majus omnibus aliis quae in homine sunt ». *Comm. Eth.*, n. 2110. On sait que ces textes sont des allusions à un passage du *De Coelo et Mundo* d'Aristote.

divin, un trait dont nous pouvons retracer le trajet lumineux et découvrir le foyer d'origine. Et telle est la fonction propre du sage. Il s'attache à la lumière de l'être, au divin et à ses manifestations propres. Ce qui, il est vrai, n'a pas pour résultat de satisfaire totalement à sa nostalgie d'Absolu, puisque son mouvement de pensée ne peut dépasser la portée du *reflet* qui le supporte, mais ce qui, à notre avis, vaut infiniment mieux que les évasions dans le vide.

La sagesse est divine par son objet; elle l'est encore par ses démarches. Le penseur trouve dans l'accomplissement même de sa fonction le véritable art de se rendre semblable à Dieu. Ses activités jouissent d'un degré de spiritualité et d'immanence qui les apparente à celles du monde des esprits (1).

La pensée est un bien mystérieux phénomène. Elle est ce qu'il y a en nous de plus franchement spirituel. Elle s'effectue dans l'immatérialité totale, — les facteurs qui en conditionnent de près le fonctionnement étant purifiés de toute trace de matière. Elle procède aussi, dans une certaine mesure, de l'immanence de la faculté qui en est l'auteur et s'achève en son intime. En effet, bien qu'elle ne puisse sous ce rapport soutenir la comparaison avec la Pensée subsistante, qui, elle, tire de sa propre substance le tout de sa vie, de son aliment et de sa félicité, elle présente toutefois les caractères d'une intériorité stricte, rigoureuse. Les aliments qu'elle puise forcément à l'extérieur, elle les surélève et les convertit en lumières intérieures. Elle ne les soumet pas à d'autre emploi qu'à son accomplissement particulier de puissance, qu'à la réalisation de ses propres virtualités. Si

(1) « Est divinissimum inter omnia quae sunt in nobis, propter majorem convenientiam quae habet cum substantiis separatis, secundum quod ejus operatio est sine organo corporeo ». *Comm. Eth.*, n. 2084.

l'on peut dire qu'elle s'en sert, c'est surtout pour se libérer de ses ténèbres, pour actualiser ses possibilités originelles, pour se qualifier soi-même, encore que par rapport aux choses extérieures. Elle est la première à profiter de ses propres actes et de leur rendement de perfection; et ce faisant, elle s'exhausse, se dépasse en quelque sorte elle-même.

Le sage, tel que conçu par Aristote et S. Thomas, diffère considérablement du type rêvé par Platon. Il n'est ni législateur ni chef de république. Il n'a rien du praticien soucieux avant tout du profitable et du commode. Son attitude est pure et ses intentions désintéressées. Les techniques dont il fait usage, pour n'être pas ordonnées au soulagement du corps, produisent sur l'âme des effets prodigieux de délivrance. Il n'a même pas nécessairement les préoccupations de l'artiste. Le rêve, le sentiment, l'émotion, les séductions de la beauté sensible pourraient troubler la sérénité de sa méditation et la pureté de sa vision. Campé dans la solitude de sa réflexion, immobile comme les objets auxquels s'attache sa pensée, il s'abandonne tout entier aux charmes de la lumière. Retournant les idées devant le regard de son esprit, comme on fait chatoyer les feux d'un diamant, il se délecte de leur rutilement, du jeu de leurs nuances, de l'harmonie de leurs lignes. Tout à son austère passion, il a l'air d'avoir émigré en dehors du temps et de s'être réfugié dans un monde supra-sensible. C'est tout simplement qu'il s'est retiré en son intérieur, qu'il a ramené toute son âme sur ses graves pensées afin d'en mieux concentrer la vigueur, de mieux jouir de la présence intime de l'extérieur en lui.

Encore que cette présence de l'univers et de son auteur dans le champ de la conscience naturelle

ne soit que conceptuelle, le sage en retire une joie béatifiante, qui est comme une amorce, un prélude de celle des élus (1). Et cela va de soi. La félicité est une rançon de la perfection, une efflorаison de la plénitude intérieure. Elle est le sentiment qui s'en dégage pour s'épandre sur toute l'âme à la manière d'un arôme subtil. Et alors, on conçoit que la contemplation qui est un comble, qui est réalisatrice du suprême perfectionnement, qui cultive l'esprit par en haut et dans ce qu'il a de plus excellent, soit source à nulle autre pareille d'apaisement et de délectation (2). Il faut voir avec quelles secrètes délices S. Thomas, qu'on ne suspectera certes pas de naturalisme, renchérit sur Aristote lorsque l'occasion lui est offerte de décrire les fruits d'allégresse qu'elle produit. Elle est proclamée l'occupation la plus chaste (3), la plus délectable (4), la plus rare (5), la plus personnelle (6), la plus intérieure (7), la plus complète (8). Elle n'est pas un avoir humain, mais un legs divin (9). Elle n'accuse aucun goût de misère, aucun souci mercenaire : elle est libre et désintéressée comme l'amour spirituel (10). Sa seule préoccupation est de se livrer éperdument aux étreintes de la vérité (11). Il n'est donc pas de commerce qui soit à son égal

---

(1) « Virtutes intellectuales sunt eorum per quae homo fit beatus... quia sunt inchoatio quaedam perfectae beatitudinis, quae in contemplatione veri consistit ». $I^a\ II^{ae}$, q. 57, a. 1, ad 2.

(2) *Comm. Eth.*, ns. 119-130; « Inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima ». *Ib.* ns. 2123-2125.

(3) *Comm. Eth.*, ns. 2089-2090.

(4) *Ib.*, 2090; $I^a\ II^{ae}$, q. 31, a. 5.

(5) *Ib.*, 2091.

(6) *Ib.*, 2092.

(7) *Ib.*, 2097, 2120.

(8) *Ib.*, 2094-2095.

(9) « Non est humana possessio ». *Comm. Met.*, n. 60; *Comm. Eth.*, n. 129.

(10) *Comm. Met.*, ns. 58 et 64; *Comm. Eth.*, ns. 167-169.

(11) *Comm. Met.*, n. 59.

honorable (1), accompli, *perfectius*, sublime, *sublimius*, avantageux, *utilius*, rempli d'agréments, *jucundius* (2).

Le grand contemplatif qu'était S. Thomas ne s'est pas plus laissé distancer par Aristote lorsqu'il s'est agi d'analyser les effets d'approfondissement que produit en l'âme du sage la pratique de la contemplation. Sous ce rapport, il le dépasse même infiniment. *Consideratio rationis per habitum perficitur :* l'acte de contemplation, remarque-t-il, fait trace dans l'esprit et à la longue y engendre des dispositions-forces permanentes. Par je ne sais quel mystérieux phénomène de conversion, la vérité contemplée se vitalise, devient armature spirituelle de la pensée. Sous l'influx de ses fulgurations, les possibilités latentes de l'âme se développent et se transforment en aptitudes précises, coordonnées, agissantes. La vérité soulève le sage, l'exhausse non seulement du point de vue psychique, mais même du point de vue ontologique. Elle l'atteint dans sa subjectivité, décuple son potentiel spirituel et le consolide. De sorte que c'est au sens fort du mot que la sagesse est proclamée perfectionnement de l'homme. Elle approfondit ses facultés supérieures, leur confère les joies de la contemplation sous forme de spontanéités durables et infaillibles.

On admettra, après ces considérations, qu'il serait bien étrange que la sagesse ne soutienne aucun rapport avec la politique. Si elle constitue la meilleure mise en valeur qui se puisse concevoir des virtualités de l'homme, comment la politique, qui s'intéresse précisément à la valorisation de celui-ci, pourrait-elle ne pas songer à la promouvoir ?

---

(1) *Comm. Met.*, n. 64; *Comm. Eth.*, n. 167.
(2) *Cont. Gent.*, L. 1, c. 2.

Par contre, comment le sage, qui a une vision si sereine des destinées suprêmes de l'univers et une conscience si précise de la vocation sublime de l'homme, pourrait-il n'avoir pas son mot à dire dans les choses de la politique où il s'agit expressément d'acheminer l'homme à son authentique destin ? Voilà les interrogations que pose notre définition de la sagesse.

Ce sera la gloire inaltérable des Anciens d'avoir compris, à l'encontre de nombre de Modernes, le rôle prépondérant de la sagesse dans la cité. Sans doute, S. Thomas n'admet pas, ainsi que Platon, que le sage comme tel intervienne par mode d'injonction volontaire ou autoritaire dans la gestion de la chose publique. Il ne lui reconnaît pas le droit d'usurper le pouvoir et de commander. Il ne confond pas science et autorité hiérarchique. La forme d'autorité qu'il lui accorde est celle qui lui convient, celle qui découle de sa compétence propre, de son savoir, et qui s'exprime sous l'espèce d'un enseignement. Se faisant de la domination et du commandement une idée souple, *analogique* même, il dira que le sage domine et commande, mais en vertu seulement des éclaircissements qu'il fournit sur les problèmes abstrus que soulève l'action. C'est sa manière à lui, — manière tout objective, tout intellectuelle, — de diriger et de commander. Bergson dirait qu'il meut par *aspiration*, en déterminant à chaque branche de l'activité son but propre. Toute perfection recherchée par une discipline quelconque se trouve, par le fait même qu'elle est une modalité de l'être, *incluse* dans la sphère de son *objet propre* (1). Il lui appartient donc de la définir, puisqu'il est de son ressort de scruter

(1) *Cont. Gent.*, L. 1, c. 1.

la nature des essences. Du coup, il assigne à chaque manifestation de la vie sa fin intrinsèque. Il assigne même à la vie tout court son objectif total, étant donné qu'il lui est aussi dévolu d'établir avec évidence et certitude l'existence du Principe premier et de la Fin suprême de l'être (1). « De même, dit S. Thomas, que les sens qui ont leur siège dans la tête dirigent les mouvements et les activités de tous les autres membres, ainsi la sagesse dirige les démarches de toutes les disciplines humaines » (2). Sa direction est analogue à celle de la vue : elle consiste à déceler les objets et à les proposer à titre de fins aux activités auxquelles ils se rapportent en propre. C'est ainsi qu'en vertu d'un raccordement naturel, elle se les subordonne toutes (3). « Quand plusieurs activités sont définitivement ordonnées à quelque chose d'un, dit-il encore, il faut que l'une d'elles régisse les autres et les règle, et que celles-ci soient réglées et régies. Ce qui apparaît particulièrement dans l'union de l'âme et du corps, car l'âme commande à celui-ci qui obéit. Il en est de même aussi entre les puissances de l'âme; les inclinations sensibles, en vertu d'une sujétion naturelle, obéissent à la régulation de la raison. Or, tous les savoirs et les arts sont ordonnés à quelque chose d'un, à savoir la perfection de l'homme, en quoi consiste sa félicité. Il est donc nécessaire qu'un d'eux soit régulateur de tous les autres et qu'il usurpe à bon droit le nom de sagesse. C'est en effet l'office propre du sage que d'établir l'ordre autour de soi » (4).

---

(1) *Comm. Met.*, ns. 588-589; *Comm. Eth.*, ns. 1180-1183.

(2) *Comm. Eth.*, n. 1184.

(3) On sait que le concept de subordination est analogique, varie comme les plans auxquels il s'applique.

(4) *Comm. Met.*, prooemium, S. Thomas; ns. 25-30; *Cont. Gent.*, L. 1, c. 1, etc.

Nous voyons donc que la sagesse n'est pas simplement un divertissement de choix, un raffinement de culture; elle est comme son analogue sensible, la vue d'une nécessité primordiale. La cité a besoin de sages, de sages libres et désintéressés, de sages uniquement dociles à l'impératif libérateur de la vérité. Elle en a besoin pour déchiffrer l'énigme de l'homme et la signification de la vie, pour démarquer le but de la politique, de l'économie ainsi que de toutes les techniques spéculatives et pratiques. Ce sera le déshonneur de nos sociétés modernes d'avoir ignoré de parti pris cette donnée élémentaire.

La sagesse est civilisatrice.

Nous n'entendons pas par là qu'elle soit, de par sa propre vertu, réalisatrice et qu'elle doive se substituer à toutes les fonctions qui concourent à l'intégrité de la vie. Non! Chaque genre d'activité jouit d'aptitudes propres et de moyens adaptés à la réalisation du but particulier qu'il recherche. L'œil, encore qu'il la dirige objectivement, ne remplace pas la faculté de locomotion et ses moyens. Nous voulons plutôt dire qu'une civilisation est la réalisation d'une sagesse par la mise à contribution de toutes les ressources spirituelles et matérielles dont dispose un groupement humain. Et la civilisation tout court est l'intégration à la sagesse universelle du dynamisme, — complexe, lourd d'une multitude de facteurs ethniques et historiques, — de la vie d'un peuple. C'est en ce sens que la sagesse est « architectonique »; c'est en ce sens qu'elle est constitutive de la vie et de ses institutions (1). En éclairant toutes les fonctions humaines, en faisant surgir en lumière abondante leur but respectif, elles les fait en quelque sorte entrer toutes dans

(1) *Comm. Met.*, ns. 25-35; *Cont. Gent.*, L. 1, c. 1; I^a II^{ae}, q. 66, a. 5.

son orbite, dans son halo. Pour autant qu'elle les élève à la participation de son propre rayonnement, elle les contient toutes : *est virtus quaedam omnium scientiarum* (1).

Il lui échoit encore, par le fait même qu'elle circonscrit et évalue leurs buts, d'établir l'échelle des valeurs humaines. Il appartient au sage de faire régner l'ordre : *sapientis est ordinare.*

Il en est de la sagesse par rapport à l'aménagement de la vie d'un peuple comme d'une haute montagne par rapport à la géographie d'un pays : elle commande la configuration de tous les domaines de l'activité collective; elle influe sur le partage des eaux spirituelles qui les arrosent et les fécondent; elle impose leur équilibre aux industries multiples et variées dont résulte le bien-être public. Elle fait encore penser à ces images grandioses et fortes qui maîtrisent la sensibilité d'un écrivain, modifient son tempérament et, par répercussion, son génie personnel.

(1) *Comm. Eth.*, n. 1183.

II

LA SAGESSE EST AUTONOME

Peut-on, en ce siècle de la mécanique, rappeler sans risque de faire scandale qu'Aristote et S. Thomas considèrent la sagesse comme le principal de tous les objectifs que se propose la politique? Elle est impliquée dans la notion de bien commun à titre d'élément intrinsèque, et même prépondérant. A qui réfléchit, cela ne fait aucune difficulté. La politique est vouée par vocation naturelle au perfectionnement de l'homme. Or, ce qui prévaut dans l'homme, c'est l'âme; et ce qui prévaut dans celle-ci, c'est la raison. Par conséquent la sagesse, qui est perfection de la raison, doit être au premier rang de ses préoccupations. Aussi, Aristote écrit-il ses *Politiques* en vue de déterminer les moyens concrets de rendre possible l'idéal de félicité décrit au début et à la fin de ses *Éthiques* (1). S. Thomas ne l'en blâme pas. Il l'approuve même à plusieurs endroits de ses œuvres. Il dira, par exemple, que la contemplation de la vérité est la fin, non seulement de la société politique, mais de tout l'univers (2). Il dira

(1) Les historiens, constatant que le passage de la fin des *Éthiques* fait double emploi avec celui des débuts, sont portés à croire qu'il est le fragment d'un autre essai, placé là par les éditeurs. Cependant, du point de vue de la logique de la composition, il a l'aspect d'une transition assez naturelle. Ce qui ne garantit pas nécessairement toutefois son appartenance à ce livre.

(2) *Cont. Gent.*, L. 1, c. 1.

encore que tous les offices humains, politiques ou autres, sont définitivement destinés à favoriser l'exercice de la contemplation (2). En raccourci, l'homme entreprend tout en fonction de son bonheur, lequel consiste *essentiellement* dans la pratique de la sagesse. Et alors, si la sagesse est comprise dans l'objet de la politique, il faut qu'elle tombe de quelque manière sous sa juridiction. Comment, en effet, cette dernière pourrait-elle réaliser le perfectionnement de l'homme, si elle n'avait pas le pouvoir de commander à la fonction dont ce perfectionnement dépend principalement ? C'est ce qu'Aristote avait pressenti et ce que S. Thomas a clairement vu. De là la raison d'être, soit des précisions apportées en commentaire du texte d'Aristote, soit de l'insertion en plein centre de ses traités de morale de questions complètes sur les vertus intellectuelles (2).

Pour faire un peu de clarté sur ce point, nous commencerons par marquer l'indépendance *essentielle* de la sagesse à l'égard de toute discipline humaine quelle qu'elle soit. Nous considérerons plus loin ses conditions *d'existence*. En termes scolastiques, nous nous situerons d'abord sur le plan de la *spécification*, remettant à tout à l'heure

---

(1) « Ad hanc (la contemplation) etiam omnes aliae operationes humanae ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutis morales et per prudentiam, et quies ab exterioribus passionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis, ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 37.

« Sic enim per vitam politicam quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem ». *Comm. Eth.*, n. 2101; voir aussi ns. 60-72 et 2099-2107.

(2) Cette assertion se vérifie en particulier dans la $I^a\ II^{ae}$.

l'examen de celui de l'acquisition et de *l'exercice*.

Encore qu'elle doive être incluse de quelque manière dans son objet, la sagesse n'emprunte pas à la politique sa régulation propre. C'est qu'elle n'est pas considérée par elle comme réalité à gouverner par l'intérieur ou comme matière à constituer, mais plutôt comme motif suprême, comme perfection commandant de haut toutes ses régulations. A l'instar du bien transcendant auquel elle adhère, elle imprime à toute discipline un mouvement de tendance vers les altitudes : *actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt fines :* la sagesse n'est pas ordonnée à une fin ultérieure; au contraire, c'est elle qui finalise en dernier ressort (1). Elle influe sur la structure et l'orientation intérieure de l'ordre politique. Étant sa principale raison d'être, elle lui impose jusqu'à un certain point sa forme et sa mesure. Elle se le proportionne, ou plus exactement, elle incite les gouvernants à l'établir en conformité avec ses exigences.

Un ordre politique, on le sait, est l'ordonnancement harmonieux de l'activité collective en rapport avec un but commun. Les membres d'une société, au sens formel du mot, sont ceux qui dévouent leur activité à un bien dont l'être ou le mieux être dépend d'une activité concertée. Il leur incombe donc d'organiser, d'ordonner leur collaboration selon les requêtes du bien poursuivi. Or, dans le cas de la société politique, l'*ordre vécu* par tous les membres est en vue de l'épanouissement de la sagesse. Ce qui est voulu immédiatement c'est l'ordre, la prospérité, la vertu, l'unité, la paix, mais ce qui est définitivement visé, c'est celle-ci, et celle-ci non pas à l'état sporiadique, chétif,

(1) *Cont. Gent.*, L. 3, lec. 2.

précaire, mais à l'état de facilité permanente, à l'état d'*effet* résultant de *causes* ou de *conditions* stabilisées, généralisées, communes. Et alors, on le comprend, la convergence de tous vers un même bien étant déterminante par rapport à la création de l'ordre, il s'ensuit que l'ordre politique est gouverné dans le plan même de ses lignes essentielles par le besoin naturel qu'éprouve l'homme de se livrer à la sagesse sous toutes ses formes afin de parvenir à son accomplissement intégral. La politique ne peut donc pas évincer la sagesse du nombre de ses préoccupations essentielles, puisqu'elle est la cause propre et impérieuse de l'ordre qu'il lui incombe d'instaurer.

Ce rapport de subordination intérieure est impliqué dans tous les parallèles que S. Thomas établit entre elles. La sagesse est divine; elle représente une sorte de larcin perpétré sur le lot propre des dieux (1). La politique au contraire est humaine, terrestre. La préférer à celle-là ferait entendre que l'on veuille faire passer l'homme devant Dieu : *ac si aliquis praeferret eam Deo* (2). Encore : « La béatitude spéculative l'emporte autant sur celle d'ordre pratique que le spirituel et le divin l'emportent sur le corporel et l'humain » (3). « De toutes les opérations humaines, celle qui est la plus rapprochée de la spéculation des dieux est celle qui est cause des plus pures félicités » (4).

Dans l'article où il établit *ex professo* la primauté de la Sagesse, S. Thomas résout une difficulté dans les termes suivants : « Étant donné que la prudence se consacre aux choses humaines et la sagesse aux

(1) *Comm. Met.*, n. 60.
(2) *Comm. Eth.*, ns. 1186, 1290-1291.
(3) *Ib.*, n. 2116.
(4) *Ib.*, n. 2123.

causes ultimes, il est impossible que la prudence soit supérieure à la sagesse... D'où il faut tenir que la prudence ne commande pas à la sagesse, mais que leurs rapports sont plutôt inversés... La prudence, en effet, n'a pas à s'immiscer dans les choses divines dont s'occupe la sagesse; il lui incombe, au contraire, de commander ce qui lui est ordonné, c'est-à-dire les conditions qui permettent aux hommes d'y parvenir. Par quoi la prudence ou la politique s'avèrent servantes de la sagesse. Lui frayant la voie, à l'instar du suisse qui ouvre la porte au roi, elles y introduisent » (1). Et donc, la politique « commande en vue de la sagesse, établissant l'ordre qui permet aux individus d'y parvenir » (2).

Une autre raison fondamentale pour laquelle la politique ne peut avoir prise sur la sagesse réside dans le fait que celle-ci a pour objet et principe des données *nécessaires*. On ne gouverne que ce qui est susceptible de l'être, que ce qui est sujet à l'obéissance. Ce qui est par nature immuable, invariablement fixé, est réfractaire aux injonctions du vouloir. Or, les données auxquelles adhère l'intellect spéculatif et dont il reçoit sa mesure, sont déterminées, *nécessaires*. Contrairement à l'intellect pratique qui porte, lui, sur le contingent, et partant sur le déterminable, il ne fait pas la vérité des êtres, mais la contemple et s'y conforme : *est quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat* (3). Il est libre de s'y employer ou non, mais s'il s'y emploie, il se met sous la gouverne de prin-

(1) *I^a II^ae*, q. 66, a. 5, ad 1; q. 68, a. 7. Ce texte est à double portée : philosophique et théologique. Il est un condensé de la lec. 6 du sixième livre des *Éthiques*.

(2) « Praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire ». *Comm. Eth.*, n. 1290.

(3) *Comm. Eth.*, L. 1, n. 1.

cipes nécessitants, dégagés de la nature même de l'être. Il n'a pas en son pouvoir de les réformer, pas plus qu'il ne lui appartient de déranger l'ordre des essences et de fléchir les forces de la nature (1). Il se livre à une lumière qui le dépasse, qui le subjugue, à une lumière qui doit sa force d'éblouissement à sa provenance céleste. La lumière de l'être créé, à laquelle il se confie, est une réfraction. Les évidences qui le meuvent sont des dérivés. La rigueur des lois qui, l'enchaînant, s'appuie à l'éternité, est une transposition dans le temps de l'immutabilité de l'Être divin. Et que d'autres solidarités intérieures pourraient être relevées! En conséquence, la nécessité qui affecte tout le spéculatif est objective et indépendante de notre esprit, étant immédiatement fondé sur l'*essence* du créé et originellement sur l'*essence* divine elle-même.

Un passage fameux de S. Thomas semble résumer tout ce qu'il a écrit sur ce sujet : « C'est le mode propre de la raison, y est-il déclaré, de passer des principes communs aux conclusions propres. Cependant, au cours de ce passage, la raison spéculative se comporte différemment de la raison pratique. La raison spéculative en effet travaille principalement sur des données *nécessaires*, en lesquelles il est impossible de trouver quelque mobilité. Alors la vérité se trouve à l'état invariable tant dans les conclusions propres que dans les

(1) « Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse ». *Cont, Gent.*, l. 1, c. 1; « Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius. ut patet ex II. Metaphysicorum ». *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 4, n. 5; *I*a, q. 16; *De Ver.*, q. 1; « Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quia praedicatum includitur in ratione subjecti, ut : Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de praedicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia, quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars, et similia ». *I*a, q. 2, a. 1.

principes communs. La raison pratique, elle, a pour objet des données contingentes, au nombre desquelles est l'action humaine. C'est pourquoi, s'il y a nécessité dans les principes communs, il arrive cependant que plus on accède aux conclusions propres, plus il y a possibilité de variation.

Ainsi donc, sur le plan de la spéculation, la vérité est la même pour tous et quant à ses principes et quant à ses conclusions, bien qu'elle ne soit pas connue par tous dans ses conclusions, mais seulement dans ses principes, désignés à cause de cela du nom de conceptions communes. Sur le plan pratique, au contraire, la vérité ou la rectitude n'est pas la même pour tous en ce qui concerne les données propres, mais seulement en ce qui se rapporte aux principes communs; et s'il arrive que la rectitude soit la même pour plusieurs, elle n'est pas également connue de tous. Ainsi donc, il appert que dans le domaine des principes communs de la raison, soit spéculative, soit pratique, la vérité et la rectitude existent les mêmes pour tous et sont également connues de tous. Pour ce qui est des conclusions propres de la raison spéculative, elles jouissent de la même vérité pour tous, bien qu'elles ne soient pas également connues de tous. Ainsi, il est vrai pour tous les hommes que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits, encore que cela ne soit pas connu de tous. Pour ce qui est, au contraire, des conclusions propres de la raison pratique, elles n'ont pas la même vérité et la même rectitude pour tous, et ceux pour qui celles-ci sont les mêmes, ne les connaissent pas également... » (1).

Ces considérations nous font parfaitement sentir

(1) *Ia IIae*, q. 94, a. 4.

ce qu'il y a d'erroné dans la prétention de certains gouvernants d'imprimer une direction intérieure à la sagesse et au spéculatif en général. Nous verrons dans le paragraphe qui va suivre que leur devoir est ailleurs et tout à fait d'une autre espèce. L'intelligence humaine et la sagesse, qui en est le couronnement, ont leur nature et leurs exigences propres. Elles jouissent d'une autonomie intrinsèque et, partant, échappent à l'impératif des gouvernants. Leur aménagement intime est dominé par des lois qui dépendent exclusivement de la requête de leur objet propre : l'être et ses diverses modalités. « La raison, dit encore S. Thomas, peut être considérée... dans la ligne de sa spécificité ou de son objet, à l'égard duquel elle est capable de deux actes. Premièrement, elle peut, par voie d'appréhension, en saisir quelques aspects. Or, cela ne dépend pas de notre gré, mais de la lumière intellectuelle que nous confère la nature... ». Personne n'a la faculté de se donner l'intelligence. « Et donc pour ce qui est de l'acte d'appréhension, il ne tombe pas sous notre juridiction et ne peut être commandé ». C'est la nature qui, en nous douant de l'intelligence, nous incline vers l'être et nous rend capables de nous en procurer la représentation. « L'autre acte de la raison est sous forme d'assentiment à ce qui a été appréhendé. Si donc les données appréhendées sont telles que l'esprit y adhère naturellement, telles celles dont résultent les premiers principes, l'adhésion ou le rejet ne dépendant pas de notre consentement, mais de l'orientation foncière imprimée à notre esprit par la nature. Et donc, à proprement parler, cette adhésion relève de l'impératif de la nature » (1). Aucun esprit ne

(1) *I^a II^ae*, q. 17, a. 6.

peut, sans se nier lui-même, se tenir dans une attitude de refus en regard des évidences primordiales. De plus, toutes les autres connaissances qui sont susceptibles d'y être ramenées par voie de raisonnement participent à leur irrésistible ascendance sur la pensée. Tels sont l'affranchissement et la liberté de la sagesse lorsqu'elle est considérée dans son économie interne, dans son contenu.

III

LA CITÉ, LIEU D'ÉLECTION DE LA SAGESSE

Le problème des conditions d'existence de la sagesse s'identifie avec celui de son acquisition et de son exercice. Il se rattache à l'ordre de la génération, du devenir, du changement. Par le fait qu'il nous faut l'implanter et la faire croître dans notre âme, la sagesse devient sujette à une infinité de contingences et tombe sous la loi du physique, du terrestre. Par le fait encore qu'elle est envisagée sous l'angle existentiel, c'est-à-dire comme perfection à réaliser, elle revêt la *forme d'un bien* et peut, étant objet de choix libre, s'intégrer à l'ordre moral. Il y a donc lieu de se demander, comme le faisaient les Anciens, si elle est le résultat d'un déterminisme naturel ou bien le fruit d'un effort réfléchi et volontaire, ou encore le lot de ceux qui, étant nés sous une bonne étoile, ont toujours la chance à leur rescousse. Est-elle l'effet d'un rythme incoercible des forces de la nature ? l'effet de la liberté ? ou celui du hasard ?

La sagesse humaine est un peu tout cela.

Il va sans dire, d'abord, que si elle est naturelle, ce n'est pas parce que la nature y contraint, mais parce qu'elle incite la liberté de chacun à la rechercher. Tous y aspirent secrètement comme au complément de leur perfection, mais chacun est libre de la vouloir efficacement. Cette liberté, nous

le verrons, est conditionnée à la fois par en haut et par en bas, à la fois par le nécessaire et le contingent; cependant, elle est un fait notoire. Acquiert la sagesse qui s'y détermine; et s'en sert qui veut. En nous, tout ce qui se rapporte à l'exercice ou à l'usage se transforme en bien et tombe sous le contrôle de la liberté, sans excepter le vouloir de la béatitude (1).

Les actes par lesquels nous nous appliquons à l'acquisition ou à la pratique de la sagesse sont particuliers, inaptes à maîtriser notre volonté, et, par conséquent, entrent dans la zone de notre discrétion personnelle. « L'acte de la raison, dit S. Thomas, peut être considéré sous l'aspect de son exercice, en quoi il est toujours susceptible d'être commandé, ainsi qu'il arrive lorsqu'on engage quelqu'un à prêter attention ou à se servir de sa raison » (2). Ailleurs, il déclare que « l'acte de la raison spéculative, étant donné qu'il est volontaire, relève, dans son exercice, du choix et du conseil, et par suite se trouve soumis à l'ordre de la prudence », bien que, ayant pour objet le nécessaire, il s'y soustrait sous le rapport de la spécificité (3). Au cours de la *Prima Secundae*, après avoir noté avec profondeur que tout habitus, du fait qu'il est par définition « ce dont on se sert quand on veut », comporte forcément un rapport à la volonté (4), il s'attache de préférence à la distinction plus adéquate de la vertu et de son usage. La vertu est gouvernée par la nécessité, mais son usage, son dynamisme, reste libre (5).

---

(1) $I^a\,II^{ae}$, q. 10, a. 2.
(2) $I^a\,II^{ae}$, q. 17, a. 6.
(3) $II^a\,II^{ae}$, q. 47, a. 2, ad 2.
(4) $I^a\,II^{ae}$, q. 50, a. 5.
(5) $I^a\,II^{ae}$, q. 57, a. 1 ss.

Et lorsque nous disions que cette liberté est conditionnée par en haut, qu'elle est limitée par une nécessité supérieure, cela pouvait d'abord s'entendre en ce sens que ce n'est pas qui veut qui tire avantage de la sagesse. Pour en faire usage et bon usage, il faut préalablement la posséder et la bien posséder. C'est surtout par ce point, c'est en raison de son indispensabilité pour le bon usage, que S. Thomas l'inclut dans la morale. Pour bien agir, pour se comporter en homme parfait, il ne suffit pas de vouloir, il est en plus nécessaire de disposer des qualifications requises à cette fin. Vouloir n'est pas nécessairement pouvoir. Par ce côté, elle peut encore, ainsi que nous le verrons, intéresser la politique.

Telle n'est pas cependant, le conditionnement dont nous voulions parler. Nous entendions surtout signifier que les impulsions rationnelles et volontaires, étant forcément cohérentes, adaptées, à la nature de la vertu mue, revêtent ici un mode original, analogique. Elles se conforment aux exigences inhérentes à la sagesse. A parler en toute rigueur, elles n'en contrôlent pas l'exécution, n'imposent pas à celle-ci sa forme, mais s'en tiennent à l'éveil de la vertu, à son *application : sicut cum inducitur alicui quod attendat* (1).

La sagesse possède sa propre motricité. Une fois appliquée, elle trouve en son objet de quoi se suffire sous tout rapport. Elle y puise lumière et vertu de propulsion. La nature, en lui léguant l'être à contempler, l'a du coup mise en possibilité de se pourvoir de ses propres voies et moyens. C'est, chez S. Thomas, un thème rebattu que les principes dûment agencés nécessitent la pensée et quant à

(1) *Ia IIae*, q. 17, a. 6.

l'*exercice* et quant à la *spécification*. « Il est hors de doute que l'intelligence acquiert de la connaissance des principes la capacité de s'actualiser de toutes les conclusions et ainsi elle *se meut soi-même* » (1). Les axiomes premiers ont par rapport à l'esprit caractère de « vertus actives », de forces, d'élan (2). Leur efficacité peut être comparée à celle des énergies motrices de la nature (3). Et cela ne peut se passer autrement. Les conclusions de la science et de la sagesse exprimant des rapports nécessaires, fondés sur la nature des choses, leur enchaînement ne peut pas dépendre de l'arbitraire de la volonté. Il n'y a que l'esprit qui a compétence pour juger de la valeur intrinsèque d'un argument et pour décréter de la nécessité de sa propre adhésion. Il n'y a que l'esprit aussi pour voir l'insertion nécessaire d'une vérité dans une autre d'ordre plus universel.

Dans l'œuvre de sagesse proprement dite, le rôle de la volonté est réduit à la direction de l'attention. C'est pourquoi, lorsqu'on en vient à comparer les influences réciproques de l'une sur l'autre, il faut dire que, absolument parlant, la sagesse domine l'activité volontaire, étant donné qu'elle la commande par l'intérieur. Toutefois, celle-ci exerce sur celle-là un domaine relatif, du fait qu'elle en contrôle l'application ou l'usage.

La liberté relative à l'usage de la sagesse est conditionnée par une nécessité supérieure; mais

---

(1) *Ib.*, q. 9, a. 3.

(2) « Vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam ». $I^a II^{ae}$, q. 51, a. 2; q. 54, a. 2, ad 2 et 3.

(3) « Principia se habent ad conclusiones in demonstrativis, sicut causae activae in naturalibus ad suos effectus ». *Post. An.*, L. 1, lec. 1, ns. 4 et 9; lec. 3, ns. 1-6; *Comm. Phys.*, L. 2, lec. 15, ns. 5-6; *Comm. Eth.*, ns. 1147-1149; *De Ver.*, q. 14, a. 1; q. 15, a. 1; q. 16, a. 1, etc.

elle est encore et surtout conditionnée par une multitude de contingences d'ordre inférieur qu'il nous faut maintenant examiner. Cela nous permettra de constater que cette vertu est une superstructure. Elle suppose à sa base, comme support extérieur mais impérieux, la machinerie des arts économiques et politiques. Si l'on nous permet une comparaison d'un autre ordre, la sagesse est une fleur qui naît et croît en climat de civilisation. Elle requiert des libertés que seule la vie déjà organisée en cité peut garantir.

Pour le comprendre, il faut se rappeler ce qu'exige intrinsèquement et extrinsèquement son acquisition.

Dans la gamme des modes par lesquelles la vie se manifeste dans l'univers, celle de l'homme représente un type caractérisé. Elle se différencie de la vie animale en ce qu'elle est spirituelle et de celle des anges en ce qu'elle a besoin d'un organisme pour s'exprimer. Et ce besoin n'est pas factice, mais essentiel. La vie, en notre milieu terrestre, éclôt toujours en organismes, à l'intérieur desquels elle trouve à s'épanouir. C'est une nécessité inéluctable. Notre âme, pour s'accomplir et se traduire, a besoin d'organes. Son *devenir* second est lié à cette condition (1). Avant d'entreprendre son développement psychique, elle est obligée de se consacrer à son achèvement physique, c'est-à-dire qu'elle est obligée de se bâtir un corps et de se monter des organes.

La loi est exactement la même dans l'ordre intellectuel. La vie de la pensée est une vie qui s'épanche au sein d'un organisme, qui s'actualise et s'extériorise par lui. L'esprit humain est dans la nécessité,

(1) Ainsi que nous l'avons établi au cours du chapitre septième, elle peut subsister mais ne saurait se développer sans organe. Nous sommes sur le plan physique.

pour parvenir à la science et à la sagesse, de se constituer un ensemble lié et différencié de représentations conceptuelles, d'énoncés simples et composés, de discours de toute espèce. Telle est sa loi. Là est son support naturel, son organisme à lui. Contrairement à ce qu'en pensent quelques philosophes, la formulation mentale n'est pas un déchet de la pensée, mais une *condition d'existence*, un facteur de détermination subjective et d'union à la réalité objective.

L'organisme corporel de l'âme et celui totalement spirituel de l'esprit, — on le soupçonne facilement, — s'opposent par une multitude de différences. Il n'y a entre eux que convenance analogique. Mais pour les besoins du moment, nous n'en voulons signaler qu'une seule. Elle consiste dans l'avoir d'une part, et la privation de l'autre, de directives invariables par rapport à cette formation organique. Lorsque l'âme pétrit son corps d'après une direction imprimée d'avance et jusque dans ses détails par la nature, l'esprit, lui, est abandonné à ses propres ressources. Pour se bien construire, il est préalablement obligé de se créer des lois, de se forger une technique : *est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem* (1). Il en a sans doute reçu le pouvoir, mais rien de plus, si ce n'est la propension atavique à certaines notions et certaines affirmations premières et de tout repos. De sorte que, s'il était laissé à l'état inculte, il acquerrait, par élan vital et logique naturelle, un certain bagage de connaissances spéculatives, pratiques et critiques, mais le tout manquerait d'objectivité, d'universalité, de sûreté, de clarté, d'ordre. Son organisme

(1) *Comm. Eth.*, n. 1.

demeurerait à l'état d'embryon, comme cela se produit chez les primitifs, et son acquisition de la sagesse en serait pour autant partiellement sacrifiée.

Celle-ci, en effet, consiste dans la transformation de la connaissance spontanée, dont elle opère la surélévation, l'ordonnance et la généralisation. Elle vise aussi à l'amplifier, de manière à gagner le plus possible sur le domaine de l'ignorance et du préjugé. Elle tend encore à l'entourer d'un minimum de certitude et de clarté. Ce qui suppose une entreprise interminable d'analyses, de jugements et de raisonnements. Ce qui suppose aussi, étant donné l'état originel de notre esprit et l'imperfection de son instrument, — le corps, — une infinité de périls de confusions, de contradictions et d'incohérences. De sorte que si l'on considère seulement les difficultés qui lui sont inhérentes, l'on s'aperçoit que la sagesse est impossible, sauf en cas de rares exceptions, sans l'acquisition préalable de l'art de penser.

C'est cette constatation qui incita Aristote à écrire son *Organon*. S. Thomas, qui ne lui cède pas en intuitions géniales, en vint à la même conclusion. Cependant, il marque avec beaucoup plus de vigueur que l'art de penser, dont dépend l'acquisition et l'usage de la sagesse, est lui-même l'œuvre d'une collaboration séculaire et qu'il ne peut fleurir que lorsque la vie est portée à un niveau élevé de civilisation (1).

Après avoir noté, dans son introduction aux *Analytiques* d'Aristote, que c'est un des caractères propres de l'homme que de chercher à appuyer sa vie intellectuelle à des principes généraux et à

(1) « Perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum ». *Comm. Met.*, n. 16; ns. 287-288.

modeler sa conduite sur les règles inflexibles de l'art, il observe que l'animal possède dans l'ordre immanent à son instinct le plan du cycle qu'il a à parcourir et la détermination de ses modes propres de comportement (1). L'homme, au contraire, en guise d'instinct, est doué du jugement. Dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre moral, il se guide sur la lumière de son esprit (2). Mais celui-ci, étant faillible, éprouve le besoin, pour se protéger contre l'erreur, de se réfugier dans la raison universelle et d'inventer une fois pour toutes un art, c'est-à-dire un plan raisonné de ses activités, un ensemble de procédés critiqués, justifiés et arrêtés d'avance (3). Au fond de tout esprit réside un ferment effectif de progrès; a fortiori au fond de la raison commune. Et quoi de plus propre que l'art à perfectionner la raison, à la seconder dans ses fonctions régulatrices? Quoi de plus propre à améliorer et transformer les conditions de sa vie que les directives universelles et désintéressées? Quoi de plus propre à élever et élargir ses vues, et par suite, à la mettre à l'abri des solutions courtes et individualistes? L'art, en constituant un ensemble cohérent de règles précises et certaines, ordonnées à guider l'exécution, à lui découvrir les moyens infaillibles et constants de parvenir à la réalisation de ses fins, procure tous ces bienfaits.

Après ce que nous avons appris dans le chapitre précédent, ce pouvoir de la raison collective d'agir sur soi, cette capacité de transformer son propre régime de vie au moyen de l'art, n'a rien qui puisse

(1) « Alia animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur ». *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 1, n. 1.

(2) « Homo autem rationis judicio in suis actibus dirigitur ». *Ib.*

(3) « Nihil aliud ars esse videtur quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt ». *Ib.*, et *II^a II^ae*, q. 47, a. 2, ad 3.

surprendre. La partie intellective de l'homme est susceptible de réflexion parfaite : l'intelligence peut se concevoir et se penser; pareillement, la raison peut spéculer sur ses propres démarches. Et donc, si en raisonnant sur la justesse et l'efficacité des moyens mis en cours par les praticiens, elle a découvert, en vue de diriger la fabrication, les arts mécaniques, pourquoi, en dirigeant son observation sur ses modes à elle de se mouvoir, ne serait-elle pas parvenue, avec l'aide d'une collaboration intelligente, à élaborer l'art de spéculer avec facilité, ordre et sûreté (1) ?

En fait, par une longue réflexion sur ses démarches plus ou moins spontanées, elle en a découvert la nature, désintégré le procédé et formulé les lois. Elle a repensé abstraitement son propre trajet et s'en est représenté les causes. Et afin de clarifier et de définir les données de la simple appréhension, elle a consigné tous les types d'induction dialectique possibles; en vue de diriger le raisonnement, elle a inventorié tous les modes de syllogisme et tous les types de démonstration (2).

La conclusion sort d'elle-même. Si la sagesse,

---

(1) « Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde vidimus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quaedam imperfecta tradiderunt, quae postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte... ». I^a II^{ae}, q. 97, a. 1.

« Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur; nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate hujusmodi actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat ». *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 1, n. 1.

(2) « Est duplex modus acquirendi scientiam : unus quidem per demonstrationem alius autem per inductionem. Differunt autem hi duo modi, quia demonstratio procedit ex universalibus; inductio autem procedit ex particularibus... Impossibile est enim universalia speculari absque inductione ». *Comm. Post. An.*, L. 1, lec. 20, n. 4; lec. 42; L. 2, lec. 20. *Comm. Eth.*, n. 1148; *Comm. Met.*, n. 18 ss.

déjà en elle-même si longue et si difficile d'acquisition, fait appel dans la plupart des cas, en garant de sa rectitude et de sa vérité, aux services de l'art le plus ardu et le plus subtil qui soit, il va sans dire qu'elle ne peut fleurir, si ce n'est sous forme de rudiments, qu'en régime de vie relativement parfait. Elle exige une initiation lente et soignée, que seul peut procurer un enseignement systématique. Elle exige encore un capital considérable d'idées et une circulation intense qui ne se peuvent réaliser sans commerce habituel. Autant vaut dire que son épanouissement intégral est conditionné à la vie en cité.

Un bref examen des facteurs contingents dont dépend l'éclosion de la sagesse nous conduira à la même constatation.

Les Anciens n'étaient pas loin de la vérité lorsqu'ils pensaient que la vocation à la sagesse est une question de hasard, de bonne fortune. En effet, si au regard du métaphysicien, le lieu de naissance est le plus négligeable des accidents, il n'en est pas de même aux yeux du philosophe moraliste et du sociologue. La chance de voir le jour dans un grand et beau pays est une contingence qui compte. L'individu que des causes historiques placent dans une situation misérable, qui a à lutter avec opiniâtreté toute sa vie durant pour faire face aux nécessités matérielles de l'existence, qui est sans cesse dévoré par des préoccupations terre-à-terre, qui est privé des moyens essentiels à l'éducation la plus élémentaire, ne peut être comparé, au point de vue du destin, à celui qu'un concours fortuit de circonstances a placé dans le confort et en pleine atmosphère de civilisation. L'homme, nous nous plaisons à le rappeler, est un être qui naît et qui hérite. Heureux celui qui naît dans un État bien organisé et qui recueille de ce fait tout un héritage

de traditions, d'institutions, de valeurs culturelles. S. Thomas, philosophant sur ce sujet en compagnie d'Aristote, ne peut s'empêcher de constater que, sous le rapport de l'*acquisition* de la sagesse, c'est-à-dire moralement, la cité est bien *supérieure* à l'individu. Leurs possibilités respectives sont incommensurables. Celui-ci est impuissant, celle-là dispose en excès des moyens de la produire. L'un dépend de l'autre comme l'imparfait et l'inférieur dépend du parfait et du supérieur. L'individu est sans doute, en vertu des dons que lui dispense la nature, capable de la réaliser dans une certaine mesure, mais que sont ses réussites boiteuses à côté de celles d'un peuple sain et intelligent, aménagé depuis dix siècles en État. Aucune individualité isolée ne peut, ici-bas, dépasser en efficacité pratique une collectivité industrieuse et bien pourvue.

Enfin, l'on sait les répercussions des vertus morales sur les vertus intellectuelles : « Les vertus morales, dit S. Thomas, appartiennent à la vie contemplative à titre de dispositions. L'acte de contemplation, en effet, est empêché par la véhémence des passions, du fait que l'attention de l'âme est détournée de la considération des réalités spirituelles et accaparée par les plaisirs sensibles ainsi que par le tumulte des choses extérieures. Et donc, les vertus morales, refrénant les passions et imposant un ordre rationnel à l'activité extérieure, disposent à la contemplation » (1). Opérant dans le sujet l'assainissement, la pacification et l'assouvissement de tout son être, elles le préparent à réfléchir, ainsi qu'une source silencieuse et limpide le firmament, les resplendissements de l'ordre éternel. Elles ne

(1) *Comm. Phys.*, L. 7, lec. 6, n. 7; *Cont. Gent.*, L. 3, c. 37; *IIª IIæ*, q. 180, a. 2; q. 181, a. 1, ad 3; a. 2 et 4; q. 182, a. 3; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 5, ad 8.

font pas que le purifier des péchés qui, par un effet de résonnance, pourraient troubler la pensée, l'infléchir et la dévier, mais elles donnent aussi au vouloir cette fermeté et cette générosité qui lui font accepter avec résignation tous les crucifiements que comporte une vie sacrifiée à la recherche et aux approfondissements de l'Être. Et alors, si l'État en est vraiment un, au lieu de se livrer au scandale, il aide, par sa surveillance et ses lois, les individus à mener une vie saine, favorable à l'éclosion de la sagesse.

Nous avons cité dans le paragraphe précédent quelques textes où S. Thomas déclare que la politique « dispose » à la pratique de la sagesse. Au début de celui-ci, nous en avons produit d'autres où il est affirmé qu'il est de son ressort d' « en gouverner l'exercice ». Le saint Docteur tient encore, ailleurs, que c'est la « politique » puis la « justice », vertu civique par excellence, qui en règlent l'usage (1). Et nous avons noté que cette formule de l' « usage », se référant proprement à l' « application » (2), était la mieux choisie. Enfin,

---

(1) « Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate : et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut... justitia, facit etiam bene uti hujusmodi speculativis habitibus ». *I^a II^ae*, q. 57, a. 1.

« Scientiae speculativae praecipit civilis solum quantum ad usum, non autem quantum ad determinationem sui operis. Ordinat enim politica quod aliqui doceant vel addiscant geometriam. Hujusmodi enim actus in quantum sunt voluntarii pertinent *ad materiam moralis*, et sunt ordinabiles ad finem humanae vitae. Non enim praecipit politicus geometriae, quae de triangulo concludat : hoc enim non subjacet humanae voluntati, nec est ordinabile humanae vitae, sed dependet ex ipsa rerum ratione. Et ideo dicit quod politica praeordinat quas disciplinarum debitum est esse in civitatibus, scilicet tam practicarum quam speculativarum, et quis quam debeat addiscere, et usque et quod tempus ». *Comm. Eth.*, n. 27; *Comm. Pol.*, L. 1, lec. 1.

(2) « Usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem ». *I^a II^ae*, q. 16, a. 1.

La sagesse, bien qu'elle ait raison de fin ultime naturelle, tombe cependant sous l'usage du fait qu'elle est susceptible d'être acquise et possédée : « in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea ». *Ib.*, a. 3.

il enseigne qu'il appartient à celui qui préside aux destinées de l'État de pourvoir à l'élaboration des programmes d'étude (1).

Et donc, bien que sous le rapport de la spécification la politique reçoive de la sagesse sa direction, il lui revient cependant, dans les limites de son mandat, d'en commander l'usage. Ce qui ne signifie pas qu'elle doive se substituer à la famille ou à l'Église, mais ce qui signifie qu'il lui incombe d'accorder à cette fonction, comme au plus excellent des dons et dans la mesure où le bien commun est concerné, une attention toujours en éveil. Visant par-dessus tout à son épanouissement dans la Cité, elle doit mettre tous ses soins à la promouvoir. Son rôle, il est vrai, se réduit, la plupart du temps, à « lui ouvrir la porte », à établir un ordre qui en favorise l'éclosion et la diffusion. Pouvant compter, pour lui donner l'essor, sur les tendances radicales de l'esprit humain, sur la nostalgie du divin qui l'anime, il suffit qu'elle fasse régner la paix extérieure et la pourvoie de bons établissements, copieusement subventionnés. S'il arrivait, cependant, en raison de circonstances exceptionnelles, qu'elle soit totalement négligée par un peuple, alors, de même que la politique, pour conjurer une épidémie, a le droit de retenir les médecins dans la cité, de même qu'elle a le droit, pour résoudre un problème d'intérêt commun, de mobiliser des commissions d'experts, ainsi elle a la faculté de contraindre quelques citoyens à l'étude de la sagesse. Celle-ci est plus indispensable à la vie collective que la plupart des biens matériels, encore qu'elle n'ait

(1) « Patet quod ordinare de studio pertinet ad eum qui praeest reipublicae, et praecipue ad auctoritatem Apostolicae sedis... ». *Cont. Imp.*, c. 3, in fine; *Comm. Eth.*, n. 27; « Si regnum instituendum sit, oportet providere... ubi instituenda sint studia litterarum ». *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 13.

pas leur caractère d'urgence. D'elle dépend l'essentiel du bien que l'État a charge de réaliser en plénitude. Et si celui-ci n'avait pas le pouvoir d'en imprimer l'usage, il se trouverait inférieur à sa tâche. Empressons-nous, toutefois, de noter, d'abord, que la juridiction sur l'usage n'entraîne pas la compétence par rapport à la formation des programmes, et ensuite, que l'hypothèse d'un peuple réfractaire aux attractions de la sagesse, n'est qu'une hypothèse. De sorte que, dans les situations communes, le rôle de l'État se ramène à l'accomplissement des conditions publiques qui en facilitent et sollicitent l'exercice, — les parents demeurent les meilleurs juges des goûts et des aptitudes des enfants. Nous voulions tout de même signaler cette prérogative positive de l'État, puisqu'elle comporte, en contre-partie, le droit de contrôle, après le recours à un conseil d'experts, des fausses sagesses et celui surtout d'imposition du baillon aux empoisonneurs avérés de l'opinion publique. Enfin, comme la sagesse n'est pas gouvernée par la politique en vertu d'une subordination absolue, mais seulement relative, — ses fins étant au delà des frontières de la compétence de l'État, — il s'ensuit que toutes les lois émises par celui-ci, en vue de régir les associations universitaires ou professionnelles, doivent en respecter l'autonomie interne et se limiter à en soutenir et à en coordonner l'usage. Entre les fonctions spéculatives et pratiques, il n'y a qu'analogie; une diversité identique doit se prolonger à l'intérieur de la législation qui assume de les diriger.

CHAPITRE ONZIÈME

GRATUITÉ DE L'INSPIRATION CRÉATRICE

Le sage nous est apparu assez médiocrement doué sous le rapport de l'inspiration. Cela se comprend. Son lot est un héritage, et ne dépend pas que de lui. Un legs se reçoit et s'agrée, mais ne se crée pas. Il est plus chose du donateur que du donataire. Et dans le cas de la sagesse, le don qui échoit à l'homme en usufruit et le convoque à une sorte de « surexistence », est une *participation*. Il est d'ordre divin. Il est une concession provisoire de splendeurs détachées originairement des clartés de l'essence divine. On conçoit alors son caractère d'immutabilité. Il tient à ce qu'elle est un dérivé. On conçoit également que les lois objectives et subjectives qui en commandent les démarches soient d'une rigidité absolue. Elle se campe dans une attitude impassible et intemporelle. Elle ne tolère d'originalité de la part du sage que celle qui se glisse dans le mode d'accession et de présentation. Chacun a sa manière de la découvrir; chacun apporte à la rechercher et à la traduire son tempérament, sa complexité, ses qualités d'intelligence, sa culture, son information, sa forme de curiosité

et son don d'expression (1). Son invariabilité spécifique s'accommode d'une inépuisable diversité individuelle.

L'art, au contraire, répercussion en nous du pouvoir créateur de l'Artisan suprême, jouit d'une possibilité d'alternatives qui est comme l'écho mystérieux des divines libertés. Il n'est pas réceptivité, faculté de perception, communion à une pensée déjà virtuellement formulée; il est, au contraire, activité, faculté d'invention, formulation inédite de pensées originales. Il n'est pas constatation, mais création. La philosophie a constamment distingué dans l'univers deux principes de fécondité : la nature et la liberté. La nature, limitée et fixée dans ses moyens, est toujours sous le coup de la nécessité. Elle ne possède qu'un mode uniforme d'agir et de s'extérioriser : un homme engendre toujours un homme. La liberté, au contraire, trouvant dans les conceptions de la raison le moyen de formuler ses aspirations, participe à ses infinies possibilités. Toutes les combinaisons, tous les plans imaginables deviennent pour elle autant d'éventualités, autant de déterminations possibles. Et comme la chaîne des formules de la raison se prolonge à l'indéfini, on voit que ce n'est pas gratuitement que l'art, bien qu'il obéisse à certaines contraintes objectives, est qualifié de créateur.

Mais il est surtout créateur du fait que ses options sont partiellement imprévisibles. En effet, de toutes

(1) On sait que les dispositions affectives qui transfigurent le regard en sympathie et en amour n'ont guère de place dans la sagesse naturelle. Celle-ci, étant abstractive et discursive, demeure forcément froide. C'est ce qui diminue sa force de pénétration et sa bienfaisance. Il en va tout autrement de la sagesse des chrétiens et des saints : *gustate et videte quoniam suavis est Dominus*. Cependant, même la sagesse naturelle est susceptible de sagacité et de devination. La similitude décelée par l'analogie entre le Créé et l'Incréé se prête à divers degrés de pénétration. Nous en avons indiqué les causes au chapitre sixième, p. 171, note 3.

les solutions proposées, de tous les plans alignés par la raison en collusion avec les fonctions imaginatives, l'un sera, à l'exclusion des autres, objet d'acquiescement; et cela, en raison du remous qu'il cause dans l'affectivité du sujet et des sympathies qu'il y éveille. Les autres seront rejetés, faute d'une telle aptitude. Et donc, l'originalité de la détermination est dans une certaine mesure attribuable à la modalité particulière de la conception, mais surtout à la modalité propre du sentiment. La cause décisive de la nouveauté de l'œuvre ne réside pas tant dans le mode du regard, que dans celui du goût, dans celui des dispositions sentimentales (1). Par conséquent, il est bien vrai que la volonté, en vertu de sa liberté d'acquiescement, soit une force novatrice. Étant premier principe du mouvement, il est de rigueur qu'elle soit responsable de toutes les réalisations pratiques. Si l'on préfère, la raison et la volonté sont l'une et l'autre causes totales de l'œuvre à produire, mais chacune dans son ordre respectif, l'une se tenant sur le plan des possibilités, l'autre s'enfermant dans celui de l'exécution (2).

Le bénéficiaire d'un tel apanage est encore la personne humaine. A titre d'auxiliaire de son penchant à la sagesse, elle dispose de la vertu de l'art. Poursuivant toujours notre but, nous voudrions, après avoir examiné les caractères généraux de celui-ci, considérer ses relations à la vie de la cité.

(1) « Cum ratio scientiae practicae se habeat ad opposita, non movet, nisi determinetur ad unum per appetitum ». *Comm. De An.*, n. 825.

(2) Nous reviendrons avec plus de précision sur ces rapports de la raison et de la volonté dans le chapitre suivant, alors qu'il sera question du *choix*.

I

LA VIE PROPRE DE L'ART (1)

La sagesse prend dans notre vie une importance sans égale, du fait qu'elle nous met en demeure de jouir de Dieu, notre fin suprême. Son épanouissement, ses actes, deviennent eux-mêmes des fins; c'est-à-dire qu'ils représentent la plus haute activité qui se puisse ébaucher ici-bas, celle qui a raison de terme et à laquelle il nous incombe de faire concourir toutes les autres. L'art, lui, même sous ses formes les plus spiritualisées, ne revêt pas une telle importance. Son rôle immédiat n'est pas de nous faire jouir de Dieu, mais du monde. Il est comme l'instrument mis entre nos mains afin de nous permettre de porter sans cesse à une plus haute effectivité le rendement d'utilité que fournit notre univers.

Il a donc comme fondement obligé la finalité ontologique qui subordonne à l'homme, comme à leur destination extrinsèque, les éléments et les forces de la nature. Il suppose corrélativement chez celui-ci une domination de la matière : domination conséquente au fait que toute créature a été posée « sous ses pieds ». Il n'est cependant pas requis qu'elle soit absolue : une possibilité d'exploiter

(1) On consultera sur ce sujet le livre classique de JACQUES MARITAIN intitulé *Art et Scolastique*.

les prodigieuses réserves d'obéissance ensevelies dans le mystère des éléments, une capacité d'actualiser leur infinie malléabilité et plasticité, suffit à son établissement et à son efflorescence.

Présupposant, en manière de condition préalable, cette participation de l'homme au domaine divin, l'art s'exprime sous l'espèce d'un *faire*.

L'homme peut consacrer son activité au *penser*, au *faire* et à l'*agir*. En d'autres termes, il peut s'adonner à la spéculation, à l'art et à l'action. Et de même qu'on appelle science spéculative, soit l'ensemble complexe des notions et conclusions que la pensée humaine parvient à coordonner et à se rendre diaphanes à l'aide de la lumière unitive et purificatrice d'un principe, soit la vitalisation surélevante et durable que l'influx constant de ce principe, en vertu de je ne sais quelle osmose spirituelle, produit dans la vigueur de l'esprit, soit enfin l'activité scientifique elle-même, ainsi on désigne par le mot art, soit l'organisme des principes ordonnés à diriger la vertu ouvrière de l'intellect pratique dans l'accomplissement de ses œuvres, soit le développement intérieur procuré à la raison par la vertu roborative des principes, soit enfin l'activité artistique elle-même. Mais, quel que soit l'aspect auquel on s'arrête, on voit que l'objet des préoccupations spécifiquement artistiques est la régulation des entreprises extérieures de la pensée, c'est-à-dire de celles qui ont pour but immédiat de disposer un matériel, de l'ordonner, de le charger d'idées et d'intentions, de le faire briller de l'éclat propre de l'âme (1). Bien que, en effet, l'œuvre artistique s'élabore dans l'immanence de celle-ci

(1) Sur la distinction du *factibile* de l'*agibile*, voir *Comm. Met.*, ns. 1786-1788; *Comm. Eth.*, ns. 282 et 1151; I^a, q. 14, a. 2; q. 18, a. 3; ...

et vive d'abord de sa vie, bien que les difficultés qu'implique sa réalisation aient souvent pour *effet* de consolider les aptitudes natives de la raison et de décupler la vigueur et la vaillance de la volonté, tout ce dispositif interne demeure cependant ordonné à la transformation d'un matériel extérieur, à sa facture harmonieuse et convenable.

L'activité artistique est, par nature, transitive; elle passe de l'immanence de l'âme de l'artiste à une matière insérée dans le temps. De sorte que c'est l'œuvre extérieure qui finalise l'artiste, qui motive sa dépense d'énergies et qui, comme par rétroaction, se répercute dans son âme en développements vitaux. L'activité artistique, dit S. Thomas, ne va pas directement au profit de l'artiste, mais à celui de son œuvre. Les enrichissements qu'elle cause atteignent immédiatement le matériel métamorphosé par elle. Son intention est de convertir en utilité et en agrément le milieu de l'homme : *bonum artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium* (1). Tous les perfectionnements, eux, qui résultent à l'intérieur de l'ouvrier de son dressage artistique, n'ont pour but que son adaptation permanente à une meilleure réalisation; ils lui confèrent la facilité de la bonne facture, mais pas nécessairement le bon usage de cette facilité (2). Par conséquent, ils l'améliorent en tant qu'artiste, mais pas sous le rapport de l'homme.

Par suite de ce qu'il est un faire et de ce que ses avantages sont portés à l'avoir d'une matière

---

(1) *Ia IIae*, q. 57, a. 4; *Comm. Eth.*, L. 2, lec. 4 et 6; L. 6, lec. 2, 3, 4; *Comm. Met.*, n. 1398 ss. et 1795 ss.

(2) *Ib.*, a. 3; « Ars facit solum facultatem boni operis ». *Ib.*, a. 4; *Comm. Eth.*, nn. 282 et 1167.

amorphe, brute, l'art est essentiellement *construction* et *dépassement*.

Cela apparaît d'une façon particulière si on l'observe à ses origines, au moment précis où il découle de sa Source première. L'art divin, dont tous les autres sont des répliques, est création pure, étant cause totale de ses œuvres. Il est construction et dépassement absolus, étant réalisateur et de l'idée et de la matière qui la porte. L'art humain, au contraire, n'est capable que de constructions et de dépassements relatifs, limités à l'idée, à la poésie. Son pouvoir, encore que participation de celui de Dieu, est plutôt indigence, et il a besoin pour s'épancher en harmonie et en beauté du support d'un matériel préexistant. Cependant, il dépasse vraiment ce qui est. L'intelligibilité dont il dote la matière, n'étant pas déjà en germe dans ses virtualités, s'inscrit en pur surcroît. Elle se surajoute à la nature dont elle dilate les moyens d'expression.

Dans le cas des perfections octroyées à l'âme humaine par les disciplines intellectuelles et morales, il n'y a pas gratuité complète. Elles sont déjà postulées par des *exigences*, par des rudiments de provenance naturelle. Dans celui, au contraire, de celles dispensées par l'art, il n'en est pas ainsi. Elles ne sont pas ordonnées à répondre à des appels, à remédier à des déficiences natives. La matière dans laquelle elles tombent est *indifférente* aux manifestations de la pensée humaine et aux splendeurs du vrai. Elles font figure de superstructure, de reprises créatrices. Selon l'expression de Bacon « l'art, c'est l'homme ajouté à la nature ». L'art, c'est cette émergence de la matière et de la vie, qui, sans l'inspiration et le rêve de l'homme, ne se serait jamais produite. L'art, c'est la légende,

utile ou gracieuse, gravée comme une vignette en marge du grand livre de la nature.

En conséquence encore de ce qu'il est un faire, l'art est ordonné à des fins particulières (1).

On peut voir en lui le miroir de l'homme, l'expression authentique de son âme, de sa mentalité, de sa culture, de ses préoccupations. On peut le considérer, selon les points de vue, comme le témoignage de l'intelligence toujours en mal de nouveauté, comme le reflet des civilisations, le sacrement de l'unité humaine, la répercussion dans la matière du drame de la Rédemption, l'intégration du monde inorganique au corps mystique; et toutes ces manières de voir ont le bonheur de n'être pas en défaut avec la vérité. C'est que l'art est *un effet;* et comme tel, il porte la frappe de l'artiste, sa touche. Il est marqué à son effigie. Il exprime sa personnalité et toutes les modalités spirituelles et sensibles dont elle est enrichie. Au moment de l'action, à l'instant où l'âme de l'artiste s'épanche dans le dynamisme de la création, il y a soulèvement, mobilisation et convergence de ses énergies de toute qualité. C'est le tout de son être et de sa vitalité qui s'engage et se cristallise sous forme de reflet dans l'œuvre extérieure. Et alors il n'y a rien d'étrange à ce que l'art trahisse le caractère chrétien ou payen de l'artiste.

Tout art, cependant, même s'il appartient à ceux qu'on est convenu d'appeler arts d'expression, a sa fin particulière, sa sphère d'action, ses moyens spécifiques, disons le mot son atmosphère et sa vie propres. Chacun visant à réaliser une œuvre déterminée, ne peut avoir d'autre but immédiat que celui-là même de l'œuvre qui est l'objet de ses vues.

---

(1) *Comm. Eth.*, ns. 1136, 1162, 1163; $I^a\ II^{ae}$, q. 21, a. 2, ad 2; q. 57, a. 4, ad 3; $II^a\ II^{ae}$, q. 47, a. 2, ad 1, a. 4; q. 48, a. 4, ad 2...

Cela est inéluctable. L'architecture est ordonnée à abriter l'homme, les arts agrestes à le nourrir, les arts industriels à lui procurer la prospérité et le confort. Et si tous trahissent forcément l'artiste ou l'ouvrier, ce ne peut être que parce que celui-ci s'est déterminé à poursuivre leur fin particulière et s'est livré tout entier à cette recherche. En raccourci, la révélation de la personnalité de l'artiste est l'*effet* de l'activité artistique, mais elle ne saurait en constituer la *fin*. Tout art veut un bien particulier.

Par une consécution naturelle, l'art est gouverné par des lois particulières et nécessaires, des lois qui l'établissent dans des conditions d'indépendance analogues à celles dont jouit la sagesse.

Agissant sur une matière contingente, et puis tributaire sous plusieurs rapports du goût de l'ouvrier, il comporte, à coup sûr, une marge de liberté refusée à la sagesse. Il a même, en raison du contexte toujours inédit des circonstances historiques, la faculté de se livrer au caprice des variations; cependant, il renferme fatalement en soi des exigences essentielles, inaliénables. En dépit des circonstances et à l'encontre parfois de la fantaisie ou de l'arbitraire de l'artiste, il est assujetti à un ensemble défini de nécessités objectives, consécutives à la nature de l'œuvre à effectuer, consécutives aussi aux requêtes de sa fin spécifique. Ces nécessités lui sont d'abord imposées sous forme de lois, puis très vite se convertissent en méthode, en technique, c'est-à-dire en un ensemble cristallisé de procédés et de moyens jouant de soi et constituant comme la voie propre de sa vertu opérative.

Cela nous conduit à revendiquer en faveur de l'art l'autonomie que nous reconnaissions à la sagesse. Considéré dans la ligne de son essence ou de sa spécificité, il est récalcitrant à tout ordre venu du

dehors. Il échappe à l'emprise de la volonté individuelle et collective. Les facteurs qui le dominent proviennent soit de la nature, soit de l'être même de l'œuvre à réaliser. L'État n'a mission ni de forger les tempéraments artistiques, ni de fabriquer l'armature des techniques.

II

LA VIE HUMAINE DE L'ART

L'art, tout autant que la sagesse, s'acquiert et se vit. Grâce à quoi, il s'enracine à la terre, s'inclut dans le monde des réalités mouvantes, s'inscrit sur la courbe d'évolution de l'être humain. Grâce à quoi, il fait partie de l'homme, participe à sa vie, devient objet de conquête et d'usage. Bref, envisagé sous cet aspect, il est un *bien* à acquérir et à utiliser.

Il faut donc lui appliquer tout ce que nous avons écrit, dans le chapitre précédent, à propos de l'usage de la sagesse. Il incombe à l'État, sans toutefois porter préjudice aux droits de l'individu et de la famille, de lui créer des conditions stables d'existence, de le promouvoir, d'en imposer même la pratique ou de l'interdire, selon le cas échéant et dans l'hypothèse ou l'épanouissement du bien commun le requerrait. « La vertu morale, dit S. Thomas, est requise à l'art : elle en rectifie l'usage. Il peut se faire, en effet, que quelqu'un possède l'art de construire et ne veuille pas, par malice, s'en bien servir. Alors, la vertu morale, en particulier la *justice*, fait que l'artisan se serve avec droiture de son art... Et donc, lorsque l'art est déjà possédé, il est encore nécessaire d'acquérir

la vertu morale qui en rectifie l'usage » (1). Cette rectification de l'usage est surtout l'œuvre de la justice sociale et, en son absence chez les citoyens, celle de l'État.

Ajoutons que les lois concernant les moyens d'encourager la pratique des arts doivent se calquer sur leur physionomie et se diversifier comme eux. La loi, ainsi que le remarque Aristote, est la règle de plomb des Lesbiens qui se plie aux réalités sociales et en épouse les formes.

Cependant, outre ce rapport commun à l'usage, les arts, et en particulier les arts utilitaires, lui disent une relation propre. Par suite, leur exercice est à double titre contrôlé par la morale et la politique. En effet, non seulement leur *application* ou leur usage commun en subit la gouverne, mais encore cet autre usage qui constitue leur *fin particulière*. Autrement dit, et l'usage de l'habitus d'art et celui de l'œuvre extérieure réalisée par lui sont *compris dans l'objet* des savoirs moraux (2). En conséquence, les arts utilitaires se trouvent atteints par la régulation morale et dans l'impulsion qui les meut et dans le bien qui les finalise.

Nous disions ci-dessus que les arts ont une fin particulière. Or, cette fin particulière est le plus souvent un usage. Cela se comprend par le raisonnement suivant.

« La convoitise des choses extérieures, dit S. Thomas, est naturelle à l'homme » (3). Ce qui présuppose qu'elles ont été assujéties à sa domi-

(1) *Comm. Eth.*, n. 1172; *Ia IIae*, q. 57, a. 3 et 4 ; « Manifestum est quod artifex per justitiam, quae facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat ». *Ib.*, a. 3, ad 2.

(2) Diriger l'usage de l'habitus d'art constitue l'objet propre de la philosophie économique, diriger l'usage de l'œuvre constitue l'objet propre de la politique.

(3) *IIa IIae*, q. 118, a. 1, ad 1.

nation et à son usage, ainsi que nous le notions ci-dessus. Cependant, comme elles ne lui ont été concédées que sous forme de matière brute, il incombe à sa raison de les apprêter, au moyen de l'art, à l'usage immédiat. De sorte que *le bon usage* devient la *raison d'être définitive des arts : bonus usus sine arte esse non (potest)* (1).

Cela se comprend aussi par une brève enquête. L'homme primitif a été déposé au sein d'un monde inculte, sauvage. Les seuls outils dont il disposait pour triompher de cet état d'humiliation étaient sa raison et sa main. Elles lui suffirent à inventer tous les arts et à humaniser tout ce qu'il toucha. Il rationalisa et suréleva simultanément les valeurs utiles contenues dans la nature, les forces sensibles enveloppées dans les aptitudes de son corps et les valeurs spirituelles en germe dans ses dispositions intellectuelles et volontaires. A l'aide des arts agrestes et mécaniques, il maîtrisa les éléments, capta les forces vagabondes et aménagea son milieu. A l'aide de l'architecture et de la sculpture, il s'y éleva de superbes demeures. Il dressa son corps, stylisa son geste, introduisit dans les émissions de sa voix, au moyen de l'articulation, des significations qui en firent la réplique de sa pensée. Il rythma même son discours, afin de le convertir en éloquence ou en poésie. Désireux de faire partager à la postérité sa vie intellectuelle et sentimentale, ses joies et ses douleurs, ses aspirations et ses épreuves, il les incarna dans les signes de l'écriture. Il n'est pas jusqu'à sa pensée dont il voulut affermir la vigueur par les arts dialectiques et logiques. Et s'il nous fallait faire l'énumération complète des arts qu'il mit sur pied pour améliorer ses conditions

(1) *Ia IIae*, q. 47, a. 3, ad 1.

d'existence et immortaliser son rêve, nous n'en finirions plus. L'homme s'est toujours ingénié à accroître le *rendement utile* de l'univers.

Mais pour démarquer nettement les rapports que l'art soutient avec les disciplines morales, il importe, ainsi que nous le disions, de faire le partage entre les arts utiles et les arts libéraux. Chez les premiers, les fins sont des usages. Elles se trouvent par le fait même *incluses dans l'objet* de la morale individuelle ou collective et dominées par la raison pratique. Chez les derniers au contraire, les fins sont des formes du vrai et du beau, et partant dominatrices par rapport à la raison.

Les conséquences d'une telle distinction sont de haute importance. De même que la sagesse est tenue de définir et d'ordonner abstraitement les fins des arts qui concourent à la perfection de la vie matérielle et économique, du fait que ces fins sont des modalités de l'être, ainsi la politique a le devoir de diriger concrètement, c'est-à-dire par mode d'injonctions volontaires et autoritaires, les fins qu'ils veulent atteindre. Encore qu'elle n'ait aucune compétence sur les principes et les techniques, elle a un droit de regard direct sur les usages. Ceux-ci constituent *son objet propre*, c'est-à-dire ce qu'elle a mission de promouvoir et de coordonner selon une échelle de valeur ou d'urgence. Et de cette manière elle contrôle de haut et indirectement l'*exercice* des activités agricoles, industrielles, commerciales, bref, de tout l'économique. Par conséquent, tout en se gardant de s'immiscer dans les choses du métier, elle exerce un certain mode de direction. Elle y réussit en surveillant la production, en interdisant certaines formes et stimulant les autres, proportionnellement aux besoins de la communauté. Et cela, toujours en se plaçant au

point de vue de son objet, l'usage. Par exemple, elle peut et doit diriger l'art de la construction par le recours à l'interdiction de certains types d'habitation qui, tout en étant des merveilles de technique ou d'excellents moyens d'enrichissement, conduiraient, soit à la limitation forcée de la famille, soit à la ruine de la santé publique, soit à un autre péril de ce genre. Et ce faisant, elle ne condamne pas l'art ou la technique, mais la fin ou l'usage auxquels l'artiste se dévoue. Dans l'ordre des valeurs, le bien-être corporel et spirituel de la famille obtient le pas sur la virtuosité du technicien et l'enrichissement du propriétaire. Ainsi, en portant une défense sur l'usage de l'œuvre, elle se trouve à condamner celle-ci et à suspendre l'activité de son auteur, sans cependant atteindre l'art. Elle ne prohibe l'œuvre que moralement, que sous le rapport de son usage pratique. Si l'art est touché, ce n'est que par ricochet.

S. Thomas, après Aristote, accorde à l'art politique les prérogatives d'une discipline vraiment architectonique. « Le savoir architectonique, dit-il, jouit de deux attributions. La première consiste à commander à la science et à l'art, qui se trouvent sous lui, de faire ce qu'il leur revient en propre de réaliser (elle commande l'application). La seconde consiste à les faire concourir à la recherche de sa propre fin (en se les subordonnant). La première de ces prérogatives convient à la politique par rapport aux savoirs tant spéculatifs que pratiques, bien que selon un mode divers. La politique en effet commande à la discipline pratique, soit sous le rapport de son application, soit sous celui de la détermination de son activité : *quantum ad determinationem actus*. Ainsi, elle ne commande pas seulement au forgeron de se servir de son art,

mais de s'en servir à la fin de fabriquer telle espèce d'instruments, les deux étant ordonnés à la fin de la vie humaine. Quant aux savoirs spéculatifs, la politique n'en commande que l'application ou l'usage. Elle n'a pas juridiction sur la détermination de leur œuvre... ».

« Pour ce qui est de la seconde prérogative de l'art architectonique, qui consiste à pouvoir mettre à contribution les disciplines inférieures, elle ne convient à la politique que par rapport aux disciplines pratiques... Ainsi nous voyons que les vertus et les arts les plus nobles, tels l'économique et l'art militaire, lui sont assujétis et qu'elle s'en sert à la poursuite de sa fin propre, le bien commun de la Cité » (1).

Bref, étant donné que les arts utilitaires sont ordonnés en définitive au perfectionnement d'un usage, et, par le truchement de celui-ci, à la perfection de l'homme, il est conforme au bon sens que la politique, qui est l'art humain par excellence, ait la faculté de les diriger précisément sous cet aspect qui concerne l'homme, à savoir l'usage (2). Il faut qu'elle domine de loin l'usage de l'art pour pouvoir ordonner celui de l'œuvre. Principe qu'il serait salutaire de méditer en notre temps où, par une étrange inversion des valeurs, l'empire se révèle tout puissant de l'économique sur le politique et des techniques sur la prudence! Il est vraiment déconcertant de voir à quel point on a perdu le sens

---

(1) *Comm. Eth.*, ns. 26-29.

(2) « Finis ultimus cujuslibet facientis, in quantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum ». *Cont. Gent.*, L. 3, c. 17. « Operationum artis fines sunt artificiata, quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae, quum magis nos simus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt ». *Ib.*, c. 36.

de l'humain, la signification des vertus qui humanisent, qui intègrent le mouvement des techniques particulières au dynamisme total de la vie de l'homme. On ne sait plus apprécier la régulation de la prudence, son art d'imposer le cachet humain aux occupations inférieures (1). On oublie que c'est elle qui rend l'agir bon et vrai au sens fort du mot. Pour bien œuvrer, il ne suffit pas d'en posséder la faculté, il faut encore savoir l'appliquer judicieusement, et en vue d'un bon usage. Or, c'est précisément à la prudence économique et politique qu'il appartient de procurer à l'ouvrier le génie du bon usage (2). L'activité artistique ne saurait être intégralement vraie sans que l'art se concerte avec la prudence. L'un rectifie l'action artistique dans sa ligne formelle, l'autre en ciselle l'usage. Ainsi, par toutes ses facettes, elle reflète la vérité.

Si l'utile a besoin, pour graviter vers les hauteurs de l'idéal humain, d'être exhaussé par une double régulation, il n'en est pas ainsi de l'objet des arts libéraux. Participant à la liberté de la spéculation pure, ceux-ci n'ont besoin que d'être appliqués à bon escient.

Les Anciens appelaient art libéral, par opposition à art servile, celui auquel le corps ne prend pas part, celui dont toute la construction s'achève dans l'immanence de l'âme. Depuis la Renaissance, divisant plus volontiers les arts en fonction de leur fin, on les partagea en arts utiles et beaux-arts (3).

Élargissant pour le besoin de la cause la signifi-

---

(1) « Bene vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quo modo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operatur ». *I^a II^ae* q. 57, a. 5.

(2) « Virtus quae bene facit agere in actu, non solum in facultate ». *I^a II^ae*, q. 56, a. 3.

(3) Plusieurs types d'art sont mixtes, participent à l'une et l'autre finalité.

cation du terme, nous entendons par art libéral celui qui se propose comme fin une donnée objective qui, — tel le vrai, tel le beau, — se révèle dominatrice par rapport à l'homme. Alors, celui-ci n'est plus fin *cujus gratia*, c'est-à-dire l'objet qui motive l'ordre intérieur de l'art et mesure ses opérations. Il est plutôt fin *cui*, c'est-à-dire le bénéficiaire de l'art ainsi que de ses fruits de vérité et de beauté. L'art est pour lui, ce n'est pas lui, toutefois, mais seulement le vrai et le beau, qui en commandent la structure.

On juge de l'art humain un peu comme de l'art divin. Or, sans donner dans le symbolisme naïf du haut moyen âge, on peut admettre que tout ne se ramène pas à l'utilité dans la nature. Une large place a été faite à l'évocation (1). On y remarque de l'accessoire, du superflu, qui ne semblent être là que pour témoigner de l'ineffable Beauté. Comment expliquer autrement l'infinie variété des espèces et des individus ? Comment justifier autrement la folle prodigalité des dessins et des décors, le gaspillage des couleurs et des parfums ? En s'en tenant au seul critère de l'utile, on reste coi face au sortilège procuré par le jeu combiné des lignes, des formes et de la lumière. Quelle fin utile, par exemple, aurait pu présider au ton d'un paysage ou à la dentelure d'une montagne ? Il semble bien, en vérité, qu'il y a des réalités qui sont convoquées à l'existence pour la seule fin de signifier, d'évoquer. L'intention qu'elles dégagent, le symbole qu'elles expriment, légitiment amplement leur apparition à la lumière.

Il en est de même de certaines formes d'art.

---

(1) « Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas *repraesentandam* ». *I^a*, q. 47, a. 1; q. 103, a. 2, ad 2...

Elles sont remplies d'âme et de sens, — leur principal mandat étant de témoigner. L'artiste qui les produit, se sentant hanté par une nouvelle forme de beauté, éprouve le besoin de la traduire dans une incarnation sensible. Et comme on ne peut représenter sans virtuellement suggérer, il advient qu'en s'extériorisant, l'artiste parle aux âmes, les élève, les transforme.

Les philosophes ont découvert que la nature renfermait cinq voies mettant l'homme à même d'accéder à l'Être premier (1). Nous pourrions, sans exagérer, professer que l'art en a ouvert une sixième, n'était-ce sa réduction à la quatrième. La beauté qu'il révèle, ayant sa source première en dehors de l'homme, a la portée d'une participation et d'un symbole. Elle rappelle celle qui est sans génération, sans croissance, sans fluctuation, sans ombre. Par conséquent, elle ne peut que l'évoquer et qu'approfondir chez l'homme le besoin de l'embrasser. Ce qui revient à dire que l'art appelle une sagesse de surcroît et attend d'elle son couronnement.

Le vrai et le beau s'orientent et gravitent d'eux-mêmes vers l'Infini. Ils peuvent se passer de direction intérieure. Pour les promouvoir, il suffit de créer à l'activité qui les produit, et chez l'artiste et dans son milieu, des conditions favorables d'exercice et d'épanouissement.

(1) C'est une manière de dire. Les Théologiens surtout, et en particulier S. Bonaventure, en ont préconisé plusieurs.

CHAPITRE DOUZIÈME

LE MÉTIER D'HOMME

L'aspiration aveugle qui pousse les êtres inférieurs de la nature à se réaliser, prend chez l'homme la forme d'une insatisfaction pressante, d'un devoir. Chacun expérimente au fond de soi un impératif mystérieux qui le pousse à s'accroître. Et cet impératif devient singulièrement renforcé, sitôt que, à la faveur de la réflexion, il est constaté que l'emploi judicieux des aptitudes à la spéculation et aux arts est conditionné à la parfaite possession de la perfection qui accomplit l'homme. Chacun désire se faire égal à soi, égal aux possibilités contenues dans les profondeurs de son être d'homme. Chacun souhaite devenir en réalité ce qu'il est déjà en promesse.

Le métier d'homme constitue le centre d'intérêt de toute notre recherche, le point névralgique du problème ici agité. Il se propose la valorisation de l'usage, son imprégnation de bonté, de saveur, de droiture, de beauté. Or, l'usage, c'est à la fois ce qui concerne au premier chef la morale, individuelle ou sociale, et ce qui opère l'unification du dynamisme complexe de notre personnalité. Régler l'agir, le redresser et l'intensifier, et par ricochet diriger l'usage de nos facultés, telle est la mission

unique de la politique. Pareillement, c'est dans la mesure où ils chevillent dans l'homme et s'associent à sa trajectoire terrestre, bref, dans la mesure où ils sont des usages, que la sagesse et les arts sont susceptibles de subir sa prise. On voit donc que tout ce qui a été écrit jusqu'ici converge vers le métier d'homme et que tout ce qui viendra dans la suite sera considéré comme condition de son plein épanouissement. Non moins que pour se faire sage et artiste, l'individu a besoin, pour se faire homme, de se qualifier. Pour vivre ses vies animale et spirituelle selon des normes conformes à son idéal d'être raisonnable, pour les faire se conjuguer, s'entrepénétrer, se confondre dans l'unicité de recherche, il importe qu'il se munisse de l'art qui assure la pleine maîtrise de soi. C'est pourquoi, après Aristote, S. Thomas distingue, sans ne jamais se démentir, deux formes de sagesse : l'une assortie à l'homme, *secundum hominem*, l'autre le dépassant en quelque manière, *supra hominem*; l'une rapportant toutes les valeurs terrestres et divines à la mesure de l'homme, *homini commensurata*, l'autre le tirant en quelque sorte en dehors de son orbite, un peu comme cela arrive dans les cas de communion à une réalité transcendante, *quasi participative*; l'une exploitant les ressources impliquées dans la dualité de notre nature, dans notre être de composés, *quantum ad naturam compositam*, l'autre effectuant l'actualisation de ce qu'il y a de principal et de meilleur en nous, *principalius et melius*, bref, l'une étant pleinement humaine, *humana*, et l'autre étant apparentée au divin, *secundum quod aliquid divinum in ipso existit* (1). Et bien que, de ces deux sagesses, celle qui est humaine ne soit, du point de vue de la perfection

(1) *Comm. Eth.*, ns. 2110-2115.

exigée par l'essence de la sagesse, qu'un type secondaire, qu'une réussite imparfaite, elle jouit cependant, sous le rapport de l'humain, d'une primauté incontestée. Elle crée l'accord entre les forces multiples et opposées qui sourdent de notre complexe de chair et d'esprit. Elle clarifie celles qui sont troubles, apaise celles qui s'exaspèrent et introduit dans leur enchevêtrement à toutes l'ordre harmonieux de la raison. Elle ne fait cependant pas que mettre au service de l'esprit les charges de vie et d'action accumulées dans nos inclinations charnelles; elle assure encore l'*existence* de la sagesse au sens premier du mot de même que celle des arts. En d'autres termes, elle en permet, ainsi que nous l'avons établi, la naissance et l'exercice. Par où apparaît clairement sa primauté chronologique, — son acquisition et sa consolidation conditionnant l'éclosion des disciplines spéculatives. Ce qui équivaut à dire que sur le plan du *devenir*, qui est celui de la morale individuelle et sociale, — l'homme prime et qu'il est plus urgent d'être homme que de se faire sage ou artiste.

De plus, la sagesse et l'art empruntent à l'homme leur bonté : « Il y a, dit S. Thomas, des habitudes qui ne confèrent pas seulement la capacité de bien agir, mais qui donnent encore au sujet la bonté de l'usage : ainsi la justice ne fait pas seulement que l'homme accomplisse avec promptitude des œuvres droites, mais elle lui donne en plus le *bon accomplissement* de ces œuvres droites. Et parce que le bien, à l'instar de l'être, n'est pas dit exister absolument tant qu'il demeure en puissance, mais seulement lorsqu'il est actualisé, il s'ensuit que, grâce à ces sortes d'habitudes, l'homme est rendu absolument capable de faire le bien et d'être bon, à savoir d'être juste, tempérant et ainsi de suite. Et,

étant donné que la vertu est tout ensemble ce qui rend bon et celui qui la possède et ses œuvres, il s'ensuit que ces habitudes sont des vertus au sens absolu; elles rendent les œuvres bonnes en acte et font que celui qui les possède soit bon à l'absolu » (1).

Par cette suite de considérations, l'on voit que le métier d'homme jouit, sur le plan de l'acquisition ou du devenir ainsi que sur celui de l'humanisation, d'une primauté manifeste. Il dispose à l'acquisition du spéculatif, puis, imposant à son usage sa propre régulation, le fait participer à la bonté même de l'homme. C'est pourquoi il aimante et oriente vers soi toute la spéculation morale et politique, où il s'agit précisément d'enquêter sur l'art de faire des hommes.

(1) *Ia IIae*, q. 56, a. 3.

I

LE LIEU DE LA BONTÉ HUMAINE

Au centre de l'article dont nous venons de reproduire un extrait, il est déclaré que le sujet des habitudes absolument bonnes et vertueuses ne peut être que la volonté. S'il arrive que ce soit une autre puissance, cela ne se peut que pour autant que, étant mue par la volonté, elle participe à son dynamisme et à ses dispositions qualitatives. Et la raison de cet avancé réside en ce que cette faculté est par nature apte à mouvoir à leur bien toutes les puissances de l'homme susceptibles de céder aux influences de la raison. Et il est conclu que, si l'homme agit effectivement bien, cela est attribuable à ce qu'il possède une bonne volonté (1). Ailleurs, il est dit que le bien et le mal se rapportent essentiellement à la volonté, tout comme le vrai et le faux se rapportent essentiellement à la raison (2). Et nombreux sont les textes qui se lisent comme les suivants : « Tout être doué de volonté est bon dans la mesure où celle-ci est bonne, étant donné que c'est par elle que nous mettons en œuvre toutes les ressources latentes en nous. En conséquence, on ne dit pas qu'un homme est bon parce qu'il a une bonne intelligence, mais parce que sa volonté est

(1) *Ia IIae*, q. 56, a. 3.
(2) *Ia IIae*, q. 19, a. 1.

bien disposée. Notre volonté, en effet, se rapporte à notre fin totale comme à son objet propre » (1); et lorsqu'elle est bonne, elle nous y suspend par toutes les fibres de notre être (2). Au surplus, la pierre de touche de sa bonté est l'action : on reconnaît l'arbre à son fruit. « La bonté de l'homme s'estime absolument d'après celle de l'emploi des choses à son usage. Or, c'est par notre volonté que nous disposons de toutes choses. C'est donc grâce à sa bonne volonté, qui est comme l'outil du bon usage, que l'homme est considéré bon, tandis que c'est en raison de son mauvais vouloir qu'il est réputé mauvais (3).

On déduit de ces assertions, qui s'accompagnent de leur raison justificative, que le lieu où s'établit tout d'abord la bonté humaine pour ensuite se diffuser dans toutes les puissances de l'être, est la volonté.

Est-ce à dire qu'elle soit, grâce à son mode libre, le premier principe de la civilisation ? Nous ne le pensons pas. Du moins, ce n'est pas ce que nous ont appris nos études classiques et philosophiques. Nous avons retenu de l'enseignement de nos

---

(1) « Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus in quantum habet bonam voluntatem : quia per voluntatem utimur omnibus quae in nobis sunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum : sed qui habet bonam voluntatem. Voluntas autem respicit finem ut objectum proprium... ». *I^a*, q. 5, a. 4, ad 3.

« Bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc quod habet bonam voluntatem ». *Comm. Eth.*, n. 451.

« Appatitus humanus, qui est voluntas, est boni universalis ». *I^a II^ae*, q.2, a. 7.

(2) « Illud in quo quiescit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitae suae regulas accipit ». *I^a II^ae*, q. 1, a. 5, sed contra.

(3) « Bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione, vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus ». *I^a*, q. 48, a. 6.

maîtres en humanités que c'est par une progressive domination de la raison que les Grecs parvinrent à la civilisation. C'est l'amour de cette faculté qui les délivra de la barbarie, l'amour de la mesure, de l'équilibre, de l'ordre et de la beauté dont elle pénètre ce qui se soumet à son empire. Nous avons retenu également que c'est pour avoir recueilli cet amour et l'avoir étendu aux institutions civiles et militaires que les Romains réussirent à porter les bienfaits de la civilisation à tous les peuples alors connus. Et nos études philosophiques ont corroboré cet enseignement.

Elles nous ont appris, elles aussi, que l'homme est un être qui se meut et se gouverne au moyen de principes rationnels, tout autant dans le domaine de l'action que dans celui de la spéculation. Et lorsqu'il se dérobe à l'emprise de ceux-ci, il glisse au-dessous de lui-même et devient barbare. Au surplus, étant donné que ces principes sont comme une empreinte de la loi éternelle laissée en lui par l'attouchement de la vertu créatrice, il s'ensuit que la règle de la civilisation a en quelque sorte son prototype dans la loi éternelle. C'est ce qu'il nous faut voir.

Tout d'abord, c'est faire preuve de confusion et donner dans l'équivoque que de déclarer de façon péremptoire que la liberté est bonne en soi, qu'elle doit par suite constituer l'objectif suprême de nos sollicitudes et réaliser la règle primordiale de nos démarches. Il est vrai que la liberté est bonne en soi, mais d'une bonté *ontologique et première.* Le principe devient partiellement faux dès que, transposé dans l'ordre moral, on l'étend à la bonté seconde. Sous ce rapport, la liberté est dans un état de privation totale; et si l'on peut dire qu'elle est bonne, ce n'est qu'en puissance. Faute de quoi,

elle ne serait plus elle-même; elle ne serait plus le pouvoir indifférent et indéterminé qu'on entend désigner par son nom. Faute de quoi, la raison d'être de la morale individuelle et sociale ne serait plus de la rendre bonne. Faute de quoi encore, l'homme ne serait pas l'auteur de sa propre perfection, mais seulement le conservateur. Faute de quoi enfin, nous ne voyons pas quelle cause autre que le déterminisme racique on pourrait assigner à l'inégalité des peuples et de leur civilisation. Au risque de nous montrer intolérablement fastidieux, nous rappelons que le matériel à façonner par les disciplines pratiques est, d'une façon immédiate, l'agir, et médiatement, le vouloir libre ainsi que la personne.

Cependant, ce fait que la personne et sa liberté détiennent une primauté matérielle, comporte quelques exigences. Il implique au conditionnement, comme de par en dessous, de la régulation à laquelle elles empruntent animation et droiture. Pour qu'il y ait contact, il faut qu'il y ait raccordement, et pour qu'il y ait raccordement, il faut qu'il y ait adaptation de la régulation au matériel à régler. Dans cette ligne, le mode propre de l'homme, mode qui s'identifie avec celui de son inclination volontaire ou avec sa liberté, est déterminant par rapport aux principes régulateurs.

C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit d'introduire dans le mode propre de l'homme une rectitude et une bonté qui, pour qu'elles soient perfection, doivent lui être convenables, il est expédient de commencer par l'étude de celui-là. La convenance, étant la relation de deux termes qui peuvent s'articuler, a pour cause la similitude. Puis, les semblables se dénonçant l'un l'autre, la connaissance de l'un engendre celle de l'autre. Par surcroît, en saisissant

comment le métier d'homme perfectionne la liberté dans et selon son mode propre, nous pourrons imaginer à quel point la politique doit être spiritualiste et humaniste. Encore, en effet, qu'elle n'ait la faculté de se saisir des individus que par l'extérieur, elle ne peut se dispenser d'avoir pour effet commun avec la morale de qualifier, en son intime, en son immanence, leur liberté, et partant, de purifier et rectifier, en son jaillissement même, le courant de leur vie. Une contrainte n'est légitime que pour autant qu'elle a pour résultat de dilater l'homme et de l'enrichir.

Chaque fois que S. Thomas a l'occasion de disserter du mode propre de l'homme, il énumère les facteurs requis à la jouissance de la liberté (1). Le premier en liste est toujours la raison. Étant ce qui caractérise l'être humain, il convient qu'elle domine, qu'elle active les autres puissances du tout et se les subordonne (2). Par conséquent, de par sa structure interne, de par la modalité même de son essence, le vouloir libre est orienté vers la raison comme vers sa fin ontologique. Il n'y a pas chez l'homme anarchie endémique, mais ordre. C'est donc en toute rigueur que la volonté libre est dénommée « inclination rationnelle » (3). Si la raison humaine se limitait à saisir *des fins*, sans pouvoir s'élever à l'idée universelle de fin, c'en serait fait de la liberté. L'homme n'aurait plus, à l'instar des autres animaux, que des inclinations particu-

---

(1) *Comm. Eth.*, ns. 283, 382-431, 433; I^a II^{ae}, q. 1, a. 1; q. 6, a. 1 et 2, etc.

(2) « Intellectu eminentior invenitur ». I^a, q. 82, a. 3; « Potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sunt principia aliarum per modum finis et activi principii ». I^a, q. 77, a. 7; a. 6, ad 2.

(3) « Voluntas est appetitus quidam rationalis ». I^a II^{ae}, q. 8, a. 1. « Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo ». I^a, q. 80, a. 1.

lières, enfermées dans un cercle clos de démarches (1).

Si la volonté libre est effectivement l'inclination de la raison, il est naturel que le bien, dont le magnétisme la remue, soit filtré et décanté par celle-ci (2). Alors, du fait que son objet se trouve placé dans les conditions mêmes de celui de la raison, elle se trouve à en emprunter les propriétés à savoir l'universalité et l'indifférence à l'égard du singulier et du contingent. « Bien que la volonté, dit S. Thomas, soit dirigée vers les biens singuliers qui se trouvent à l'extérieur de l'âme, elle ne peut cependant les vouloir que sous un aspect universel : ainsi elle veut une chose parce qu'elle incarne le bien » (3). Ce qui est voulu est singulier, mais le motif de la volition est universel. Rien ne peut l'émouvoir, qui ne soit de quelque façon intégré à son objet adéquat, le bien (4).

C'est donc en vertu d'une loi de structure que la cause du mode libre de la volonté réside dans la raison : *causa est ratio* (5). Ce qui revient à dire que si l'homme est, physiquement parlant, maître absolu

(1) *Ia IIae*, q. 1, a. 2; etc.

(2) « Potentia appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso : unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum ». *Ia*, q. 80, art. 2; « Appetibile non movet appetitum nisi in quantum est apprehensum ». *Ib.*, ad 1; « Appetitus qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam ». *Ia IIae*, q. 8, a. 1; « Isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praestans ei objectum suum ». *Ib.*, q. 9, a. 1; « Voluntas secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae ». *Cont. Gent.* L. 3, c. 26; *Comm. De An.*, ns. 818-835; *Comm. Met.*, ns. 2519-2534, etc.

(3) « Appetitus intellectivus, etsi feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid quia est bonum ». *Ia*, q. 80, a. 2, ad 2.

(4) « Ad ea enim se extendit unaquaeque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti ». *Ia IIae*, q. 8, a. 2.

(5) *Ia IIae*, q. 17, a. 1, ad 2; « Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est ». *Ia*, q. 83, a. 1; « Homo agit libero judicio, potens in diversa ferri ». *Ib.*, « Totius radix libertatis est in ratione constituta ». *De Ver.*, q. 24, a. 2.

de soi, *liberum arbitrium est causa sui motus* (1), cela dépend en définitive de la raison. Nous mentionnions, lorsque nous avons considéré les rapports du vouloir électif et du vouloir de nature, les servitudes du libre à l'égard du nécessaire, et voici que nous rencontrons encore ici des dépendances d'un nouveau genre. Nous constatons que, si la liberté est fondée immédiatement sur l'universalité de l'inclination volontaire, elle repose d'une façon éloignée sur la nécessité de l'objet de l'intelligence.

Ceci apparaît clairement sitôt qu'on se demande quand et pourquoi l'intellect est libre. La réponse à cette question est qu'il est l'organe de l'abstrait et du nécessaire. Plus il est abstrait, plus il s'éloigne de la matière, cause de mobilité et de contingence, et plus il accède au nécessaire, son objet propre. Or, étant donné que celui-ci est seul à pouvoir l'enchaîner et lui imprimer le mouvement, il demeure indifférent et libre par rapport aux contingences de la vie pratique. Si son jugement était déterminément incliné dans un sens ou dans l'autre par les réalités contingentes, son inclination, tout en étant universelle, serait, du fait même, privée de la liberté. Cependant, pour que cette indifférence à l'égard des singuliers se prolonge jusque dans la volonté, il est en outre requis que celle-ci ait une amplitude universelle, sans commune mesure avec les réalités du monde de la nature.

La volonté, étant en quelque sorte le revers de la raison (2), détient d'elle son mode propre, — qui est celui-là même de l'homme, — à savoir la liberté. Par conséquent, le métier d'homme qui se

(1) I^a, q. 83, a. 1, ad 3.

(2) « Inclinatio intelligibilis, quae est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde Philosophus (dicit) quod *voluntas in ratione est* ». I^a, q. 87, a. 4.

propose de qualifier le vouloir dans sa spontanéité même d'inclination libre, c'est-à-dire dans ce qu'il y a en lui de plus intime et de plus insaisissable, doit s'adresser à la raison. C'est seulement sous les auspices de celle-ci qu'il pourra arriver à pénétrer en un lieu si secret et à en épouser les dispositions intérieures. La volonté, du fait qu'elle emprunte à la raison sa nature et son mode, ne peut recevoir que d'elle sa perfection. C'est donc de sa raison que l'homme doit tirer sa régulation et sa bonté, pour autant qu'il est nécessaire qu'un être soit dirigé et perfectionné selon le mode qui convient à sa nature. Et le métier d'homme consistera à chercher dans la raison le secret d'accroître les réserves intérieures de l'individu afin de le grandir et de le civiliser.

II

DÉLIBÉRATION FACTEUR DE LIBÉRATION

Un pouvoir universel, exempt de détermination, telle est la formule définissant métaphysiquement la liberté : formule analogiquement appliquable à celle de l'homme, des anges et de Dieu. Nous avons vu dans un chapitre antérieur qu'il y a aussi une formule de l'aspect physique du libre arbitre. Ici, c'est à sa formule psychologique que nous désirons nous arrêter un moment.

Le vouloir de l'homme a pour objet propre le bien rationnel. Étant l'inclination de la raison, il est de toute nécessité qu'il recherche le bien prescrit par celle-ci. Ce bien, du reste, coïncide avec celui de l'homme tout entier, lequel est essentiellement caractérisé par la rationabilité. Les seules différences qui séparent ces deux facultés, c'est que l'une atteint l'être sous l'espèce d'un vrai, et par conséquent l'abstrait et le contemple, tandis que l'autre, l'atteignant sous l'espèce d'un bien, s'oriente vers le concret, en vue de le réaliser ou de l'utiliser. Or le concret ici en question est le contingent singulier et sensible, c'est-à-dire ce que nous pouvons utiliser (1). On sait, en effet, que l'homme est immergé dans le sensible et que

(1) « In rebus enim agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quae propter sui variabilitatem incerta sunt ». *Ia IIae*, q. 14, a. 1.

les données sur lesquelles porte la raison, — données qui lui servent d'objet et de support dans ses discours, — sont tirées du monde matériel. Et donc la volonté humaine, qui suit forcément la pente de la raison, se trouve astreinte à prendre appui sur le terrain disparate et accidenté des faits de la vie sensible. Par conséquent, il n'est que normal que ses décisions n'aient pas l'instantanéité de celles des anges.

Ajoutons à cela que si la raison qui la guide est tellement faible et tellement infirme qu'elle a besoin du raisonnement, soit inductif, soit déductif, pour débrouiller, unir et coordonner le petit nombre de concepts qu'elle arrive à se former par sa propre spontanéité, à plus forte raison a-t-elle besoin de la délibération lorsqu'elle s'aventure à travers le monde flou, à peine conjecturable, de l'action. De sorte que la liberté, si elle est déjà en principe ou en aptitude dans la constitution de l'intellect et du vouloir, n'apparaît en fait qu'au cours de la délibération et à ce moment précis où se signifie le choix. C'est ce que nous notions dans un chapitre précédent à l'occasion de l'étude de la maîtrise de soi. « Le libre arbitre, énonce S. Thomas, n'est pas autre chose que la capacité du choix » (1). « Et donc, c'est en considérant la nature de celui-ci qu'on parviendra à se former une idée de celui-là » (2).

L'homme est caractérisé par la délibération. Il y trouve le lieu physique, concret, de sa liberté. C'est pourquoi les disciplines qui se donnent pour tâche de le diriger, telles la morale, la politique, l'économie, ont-elles pour objet immédiat l'acte

(1) « Liberum arbitrium... nihil est aliud quam vis electiva ». *I^a*, q. 83, a. 4.

(2) « Naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet ». *I^a*, q. 83, a. 3.

humain ou la délibération. C'est pourquoi encore, nous, qui cherchons à découvrir son mode propre afin de mieux connaître la régulation qui lui est cohérente, devons-nous consacrer quelques pages à la psychologie de la délibération.

Quoique nous ayons écarté tout propos historique, nous ne pensons pas toutefois devoir aborder ce sujet sans faire observer que S. Thomas a considérablement modifié et élargi le schéma de l'acte humain. Il a même littéralement transformé la définition de l'*agibile* en introduisant en elle, à titre d'élément dominateur, le commandement. Nul avant lui, ni lui-même dans ses œuvres antérieures à la *Somme Théologique*, n'avait entrepris, dans un traité à part et complet, la description minutieuse des moments successifs de la délibération humaine (1). Aristote avait déjà mentionné deux phases de la démarche volontaire, — celle de l'intention et celle de l'élection, — et décrit sans les discerner nettement leurs principaux moments. Quant au commandement, il ne le mentionne qu'une fois, à l'occasion de la prudence politique (2). L'allusion est si brève et cadre si peu avec l'ensemble du développement, qu'on croirait avoir affaire à une reprise, à une retouche. Selon sa manière habituelle de voir, l'homme est *animal consiliativus* et la vertu est *habitus electivus*. Cette terminologie a eu l'heur de satisfaire et s'est transmise avec assez peu de variantes jusqu'à S. Thomas, pour ne pas dire jusqu'à nos jours, car bien peu se sont rendus compte de la refonte opérée par le saint Docteur.

Fermons cette parenthèse et notons que notre volonté se délivre de sa passivité et sort de soi à

(1) MERKELBACH, O. P., *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.* 1926.
(2) *Eth. Nic.*, 1143 a 9.

la faveur de la délibération. Or, celle-ci débute dans la découverte générale et confuse du bien humain. L'individu prend conscience de la possibilité réelle de s'achever dans son être d'homme, sans que soient distinctement discernés les facteurs indispensables à cet achèvement (1). Cette représentation globale et absolue du bien humain dans le sujet connaissant donne l'éveil au vouloir. Celui-ci, touché par les effluves spirituelles émanées de son objet total, s'en éprend d'un amour dont il ne saura jamais complètement se défaire et qui sera comme le ressort secret de tous ses autres amours. Il a trouvé son assise et s'y appuie à demeure. La seule liberté qu'il lui reste est de s'en distraire momentanément (2). Il est encore quelques biens qui, une fois déterminés, tels la vie, la santé, la vérité, et même la société politique, partagent avec la totalité du bien humain le pouvoir de se saisir du vouloir foncier de l'homme, encore qu'avec moins de violence. Et plus on particularise, plus on glisse vers le contingent, plus aussi se relâche la tension du vouloir.

Cette complaisance initiale de la *volonté* devient d'abord *jouissance* anticipée, afin que soient courageusement affrontés les difficultés et les risques de l'action, puis se transforme en intention; et ainsi s'amorce la phase de l'*élection* ou du choix dont la liberté fera pleinement son compte (3).

---

(1) « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri ». *I^a II^ae*, q. 1, a. 5, 7. « Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum ». *I^a II^ae*, q. 2, a. 7 et 8. « Bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit ». *Ib.*, q. 10, a. 1.

(2) La volonté fondamentale est déterminée dans sa spécification, mais pas dans son exercice ». *I^a II^ae*, q. 10, a. 2.

(3) Plusieurs commentateurs de S. Thomas placent la jouissance au terme de la délibération, comme si une jouissance de par après pouvait en expliquer le dynamisme.

Aristote a laissé le problème pendant. Il est resté perplexe entre ces deux formules : le choix est une affection intelligente ou une intellection affective (1). Il n'a pas su déterminer à quelle faculté appartenait proprement le choix. S. Thomas, lui, qui a déjà déterminé que la liberté a son siège dans la volonté, ne témoigne aucune hésitation. Le choix est l'acte où s'exprime la liberté; il est donc produit de la volonté. Voici comment on pourrait résumer sa doctrine sur ce point.

Le choix est l'expression la plus haute et la plus épurée du spontané (2). Grâce à l'infiltration de la raison en lui, il se convertit en choix. De sorte que, de même qu'à la racine de la volition et de l'intention, il y a la raison, ainsi au principe du choix. Celui-ci, à l'image de l'homme, est constitué d'une matière vivifiée par une âme, — l'impulsion volontaire tenant lieu de matière et l'imprégnation rationnelle celui d'âme. L'élément inférieur reçoit sa perfection du supérieur.

La présence de la raison est ici d'autant plus nécessaire qu'il s'agit, d'une part, d'organiser des moyens contingents (3) et, d'autre part, de traverser le moment le plus humain de la délibération. En effet, sans la lumière spirituelle, sans l'intention dont le jeu de la raison empreint les énergies volontaires, celles-ci demeureraient à l'état de subtrat informe. Tout en étant immatérielles et spontanées, elles manqueraient de cette idée directrice qui, comme un démon invisible, éclaire les démarches de l'instinct. Au surplus, étant donné

(1) *Eth. Nic.*, 1139 b 3-5.

(2) « Genus autem electionis est voluntarium ». *Comm. Eth.*, ns. 434, 457, 496; « Voluntarium dicitur omne quod sponte fit ». *Comm. Eth.*, ns. 382 et 435.

(3) *Comm. Eth.*, ns. 382, 446, 496, 1133, 1138; *Sent.*, L. 1, d. 41, a. 1; L. 2, d. 25, a. 3, ad 2; *I°*, q. 83, a. 1, 4; *I^a II^ae*, q. 13, a. 3, 4, 6.

qu'il s'agit dans le choix de s'arrêter à des moyens limités et contingents, il convient que cette intervention soit sous forme d'inquisition ou de *conseil.*

Le conseil est opération foncièrement humaine. Il est caractérisé par l'intériorité parfaite; il s'accompagne de la conscience, de la maîtrise et par surcroît de la nouveauté.

Il se commence, se déroule et s'achève dans le mystère de l'immanence. Il ne concourt pas précisément à la perfection de l'œuvre à accomplir, qui pourrait par un coup de hasard être mieux réussie, mais à la perfection du sujet, de l'homme. Il a pour résultat l'effectuation d'œuvres bonnes, en elles-mêmes il est vrai, mais surtout dans leur *accomplissement.* Il fait que le sujet se dispose à émettre son agir en homme, raisonnablement.

Cela tient à ce qu'il est pénétré de conscience. La raison ne fait pas qu'entrer en relation avec des objets; elle a encore parfaitement conscience d'être visitée par eux. De sorte qu'elle vit non seulement ses objets, mais sa relation à eux. Cela est une conséquence de ce qu'elle connaît avec assez de perfection pour discriminer nettement le sujet de l'objet et se rendre compte qu'il n'y a pas implication essentielle de l'un par l'autre. Et de même que connaître sans se savoir connaissant, n'est pas connaître à la manière humaine, ainsi agir sans conscience au moins obscure de ce que l'on fait, n'est pas agir humainement. Lorsqu'on se détermine à l'aveugle, à tâtons, au petit bonheur, on ne le fait que bien imparfaitement; et l'action qui est l'effet de l'ignorance ou de la précipitation, fût-elle tout à fait réussie, glorifie peu son auteur (1). Par quoi l'on comprend le rôle du conseil. Lorsqu'il est

(1) *Comm. Eth.*, n. 283.

mené en bonne et due forme, il est celle des opérations de l'homme qui est la plus parfaitement consciente, celle où l'aperception se réalise le mieux. Et cela parce qu'il suppose la maîtrise de soi.

Un bon conseil, en effet, suppose qu'on revient complètement sur soi et qu'on se possède en toute indépendance. Il comporte qu'on soit parfaitement au fait de ses tendances les plus secrètes, de ses ressources et de ses dispositions momentanées, qu'on soit capable de soupeser tous les motifs dont on subit la sollicitation, qu'on puisse en outre, en tenant compte de tous ces facteurs, évaluer, à la lumière des principes et des circonstances objectives, les moyens mis à sa disposition en vue de la poursuite d'un but clairement aperçu. En vérité, il est assez rare que la manière humaine se révèle avec autant de transparence que dans la complexité du conseil.

Faut-il ajouter qu'il est générateur de nouveauté ? La raison dont il est le fruit n'est pas la raison primitive : celle qui obéit au déterminisme de sa nature; ni la raison discursive : celle qui est assujétie à la contrainte des principes spéculatifs; mais plutôt celle qui, ouverte à toutes les éventualités, dépasse la zône du nécessaire et improvise des solutions. Elle introduit dans l'univers, dit S. Thomas, un mode de causer qui se situe au-dessus des voies ordinaires de la nature (1).

Nous disions ci-dessus que, réplique de l'homme, le choix résulte d'une activité volontaire organisée par une âme, une idée. Il y aurait de graves inconvénients à prendre cette affirmation au pied de la lettre. La ressemblance n'est que dans le fait de

(1) « Ex hoc quod est ratio, addit aliquem modum causandi supra modum quo aliquid ex altero causatur naturaliter ». *Sent.*, L. 3, d. 33, q. 1, a. 2, q. 4, ad 2, n. 59; *Ia IIae*, q. 10, a. 1, ad 3.

la composition, car à les considérer absolument, on voit que les termes mis en présence diffèrent du tout au tout. Outre que la matière est spirituelle, la forme est libre. Le choix a besoin d'une âme : c'est de nécessité inéluctable; mais il se donne celle qu'il veut. Le vouloir humain se détermine par un conseil et, définitivement, par un jugement; mais ce jugement, il en tient lui-même le levier de commande (1).

On n'insistera jamais trop sur le fait que les décisions de l'homme sont du ressort de son arbitre et qu'elles sont par conséquent, et en définitive, affaire d'inclination affective, affaire de sentiment. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Aristote, en dépit de son culte persévérant pour la liberté, n'a pas vu aussi profond que S. Thomas. Ni non plus, plus tard, les quelques philosophes, tels Spinoza et Leibniz, qui s'aventurèrent sur ce terrain (2).

Selon S. Thomas, le libre arbitre se situe dans la volonté. Puis, il n'apparaît pas dans les instants qui font suite au choix (3), mais dans le choix lui-même. Une fois que l'individu s'est concrètement déterminé, il n'est plus libre, il n'est plus en état d'indifférence. Il y aurait incompatibilité entre ces deux manières d'être. Quand il a décidé en toute clarté de conscience la prise d'un parti, ses perplexités ont disparu, et à moins de pouvoir « échapper » à lui-même, il s'engage dans l'exécution.

---

(1) Autrement, on tombe dans le volontarisme, le libertisme ou dans l'agnosticisme pratique. Ce qui est une erreur manifeste. La nécessité d'une direction rationnelle est évidente. « Dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae... est blasphemum ». *De Ver.*, q. 23, a. 6.

(2) A. D. SERTILLANGES, O. P., *Le libre arbitre chez S. Thomas et H. Bergson*, dans *Vie Intellectuelle*, 25 avril 1937.

(3) Telle est l'opinion de Suarez et de ses disciples.

Une décision sans efficacité serait une velléité, mais pas une décision. Comme on dit, il faut *arrêter* son choix, sans quoi on demeure paralysé, inerte.

Deuxièmement, le choix est une adhésion du vouloir, mais une adhésion qui, faisant suite à une délibération, comporte un prologue complexe. Il comporte, ainsi que nous venons de le voir, un examen rationnel des possibilités éventuelles et un jugement par lequel il s'arrête à l'une d'elles. Et alors, il s'agit de savoir si c'est le vouloir qui s'arrête par un jugement, ou si c'est celui-ci qui arrête déterminément le vouloir.

Ceux qui tiennent pour l'intellectualisme absolu, pensent que c'est l'idée élaborée par le conseil qui enveloppe, contient et emporte l'adhésion volontaire. Et cela, pensent-ils, en vertu du principe de raison suffisante, ne voyant pas que ce principe n'a plus, dans l'ordre propre de la liberté, qu'une valeur analogique. Au sentiment de S. Thomas, au contraire, toutes les possibilités considérées par le conseil sont contingentes et particulières, et partant, laissent le vouloir indifférent (1). Il peut y avoir de leur part sollicitation de la volonté, mais pas contrainte. Entre elles et celle-ci, il y a incommensurabilité et, partant, défaut de proportion, défaut de convenance, défaut d'affinités ontologiques. Elles sont objectivement insuffisantes à en maîtriser les ressorts; et n'étaient-ce les préférences secrètes qui l'inclinent à agréer une solution plutôt qu'une autre, le conseil pourrait se poursuivre et n'avoir pas d'issue.

Ces préférences tiennent au mystère de la subjectivité et de l'individuation. Elles peuvent se con-

(1) *Ia IIae*, q. 10, a. 2.

jecturer, du moins dans la plupart des cas, par la connaissance des caractères inscrits dans l'individualité par les facteurs historiques, par celle aussi du tempérament personnel, des dispositions acquises et des goûts. Comme on dit, chacun suit sa pente, obéit à ses tendances. Cependant, tous ces facteurs étant particuliers et pouvant être évalués par la réflexion, *n'ont absolument rien de nécessitant.* Ils s'avèrent inadéquats au vouloir et par conséquent insuffisants pour triompher de sa passivité (1). C'est donc de son propre gré que le vouloir se constitue, se réalise, se détermine. Dans la ligne de l'efficience, il est cause totale de son investissement par l'idée dégagée du conseil, comme celle-ci sera cause totale de son organisation. Mais, une fois déterminé, il n'a plus à le faire, et n'est donc plus libre. Il n'a plus à innover, car la nouveauté à déjà fait son apparition.

L'option de l'homme est affaire d'inclination affective. Le fondement objectif réside sans doute dans le contingent, qui laisse à l'esprit et au vouloir la liberté d'initiatives, mais la cause subjective se rencontre dans la modalité foncière de ces deux puissances.

Bien que nous éprouvions peu de sympathies à l'endroit du libéralisme, qui, confondant perfection première et perfection seconde, liberté physique et liberté morale, rejette toute régulation, nous ne pouvons nous empêcher de constater qu'il est moins imbu de matérialisme que les théories politiques fondées sur une notion mécanique ou économique de l'homme. S'il ignore que celui-ci est imparfait et a besoin, pour accomplir son destin et acquérir sa perfection propre d'homme, de se

(1) *Ia*, q. 83, a. 1, ad 5.

prêter à une discipline, il reconnaît au moins les valeurs spirituelles impliquées dans sa nature physique et psychologique. Il pose ainsi les prémisses ontologiques d'un bon gouvernement, alors qu'il en rejette les règles spécifiques.

Cette réflexion fait voir que nous ne nous écartons pas de notre propos et que la politique est intéressée au mode propre de l'homme. Comme la morale, elle a pour *objet* précis de le perfectionner. Pour autant, il faut qu'elle le connaisse. Autrement elle améliorera l'ouvrier, le commerçant, le militaire, une formalité quelconque, mais pas l'homme. Atteindre l'en-dedans, toucher et transfigurer le mode humain est tâche indispensable à qui veut accomplir l'homme.

Pour peu qu'on ait l'habitude du tête-à-tête avec S. Thomas, on voit que si son esprit a été dominé par le caractère réalisateur de l'action, il n'a pas pour cela négligé son caractère éthique. Il n'a pas oublié que pour purifier la réalisation et sauvegarder la qualité humaine de la réussite, il fallait préalablement disposer la subjectivité de l'individu. Il semble que, sous le rapport de l'humanisme, le choix obtienne dans ses préoccupations le premier rang (1). Ce qui transparait dans sa théorie, aristotélicienne d'inspiration, de la rectification des tendances affectives.

---

(1) « In artificialibus, dummodo aliquis bonum perficiat, non differt quantum ad rationem artis qualitercumque operans se secundum voluntatem ad operandum habeat...; refert autem quantum ad perfectionem virtutis moralis ». *Sent.*, L. 3, ad. 33, q. 1, a. 1, n. 32. « Ad hoc quod aliqua fiant juste et temperate non sufficit quod opera quae fiunt bene se habeant; sed requiritur quod operans debito modo operetur ». *Comm. Eth.*, n. 283-286.

« In agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere et bene irasci ». *Ib.*, n. 1136.

« Quidam operantur justa, et tamen non dicimus esse justos : sicut cum aliqui operantur ea quae sunt legibus vel inviti, vel propter ignorantiam, aut aliquam aliam causam, puta propter lucrum et non propter amorem

Cependant, une action qui se terminerait au choix, se trouverait comme avortée en cours de gestation. Pour qu'elle soit complète et pour que le bien auquel elle entend donner naissance prenne corps et vie, il faut qu'elle dépasse les deux premières phases de la délibération et entre dans celle de l'exécution. C'est ce qu'a compris S. Thomas. Plus réaliste que ses devanciers, il pense que l'*agibile* doit être couronné par le commandement; et il consacre une question très élaborée à la considération de cet acte (1).

Si l'homme est un être qui se détermine par le moyen d'un choix, il est encore et surtout un être qui *se meut* par la vertu d'un commandement. Nous disons surtout, car le commandement jouit d'une primauté de perfection sur toutes les démarches qui le précèdent et le préparent. Ce qui est dernier dans le cours du temps est premier dans l'intention de la nature. Il finalise le procès volontaire et l'achève. Dans la phase de l'intention et du choix, l'individu se proportionne, s'adapte à la fin désirée. Il considère ses exigences et adhère aux moyens qui y répondent. Il se comporte toutefois encore imparfaitement vis-à-vis d'elle. S'il en reste là, il ne la possèdera jamais qu'en espoir (2). Et pour autant, la volonté aura manqué son but, étant donné qu'en raison de son caractère générique

---

ipsorum operum justitiae : et tales inquam non dicuntur justi, quamvis operentur ea quae oportet eos facere, et etiam ea quae oportet facere bonum virum. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliqualiter operari ad hoc quod sit bonus vel virtuosus ». *Ib.*, n. 1271.

Voir encore nn. 322, 432-433, 1129, 2119; *Sent.*, L. 2, d. 28, a. 1, ad 4 et 5; *De Ver.*, q. 22, a. 15, ad 3; I^a II^{ae}, q. 56, 57, etc.; II^a II^{ae}, q. 47, etc.

(1) I^a II^{ae}, q. 17. Seul endroit où S. Thomas traite de cet acte *ex professo*.

(2) « Sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem *realiter*, quod est *perfecte* habere ipsum ». I^a II^{ae}, q. 16, a. 4; q. 61, a. 3.

d'inclination affective, elle est orientée vers le bien réel. Sans les propulsions précises et ordonnées du commandement, elle ne passera jamais à l'exécution, c'est-à-dire à l'usage effectif des moyens d'où doit sortir la fin.

Cette prépondérance du commandement apparaîtra dans la loi, — idéal de perfection spécifiquement humaine, — qui se traduira toujours sous forme d'impératif. Elle s'affirmera aussi dans la prudence, dont l'acte propre sera d'intimer le commandement. « La prudence est l'harmonieuse disposition de l'*agibile*. Par suite, il est nécessaire que celui des actes de la raison appliquée à l'*agibile* qui jouit d'une antériorité d'importance sur les autres, soit celui en lequel consiste la fonction principale de la prudence. Or la raison est capable de trois actes. Le premier est le conseil, qui se rattache à l'investigation, car conseiller, c'est enquêter... Le second juge du résultat du conseil. Ce dont se charge la raison spéculative. Mais la raison pratique, elle, qui est ordonnée aux réalisations concrètes, pousse plus loin. Il y a donc un troisième acte, qui est de commander. Il consiste dans l'application des conseils et des jugements à l'exécution de l'œuvre. Et donc, *puisque cet acte est plus près de la fin de la raison pratique, il s'ensuit qu'il est le principal* émis par cette faculté et qu'il est celui qui appartient à la prudence » (1).

Cette prépondérance éclate encore lorsqu'il s'agit de savoir dans quelle mesure des fonctions neutres, telle la sagesse, tels les arts, sont des *agibile* et ressortissent à la morale. S. Thomas prétend que c'est dans la mesure même où ils sont des usages susceptibles d'être commandés. Et toutes nos

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 8.

fonctions sont passées en revue au cours de la question consacrée au commandement.

Chez les animaux, l'instinct meut les puissances exécutrices et assure l'obtention des fins, mais chez l'homme, il faut que ce soit la raison qui assume cette fonction. Elle seule peut se tenir en relation *active* avec le but poursuivi; elle seule peut engager le tout de l'être et assigner sa tâche à chacune des facultés qui tombent sous son empire; elle seule peut faire face aux difficultés de toute sorte qui ne se font pas défaut de surgir en cours d'exécution. Elle seule aussi est capable de subsumer pour ainsi dire la haute spiritualité du choix, est capable d'en encourir toutes les propriétés et de les transmettre aux forces exécutrices, de manière à ce qu'elles reluisent dans l'œuvre accomplie. Elle seule enfin, en raison de son infinie souplesse, est en demeure de satisfaire à toutes les fantaisies auxquelles donne suite le caprice du choix. Il va sans dire, toutefois, que dans la mesure où elle meut, elle emprunte sa vertu motrice au vouloir, mais pour que celle-ci soit ordonnée, équilibrée, ajustée, à propos, bref, adhérente et efficace, elle a besoin d'être filtrée par la raison. De sorte que commander consiste proprement dans un acte de la raison lourde des énergies du vouloir (1).

Nous avons cherché le mode propre de l'homme. Nous avons trouvé qu'il consistait dans l'aptitude à se déterminer par un choix et à se réaliser par l'efficace d'un commandement. Nous avons vu que le choix est finalisé par le commandement, en lequel il trouve son accomplissement. Cette doctrine nous rapproche considérablement du sujet qui fait ici

(1) « Relinquitur quod imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus ». *I^a II^ae*, q 17, a. 1.

question. Il y a bien peu de distance entre le fait de constater que c'est par sa soumission à un commandement que l'individu se meut et acquiert sa perfection et celui de reconnaître qu'en se subordonnant à l'autorité, il se soumet à une *cause perfective*. Effectivement, c'est par ce biais que l'activité humaine devient sujette à la régulation sociale. C'est proprement en tant que commandée et due, qu'elle tombe sous l'emprise de la société politique.

III

RÉGULATION CONDITION DE RÉALISATION HUMAINE

La faculté en laquelle se noue l'unité dynamique du tout de l'homme est la volonté. C'est elle qui donne définitivement l'impulsion aux forces diverses et multiples s'exerçant en lui. Or, l'orient de la volonté est la raison. Par comportement de nature, elle se tient tournée vers celle-ci et en attend la lumière qui lui donnera l'éveil, la fécondera et la portera à ses fins. Elle est dans un tel état d'indifférence, qu'elle se trouve incapable de former le plus vague vouloir sans que, à la faveur d'une aperception de la raison, son objet fasse apparition dans le champ de la conscience et produise sa mystérieuse aimantation.

De là nous tirons la conclusion que le bien de la volonté est *de droit* le bien rationnel (1). Le secret de se qualifier comme il convient et, partant, de se réaliser en plénitude, est de se conformer à la raison. Cette assertion est l'expression même du simple bon sens. L'humanité entière a toujours été unanime à ce sujet. Toujours elle a proclamé l'existence du bien et du mal humains. Toujours,

---

(1) « Bonum autem humanae animae est secundum rationem esse... ». *II^a II^ae*, q. 47, a. 7.

elle a décoré du titre de bons et de justes les individus qui ont su mettre dans l'affirmation de leur vouloir « l'ordre, le poids et la mesure » de la raison, tandis qu'elle a manifesté une défiance et une réprobation constantes à l'endroit de ceux qui, en proie à la passion et au vice, se sont révélés cupides, corrompus, ambitieux, sanguinaires. Toujours, elle a tiré la ligne entre bons et méchants. C'est donc que l'homme serait capable d'une seconde nature, qui, actualisant la première, la formerait ou la déformerait. C'est donc qu'il serait susceptible d'une réalisation postérieure et cohérente à sa réalisation ontologique (1).

Comme d'ordinaire, S. Thomas tombe d'accord avec le consentement universel. Il écrit que l'homme, du fait qu'il est complexe et libre, est susceptible de se comporter diversement à l'égard de la raison. S'il se rend invariablement à ses requêtes, il est bon; s'il s'y refuse pour s'abandonner à la pente de ses instincts charnels, il est mauvais. Sur cette question, si embrouillée de son temps (2), il présente une doctrine nette et ferme. « Dans l'agir, dit-il, le bien et le mal se conçoivent par comparaison à la raison, étant donné que, ainsi que le remarque Denys, le bien de l'homme est d'être selon la raison et son mal est de s'en écarter. Le bien d'une chose, au demeurant, est ce qui lui convient selon sa forme, et son mal est ce qui échappe à l'ordre de celle-ci. Il est donc évident que la différenciation du bien

(1) Nulle créature n'est absolument bonne par son essence : tel est le principe sur lequel reposent toutes les disciplines humaines. *I^a*, q. 5 et 6; *De Ver.*, q. 21 ss.; *Cont. Gent.*, L. 1, c. 37 ss.

(2) L.-B. GILLON, O. P., *La théorie des oppositions et la théologie du péché*, Paris, 1937. LEHU, O. P., *La raison règle de la moralité*, Paris, 1930. DOM LOTTIN, *Les éléments de la moralité des actes chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Néo. Scol.*, 1922-23; *Le problème de la moralité intrinsèque d'Abélard à S. Thomas*, dans *Rev. th.*, 1934.

et du mal, en ce qui est voulu, se conçoit essentiellement par référence à la raison, selon que l'objet désiré lui convient ou non. Les actes de l'homme sont appelés humains ou moraux selon qu'ils procèdent de la raison » (1). Encore : « Il est manifeste que la cause et la racine du bien humain est la raison » (2). Enfin : « Il est nécessaire que dans un ordre quelconque il y ait une mesure; et celle de l'ordre moral est la raison » (3).

On nous dispensera d'insister. L'homme est source d'action par sa raison. Nous l'avons déterminé de toute façon. Et donc, c'est en conformant son vouloir à cette faculté qu'il deviendra plus et mieux lui-même. C'est en voulant des objets et des fins, non pour la satisfaction physique qu'il en pourrait retirer, mais pour les valeurs rationnelles qu'ils réfractent, que sa volonté acquiert cette nouvelle dimension qu'on appelle la bonté morale. Alors, il veut les choses les plus matérielles d'une façon toute spirituelle, étant donné qu'il ne les veut que pour autant qu'elles sont investies et purifiées par les effluves de l'esprit. La qualité qui affecte sa volonté est d'un ordre transcendant : elle présuppose que le vouloir est déjà en possession des principes psychiques nécessaires à l'émission de son acte, et se superpose à toutes ces données qualitatives en vue de sauvegarder le caractère humain de l'émission.

Cependant, pour peu qu'on se mette à réfléchir, la question rebondit. On découvre vite que cette solution est courte et provisoire. La raison humaine ne peut être règle définitive. Et même si l'on admet

(1) *I^a II^ae*, q. 18, a. 5.
(2) *Ib.*, q. 66, a. 1.
(3) *Cont. Gent.*, L. 3, c. 9. On lira sur ce sujet : *Sent.*, L. 2, d. 34 ss.; surtout d. 40; *De Mal.* q. 1 ss.; *I^a II^ae*, q. 18 ss.

qu'elle soit la réplique authentique de celle du Créateur, il y a lieu de poser à nouveau l'interrogation, étant donné qu'elle a elle-même besoin de se réaliser avant de pouvoir diriger.

Nous serions, en vérité, enfermés dans un cercle infranchissable, si la nature pouvait être trouvée en défaut par rapport aux nécessités primordiales de l'existence matérielle et spirituelle. Mais, il n'en est pas ainsi (1). En tout homme, elle dépose sa « mise » foncière, elle promulgue son impératif universel et imprescriptible. « Étant donné, dit S. Thomas, que la fin des vertus morales est le bien humain et que celui-ci consiste dans la conformité à la raison,... il est nécessaire que les fins particulières des vertus soient incluses dans cette faculté (2). Comment, en effet, les vertus pourraient-elles s'exercer par conformité à une raison qui ne serait pas naturellement informée de leurs fins ? Comment pourraient-elles, sans dédoublement, se conformer à l'une et aux autres ? On invoquera, sans doute, que ces fins sont déjà dans la structure du vouloir par mode d'implication. Mais cela demeure insuffisant, puisqu'une telle manière d'être n'engendre qu'une présence virtuelle; et n'était-ce leur apparition explicite dans l'angle de vision de l'intellect, elles resteraient informulées et inopérantes. Puis la volonté, « qui est en appétence innée du bien rationnel » (3), serait pour autant impuissante à se déterminer à leur poursuite.

Non point que nous soyons innéistes. Nous tenons pour l'innéisme du sens moral, mais pas pour celui des principes moraux. Comme c'est le

(1) *De Ver.*, q. 16, a. 2.
(2) *IIª IIæ*, q. 47, a. 6.
(3) « In voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem ». *Iª IIæ*, q 63, a. 1.

cas à l'égard des données primordiales de l'ordre spéculatif, notre intellect pratique est prédisposé par la nature à l'acquisition spontanée et immuable des principes premiers de l'action. Notre expérience initiale nous dote d'une rectitude intellectuelle inflexible (1). Elle nous établit dans un équilibre mental qui est droiture et qui, à notre gré ou non, s'érige en règle de nos jugements et de nos commandements. C'est à la lumière de cette règle que se doit effectuer le discernement des caprices de notre arbitre comme c'est à sa mesure que se doivent ajuster nos choix, du moins si nous souhaitons les empreindre de bonté humaine.

Elle nous détermine, mais seulement dans l'ordre de spécification et par rapport aux biens généraux : tels le bien humain, la félicité, et quelques autres biens de nécessité primordiale. Par suite, nous pouvons, soit par distraction, soit par périlleuse complaisance envers la passion, nous en abstraire; nous avons même le redoutable privilège, eu égard à la réflexion de délibérer sur l'opportunité de l'appliquer ou non à un cas donné. Cependant, sa lumière n'en demeure pas moins inextinguible. Elle a vite fait de reprendre ses droits et de nous harceler sans répit.

Tombant dans notre esprit avec le poids d'un impératif (2) émané en quelque sorte de la Raison suprême, elle a toutes les qualités requises pour lier et entraîner comme il convient notre vouloir. Elle constitue une régulation parfaitement assortie à son mode propre. Elle s'adresse à lui en passant par la raison et le persuade sans le violenter. Il y

(1) « In anima est aliquid quod est perpetuae rectitudinis, scilicet synderesis », *Sent.*, L. 2, d. 24, q. 3, a. 3, ad 5; *De Ver.*, q. 16, a. 2.

(2) *I^a II^ae*, q. 90, a. 1, sed contra; q. 94, a. 1, ad 2; *Sent.*, L. 2, d. 24, q. 2, a. 4, etc.

a, en particulier, entre elle et la volonté profonde, d'où procèdent nos volitions primitives, une harmonie parfaite. De sorte que la *phase initiale de la délibération*, où se donnent les adhésions qui engagent les profondeurs de l'être et le tout de la vie, trouve en elle le secret de sa bonté. Sans cesser d'être de source, sans cesser de jaillir de la spontanéité profonde de la vie, sans cesser même d'être libre sous le rapport de son exercice, cette phase s'illumine, se transfigure, revêt les formes séduisantes de la raison créée et incréée. Bref, la régulation de l'impératif de la nature amorce notre réalisation.

Enfin, un fait qui prend pour nous la valeur d'une indication très nette, c'est que ces principes qui sont, dans l'ordre de la nature, règle suprême de notre vouloir, qui imposent leur forme à notre activité personnelle, qui se présentent à notre conscience comme des fins universelles (la mesure étant toujours fin du mesuré), ces principes ne sont autres que ceux du droit humain (1). En cela, S. Thomas se fait l'écho non seulement de la tradition gréco-romaine, mais encore de celle de tous les juristes chrétiens. L'individu n'est dans la vérité que lorsqu'il se proportionne aux *principes du droit* universel. Or, l'État n'a d'autre règle que celle-là. Lui aussi, pour se tenir dans la voie du bien, est obligé de mettre sa conduite d'accord avec les principes du droit universel. L'un et l'autre, comme cela se voit, tirent leur perfection de la même régulation. Et cela se comprend facilement pour peu qu'on songe que celle-ci est le retentissement

(1) « Universalia principia juris ad synderesim pertinent ». *Sent.*, L. 2, d. 24, q. 2, a. 4. « Lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris, synderesis vero nominat habitum eorum ». *Ib.*, I^a, q. 79, a. 12; I^a II^{ae}, q. 94, a. 1, ad 2. « Universalium principiorum juris ». *Ib.*, d. 39, q. 2, a. 2; *De Ver.*, q. 16, a. 1, corp. et ad 9. « Principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum ». I^a II^{ae}, q. 51, a. 1; *De Virt. in comm.*, a. 8.

en nous de la loi éternelle. Ce qui laisse encore une fois entendre que le conflit entre la personne et l'État est plus apparent que réel.

Entre *le vouloir premier* et la rectitude spontanée de la raison pratique (appelée syndérèse), il y a une conformité de structure manifeste. Mais en est-il de même de la phase du *choix* ? Est-elle susceptible d'être réglée sans que soit sacrifiée la diversité de décisions réclamée par la multitude des contingences objectives et subjectives et engendrée par les préférences inconjecturables du libre arbitre ? Est-il possible de l'ajuster aux règles de la morale, sans tomber dans le déterminisme intellectualiste de Leibniz ?

D'abord, notons que la régulation du choix se fait au moyen de lois morales déduites des principes premiers de la pratique et confrontées à l'expérience (1). Leur usage fréquent inscrit dans la raison les habitudes du bon conseil et du bon jugement (2), c'est-à-dire la promptitude d'adhésion à n'importe laquelle des solutions avantageuses, pourvu qu'elle tombe d'accord avec les lois morales, et, par l'intermédiaire de celles-ci, avec les principes premiers du bien rationnel (3). Et il est clair que, si la liberté est incitée par cette intimation morale, elle demeure tout de même intouchée. Si l'individu détient, grâce à un alibi de la pensée, le pouvoir physique de se dérober à l'impératif universel des évidences primordiales, à plus forte raison conserve-t-il, à l'égard des injonctions particulières des lois morales, toute son indépendance.

Chez les débutants de la vie morale, où les passions

(1) *IIª IIæ*, q. 47, a. 15.
(2) *IIª IIæ*, q. 51, a. 1 ss.
(3) « Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram ». *Iª IIæ*, q. 19, a. 9.

ne font que poindre, cette sollicitation intérieure de la raison, pour peu qu'elle soit secondée par les apports de l'éducation, se manifeste suffisante à fixer le vouloir dans la rectitude (1). Chez l'adulte, il en est autrement. L'inclination naturelle au bien est si faible, qu'elle ne saurait à elle seule résister à l'impulsion passionnelle. Et alors, pour assurer la qualité de ses préférences, pour rendre ses options conformes aux préceptes moraux, il s'agit de la modifier dans sa subjectivité même. Il s'agit de tonifier, de développer, de préciser, d'irriguer en quelque sorte sa tendance générale au bien rationnel. Il s'agit de provoquer en elle un renforcement vital qui, intensifiant sa spontanéité, lui rende faciles, infaillibles, délectables, les actes par lesquels elle se détermine relativement au bien total de l'homme. Et à cette fin, nous proposons les vertus morales.

Étant individuées par le sujet qu'elles affectent, elles laissent intacte son originalité native; elles encourent dans une certaine mesure l'équilibre de son tempérament. Cependant, comme elles sont, dans l'affectivité, le résultat d'une répétition d'actes libres, mais moulés par les principes moraux, elles la stabilisent dans son orientation foncière vers le bien rationnel. Par l'effet d'une heureuse inhibition, elles consolident ses harmonies profondes.

On reprend de nos jours la tradition remontant à Aristote (2) et qui consiste à voir en la vertu morale une disposition — force propre à conférer à l'individu la faculté du choix ordonné : *moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem* (3). Elle est dans les inclinations affectives une virilité

(1) *Ia IIae*, q. 92, a. 1, ad 2.
(2) *Eth.*, 1106 a 4-6.
(3) *Ia IIae*, q. 58, a. 4; a. 65, a. 1; *Comm. Eth.*, ns. 301, 308, 322, 382, 433, 1129, 2119...

acquise, une vaillance, une droiture, une maîtrise de soi, imprégnant d'honneur et de dignité leur usage : *nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii* (1). Elle fait que la volonté soit bonne et se plaise à s'engager dans le sillon de lumière ouvert par la loi morale (2). Affermie dans sa rectitude originelle et amoureuse des fins de la raison, elle meut celle-ci à la recherche des moyens de carractère intégralement humain. Elle le fait librement, puisque la vertu qui l'y incite est disposition particulière, mais elle s'y sent portée par propension acquise. Et cela, en vertu de *la loi de conformité.*

Les modernes ont à bon droit fait grand état de cette loi, car son application s'étend à tous les degrés de l'univers. C'est elle qui en permet l'état évolutif. C'est grâce aux conformités qu'elles soutiennent les unes avec les autres, que ses parties peuvent communiquer, agir les unes sur les autres et échanger leurs perfections. Les interférences présupposent des préadaptations, des prises possibles de contact. S'il n'y avait pas d'harmonie préétablie, permettant la saisie et la modification d'une réalité par l'autre, c'en serait fait du mouvement et de la vie. L'univers se durcirait, comme un fossile.

Il en est de même dans l'ordre psychique. Les transformations incessantes de la conscience, son moulage sur la réalité du dehors, reposent sur un accord antérieur. Nos facultés, encore que privées de toute idée, sont des puissances, c'est-à-dire des similitudes sur lesquelles se fondent des convenances,

---

(1) *I^a II^ae*, q. 55, a. 1, ad 2.

(2) « Sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam... ex quo homo fit bonus formaliter loquendo... et per quem aliquis bene operatur ». *Comm. Eth.*, n. 308; *II^a II^ae*, q. 27, a. 3.

des affinités (1). Cela s'applique tout naturellement à la vertu. En plus des développements vitaux qu'elle dispense au sujet qui en est porteur, en vue de le proportionner aux fins de la raison, elle le dote d'une connaturalité, d'une affinité spirituelle qui la dispose à accepter de plein gré, à propos de ses choix, les décisions de la loi morale. En conséquence, comme c'est la volonté qui en dernière analyse commande l'adhésion de la raison, il se trouve que la vertu perfectionne la liberté dans son acte propre, le choix.

Telle est la doctrine aristotélicienne de l'« appétit droit ». Elle consiste en ce que, grâce aux dispositions engendrées en lui par les vertus, l'individu possède déjà sous forme d'adhésion, non seulement intellectuelle, mais affective, *quantum ad affectionem*, les fins prochaines de l'action. L'amour qu'il leur porte influe sur ses préférences au cours de la détermination des moyens; il crée dans le vouloir libre l'atmosphère favorable au choix honnête. Il fait qu'il choisisse les œuvres bonnes pour leur cachet même de bonté spirituelle.

Avant de passer à d'autres considérations, nous prions le lecteur d'observer que, sur le plan philosophique, la vertu qui contribue au plus haut point à rectifier le vouloir, est la justice générale ou légale. C'est même elle qui, à l'instar de la charité dans l'ordre surnaturel, donne aux autres dispositions morales leur substance de vertu. Or, cette forme de justice, on le sait, a pour objet propre le bien commun. Il faudrait donc croire que ce qui, en définitive, commande la qualité de nos choix, est cela même qui constitue l'objet de la politique. Constatation éloquente!

---

(1) *Ia IIae*, q. 27, a. 3.

Au cours d'un chapitre antérieur, nous soulignions que, dans le domaine pratique, l'inclination affective est en un certain sens principe, du fait qu'elle fournit à la raison pratique son motif, à savoir le bien : *intellectus non invenitur movens sine appetitu* (1). Il en est ainsi dans l'émission du choix et dans la mise en œuvre de l'exécution. « Les biens (ea) auxquels inclinent les vertus morales ont par rapport à la prudence le caractère de principes » (2). Ils fondent son action; ils postulent sa régulation et ses impulsions. On ne peut, en effet, bien enquêter et bien décider des moyens qu'à la condition de désirer effectivement la poursuite des fins. Ce qui ne saurait se produire sans l'adaptation et sans les appétences engendrées dans l'affectivité par les vertus (3).

Enfin, le perfectionnement du commandement est confié à la prudence. De même que le jugement et le conseil relèvent de ses virtualités inférieures, ainsi il lui échoit en propre de conduire l'action à ses fins. « Sans la prudence, dit S. Thomas, il ne saurait y avoir de vertu morale, celle-ci consistant dans l'habitude d'émettre de bons choix. Or, pour qu'un choix soit bon, il faut deux choses : que le sujet subisse l'attirance de la fin, et ceci est l'œuvre de la vertu morale qui incline la partie affective au bien en harmonie avec la raison et réalisant la fin à poursuivre; deuxièmement, il faut que soient discernés et pris les moyens aboutissant à cette fin, ce qui ne peut se faire qu'au moyen d'une raison sachant bien tenir conseil, juger et commander. Or, telle est l'œuvre de la prudence et des vertus qui lui sont annexées. Il ne saurait donc y avoir de vertu

(1) *Comm. De Anima*, n. 824.
(2) I^a II^{ae}, q. 65, a. 1, ad 4.
(3) *De Ver.*, q. 5, a. 1; *Comm. Eth.*, nn. 1269 et 1271.

morale sans la prudence » (1). C'est toujours la loi des conditionnements réciproques!

Cependant, comme la prudence se tient du côté formel et qu'elle est inondée des lumières de la syndérèse, de la science et du conseil, elle jouit sans conteste de la primauté pratique. Ainsi que nous le notions au début, elle est la sagesse de la vie. Grâce à elle, l'action humaine, à partir du moment où elle se lève des profondeurs de l'âme sous la poussée obscure du désir jusqu'au moment où elle atteint à son apogée, resplendit de l'éclat immatériel de la raison. Elle fait que toutes nos énergies jaillissent selon un rythme harmonieux et s'organisent en beauté. Sous sa touche magique, la vie revêt les formes de l'œuvre d'art. Donnant à chaque vœu sa direction, à chaque mouvement sa lumière, à chaque geste sa signification, elle confère à notre dynamisme un sens spirituel qui émerveille et enchante. Elle procure à l'homme la joie subtile et pure de se retrouver, au terme des péripéties de l'action, plus et mieux lui-même. C'est à bon droit qu'Aristote et S. Thomas lui reconnaissent le don de produire la félicité spécifiquement humaine (2).

S. Augustin, lui, la comparait à l'art. C'est du moins la signification attribuée par S. Thomas à son *ars bene vivendi* (3). A part, en effet, les ressemblances déjà signalées, il y a qu'elle est justiciable de la *facture* de l'acte. Après l'avoir mesuré et taillé par ses fonctions inférieures, elle le pose dans l'existence. A l'instar de l'art, elle est réalisatrice.

---

(1) I^a II^{ae}, q. 58, a. 4.

(2) « Felicitas activa, quae est secundum operationes moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium moralium virtutum ». *Comm. Eth.*, nn. 2111 et 2115.

(3) « Essentialiter convenit prudentiae ». I^a II^{ae}, q. 58, a. 2, ad 2.

Il lui incombe de commander l'action, d'en imprimer et diriger l'exécution. Comme l'art encore, et même plus que lui, elle vise à faire participer le flot de la vie vécue à la raison et à la liberté. Elle le coule dans ses formes spirituelles; elle l'ajuste aux règles élaborées par la spéculation séculaire en vue d'assurer la réussite de la pratique (2). Enfin, on n'a pas manqué de relever ses affinités avec la science. Ce monde de contingences terrestres à travers lequel nous sommes forcés d'avancer, elle l'encercle, à la manière de la science, dans les mailles d'une certaine nécessité. Cela provient de ce qu'elle le construit suivant les exigences du bien humain. Elle emprunte ce caractère aux savoirs moraux qu'elle assimile et transforme en vie (2). Elle l'emprunte aussi, ainsi que nous l'avons vu, aux vertus motrices qu'elle forme et dans la définition desquelles elle est tacitement impliquée (3).

Avant de clore cette étude de la délibération, — étude bien incomplète, en laquelle nous avons à peine fait mention de certains facteurs, en particulier de l'influence des inclinations sensibles et des passions sur le jeu de la liberté, — nous éprouvons le besoin de faire observer que s'il est une morale qui fasse éclater au grand jour la dignité de la personne humaine, c'est bien celle qu'a bâtie S. Thomas. Comment croire qu'on ait pu penser et écrire qu'elle mécanise les forces de l'âme, gêne l'élan de la vie et enferme l'action dans un automatisme brutal! Pourtant, elle ne s'affuble pas du lourd appareil de faits; elle n'entreprend même

---

(1) « Sic se habet recta ratio prudentiae in moralibus, sicut recta ratio artis in artificialibus ». *Comm. Eth.*, nn. 1111 et 1166.

(2) *I^a II^ae*, q. 57, a. 5, ad 3; q. 60, a. 1, ad 1.

(3) *Sent.*, L. 3, d. 33, nn. 29-30; *Comm. Eth.*, n. 1282; *I^a II^ae*, q. 58, a. 2, ad 4.

aucun inventaire complet; elle se limite à désintégrer avec une expertise consommée les richesses spirituelles accumulées par l'empirisme et la spéculation de plusieurs siècles et à les proposer selon un ordre propre à nous révéler l'art d'accroître et de diriger notre spontanéité, l'art d'exalter notre liberté et de la rendre efficace, l'art de la régénérer et de la porter à ses fins. Loin d'appauvrir l'humain, elle le sublime. Elle livre le secret de le rechercher et de le rechercher *humainement*. Ce qui l'intéresse au premier chef est le mode. Elle se soucie moins de recommander en tout le raisonnable que d'inciter à le pratiquer *raisonnablement*. L'action à laquelle elle pousse est l'action consciente, l'action soupesée par la raison, l'action pétrie de beauté et de liberté spirituelles. La contrainte qu'elle préfère à toute autre est celle de la raison, celle qui meut en éclairant, celle qui sauvegarde l'intériorité et la développe. Et lorsque l'âme a acquis sa croissance, lorsqu'elle est parvenue à sa maturité spirituelle, elle n'a plus qu'à obéir à la loi des affinités, qu'à évoluer en vertu de connaturalités acquises. Le vertueux est la mesure vivante de toute dignité et de toute grandeur (1).

---

(1) « Virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut et natura.

Similiter etiam virtus est melior quam ars... ». *Comm. Eth.*, nn. 315-316.

« Hoc quod est optimum non apparet nisi bono, idest virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine ». *Ib.*, n. 1273.

IV

UNIVERSALISME ET POLITIQUE

La personne humaine a une vocation à l'universel. On a tout particulièrement semblé, dans ces derniers temps, se plaire à le proclamer. Et nous n'avons nous-même nullement l'intention de nous opposer à cette tendance, si on en juge par les chapitres qui précèdent. Toutefois, nous ne croyons pas qu'elle soit un universel, logé quelque part dans la masse ténébreuse de notre corps. La personne est le tout de l'homme, le composé du corps et de l'âme. Elle est un individu habitant un lieu terrestre et lui empruntant quotidiennement ses moyens de subsistance. Il n'y a pas que le corps qui soit en elle individuée, mais aussi l'âme, ses facultés, ses actes, ses vertus. Cependant, ses facultés spirituelles ont de propre que, bien qu'étant particularisées et individuées dans leur teneur ontologique par leur inhérence au tout-homme, elles sont des tensions vers l'universel. Elles comportent à la fois, sous divers aspects, des rapports d'inclusion et de transcendance. Malgré leur insertion en nous, elles sont capables d'émergence. Or, c'est un fait constant, dans la sphère du réel, que la transcendance est en rapport direct de l'immanence (1).

(1) On pourrait croire que cette loi s'applique à Dieu selon un rapport renversé : parce que transcendant, Il est immanent à toute créature.

Plus il y a intériorité, plus aussi il y a possibilité d'extériorisation, plus il y a sortie de soi. C'est pourquoi nos facultés spirituelles, en lesquelles l'immanence est si poussée, ont un angle d'incidence et de réflexion incommensurables comme l'être, le vrai, le bien.

Nous voyons, ainsi que nous l'avons à maintes reprises noté, en ce besoin d'universalité un des principaux appuis de l'instinct de sociabilité.

Non moins que sous le rapport de la spéculation, l'homme tend à l'universalisme pratique comme à son accomplissement naturel. La loi, la prudence et la justice, auxquelles il demande sa régulation, ne doivent pas s'inspirer de recettes empiriques et courtes, de solutions de hasard ou de superstitions grossières. Ce qui lui convient et ce qu'il veut, c'est une directive objective, généralisée, détaillée, propre à lui procurer la certitude et la sécurité réclamées par la poursuite de son destin personnel.

Or, — on le conçoit facilement dès qu'on se représente que la nature ne dispense à l'individu qu'une connaissance générale et confuse des données primordiales de l'action, — ni la loi, ni la prudence, ni la justice ne peuvent acquérir cette universalité en largeur et en profondeur, instinctivement souhaitée par l'individu, si elles ne s'épanouissent en régime de cité ou d'État. Nous verrons par la suite qu'au sein de toutes les formes inférieures d'association, elles manquent d'envergure. C'est seulement dans l'atmosphère de la vie politique qu'elles trouvent les conditions nécessaires à leur pleine expression. De sorte que l'universalisme est conditionné au politique et que l'individu, étant appelé au premier, se trouve ordonné au second.

CHAPITRE TREIZIÈME

LE SENTIMENT RELIGIEUX

Le problème religieux se complique de celui de l'articulation du spirituel et du temporel. C'est dire qu'il est trop complexe pour n'être touché qu'en passant. Cependant, soit pour dissiper l'inquiétude qui a pu naître dans l'esprit du lecteur, soit pour mieux circonscrire notre sujet, nous voudrions lui consacrer quelques pages. Déjà, au début de cet ouvrage, nous nous sommes efforcé de marquer la distinction des deux ordres et leur subordination, mais nous croyons qu'une nouvelle digression ne sera pas de trop pour écarter tout danger d'équivoque et pour préciser définitivement que nous entendons nous tenir sur le plan strictement temporel.

I

INTERFÉRENCES DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX

Grâce à son intelligence, grâce à la curiosité naturelle qui le hante, grâce à la primitivité du principe de causalité, — tout homme a la faculté native de se mettre en relation spéculative avec son Auteur (1). Tout homme peut, par une démarche personnelle, s'élever à la connaissance, au moins confuse, de l'existence du Principe de l'être. Il en est ainsi sur le plan pratique ou moral. L'âme se relie naturellement à sa Source. Son vouloir éprouve envers le Maître de toute chose un sentiment naturel de piété et de vénération. « La raison naturelle, dit S. Thomas, dicte à l'homme, conformément à l'inclination de sa nature, de protester de sa sujétion et de rendre honneur, suivant que sa condition le lui permet, à Celui qui est au-dessus de l'homme » (2).

Sur ce fait primitif se sont greffées les religions. Chaque peuple eut la sienne. Elle comprenait une légende et une symbolique s'inspirant de ses croyances particulières, puis un culte, des rites, des mystères. Souvent, il est vrai, ainsi qu'en témoignent les travaux sur l'histoire des religions, la superstition contaminant la croyance, les fêtes

---

(1) *I^a*, q. 2, a. 1, ad 1; *Cont. Gent.*, c. 12; *De Trin.*, q. 1, a. 3, ad 4.
(2) *II^a II^ae*, q. 85, a. 1.

se dégradaient en séances de magie ou de sorcellerie, mais cela n'enlève rien à l'universalité du fait et à sa signification.

Et alors, étant donné les répercussions du religieux sur le social, étant donné aussi le caractère collectif et public des manifestations qu'il suscitait, se posait, sur le plan politique, la question de la règlementation des assemblées et du culte publics. La politique s'est-elle ingérée dans le spirituel? Lui a-t-elle imposé ses formes? S'est-elle, par contre, contentée d'en contrôler l'exercice?

Disons d'abord, qu'on n'avait pas, à cette époque, notre tendance à la dissection de la vie. Le politique et le religieux étaient confondus dans le mythe qui évoquait la prime origine du peuple, et puis étaient incorporés sans distinction au même fond de traditions nationales (1). Toutefois, Aristote semble se faire l'interprète d'une longue coutume lorsqu'il écrit, à propos des fêtes et des manifestations publiques organisées à l'occasion des noces et des sacrifices : « C'est une coutume que tous ces genres de réunion soient régis par la politique » (2). Et S. Thomas, philosophant sur le fait d'une religion naturelle, sans cependant s'appuyer exclusivement sur l'histoire, en vient à une conclusion analogue. « Les Anciens, dit-il, ont introduit dans leurs statuts légaux beaucoup de prescriptions qui ont trait au culte de la divinité; ils avaient conscience que l'alliance des hommes avec les dieux

(1) Aristote rapporte, au livre second des *Politiques* qu'Hyppodame, premier théoricien de l'État, concevait le territoire national comme une « terre divine ». Voir aussi *Strena Garrigou-Lagrange*. Rome, 1937, p. 326 ss.

(2) *Eth. Nic.*, 1160 a 20-30. « Et dicit quod omnes consueverunt esse sub politica, in quantum scilicet consuetum est quod omnes per politicam ordinantur ». *Comm. Eth.*, nn. 1669, 1671; « Cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae ». *Ib.*, n. 1291.

était de nature à promouvoir l'éclosion des bonnes mœurs ». Encore « Comme le sacerdoce des gentils et leur culte idolâtrique avait pour seul but l'acquisition des biens temporels, tous ordonnés au bien commun de la multitude dont le soin incombe au roi, il était convenable que leurs prêtres fussent soumis aux rois » (1).

Les rapprochements qu'il fait ailleurs entre la religion et la sagesse (2) nous interdissent d'étendre le rôle de la politique à l'aménagement intrinsèque du culte, à la détermination de ses formes et de leur valeur évocatrice. Cela a toujours été laissé à l'inspiration populaire. Le sentiment religieux, à l'origine, était si profond et si spontané, qu'il trouva facilement le secret de se fabriquer des moyens appropriés d'expression. Il s'agit plutôt d'un droit d'intervention à l'effet d'ordonner l'*exercice* des célébrations publiques. Ce qui comporte, il va sans dire, la faculté de condamner les pratiques trop grossières ou simplement impies.

(1) *Ia IIae*, q. 99, a. 3; *De Reg. Princ.*, L. 1, c. 14.
(2) *Comm. Eth.*, n. 1291.

II

DISSOCIATIONS ET IMPRÉGNATIONS

Dans nos sociétés occidentales, le cas d'un culte naturel est devenu purement hypothétique. Le christianisme s'est infiltré dans nos organismes politico-religieux et y a provoqué une fermentation qui en modifia l'équilibre. Les forces spirituelles qu'il inocula aux masses donnèrent suite, par un processus rapide d'élaboration et de différenciation, à la constitution d'un ordre nouveau, se situant au-dessus de ceux produits par l'efficace des forces de la nature. Du coup, la dissociation du politique et du religieux se trouvait consommée. Le spirituel, sans cesser d'être présent et agissant en elles, se désolidarisait des formes historiques et acquérait un caractère pratique d'universalité et d'intemporalité sans précédents.

Il arrive fréquemment qu'on marque l'opposition entre l'ordre de la grâce et celui de la nature par le fait que le premier s'établit en vertu d'un abaissement miséricordieux de l'Auteur de la vie, par l'effet d'un détachement de lumières, d'une descente gratuite d'énergies qui, exhaussant nos puissances, les adaptent à des fins dépassant infiniment les possibilités prévues par la nature. Mais, ce qui semble avoir été parfois moins clairement aperçu, c'est qu'il représente une réalité complète, intrinsèquement indépendante, jouissant de l'autonomie

et de la « suffisance » à un degré éminent. Il n'est tributaire ni de la nature ni de la politique. En langue moderne, on dirait qu'il constitue, dans l'ordre spirituel et absolu, une « autarchie » et une « autarcie » parfaites. Il se présente à l'humanité avec sa sagesse, ses institutions, son culte, bref, avec tout l'ensemble de ses fins et moyens. L'individu y est ordonné comme à une fin immédiate, comme à une cause perfective. Contrairement à ce qui se passe dans l'ordre naturel, il ne peut acquérir le plus infime degré de perfection spirituelle sans qu'il s'y soit préalablement intégré par un vœu implicite du cœur : *hors de l'Église, point de salut.* Quant il s'agit de biens humains, il peut par soi en acquérir l'embryon. La nature en dispense à chacun les prémisses, et puis, il y a l'influence fécondatrice de la famille et des associations particulières ainsi que celle de l'État. Mais lorsqu'il s'agit du bien divin, il faut en attendre même les principes de l'Église, qui les tient en réserve dans les inépuisables virtualités de ses institutions sacramentaires. Cette indépendance intérieure est absolue, étant donné que la plus légère trace de grâce l'emporte infiniment sur ce que la nature peut réaliser de plus parfait (1). Le mystère de vie et de splendeur qui se déroule lorsque l'amour spécial de Dieu fait irruption en l'âme du petit enfant et en gracie les plus humbles profondeurs, est absolument au delà de ce qu'il nous est humainement possible de concevoir.

Rien ne nous semble plus injurieux envers la grâce, rien ne nous paraît plus maladroitement la rabaisser, que de concevoir l'État comme une sorte de moyen inférieur de salut pour l'individu et que

---

(1) « Bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi ». *I^a II^ae*, q. 113, a. 9, ad 2.

de penser que sa causalité, une fois dirigée par des chrétiens, soit proprement dispositive par rapport à l'éclosion du surnaturel. On sait que chez S. Thomas la cause qui apporte le dispositif immédiat est justiciable de l'effet produit, étant donné que parfaire consiste à mettre en acte les dispositions qui appellent impérieusement la perfection désirée. Aussi, enseigne-t-il que c'est celui qui cause en nous la grâce qui nous y dispose proprement.

Est-ce à dire qu'il y a rupture totale des solidarités entre le divin et l'humain ? Est-ce à dire que la grâce puisse s'implanter ailleurs que dans les hommes ? Évidemment non ! « De même que la grâce suppose la nature, ainsi il est de rigueur que la loi divine présuppose celle de la nature (1). Les structures politiques sont nécessaires à titre de supports préalables et extrinsèques. Leur causalité, se situant à l'intérieur de l'ordre de la nature, du coup s'inscrit sur le plan des fondements extérieurs. Peu importe que l'homme soit déchu, étant donné qu'il n'y a pas de différences spécifiques entre nature intègre et nature pécheresse. Après la faute originelle l'homme a conservé intacts les principes essentiels de sa nature. Il a conservé ses inclinations spirituelles avec leur orientation interne à un vrai et un bien de qualité spécifiquement humaine. De même l'État. Il est fait pour un bien commun qui a une consistance propre et qui est, dans l'ordre des choses terrestres, fin absolue. Il dispose aussi d'une machinerie de moyens à l'avenant de son objectif à lui. De sorte que, même s'il exploitait un capital humain intègre, intouché, son efficacité propre serait toujours tem-

(1) « Sicut gratia praesupponit naturam, ita oportet quod lex divina praesupponat legem naturalem ». *I^a II^ae*, q. 99, a. 2, ad 1.

porelle, c'est-à-dire sans perspectives sur l'Au-delà que révèle la grâce, sans rapports directs avec le Bien absolu de l'homme. Seules les énergies rédemptrices ont le pouvoir d'ajouter à notre taille et de nous faire émettre des actes qui s'ouvrent directement sur l'Infini (1).

Nous ne sommes pas partisan d'un État baptisé, intégré directement au corps mystique du Christ et dont les représentants seraient pour ainsi dire des membres diminués de la hiérarchie ecclésiastique. Nous sommes pour son intégration parfaite, exhaustive, mais par voie de *subordination*. Nous sommes pour une suspension totale des réalités politiques à l'ordre divin et pour leur orientation, selon un mode transcendant, vers les fins suprêmes de la grâce. Nous sommes pour qu'elles soient ce qu'elles doivent être, mais soulevées et emportées par un mouvement d'ensemble vers les altitudes. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. En conséquence, les gouvernants ont le devoir d'accepter le fait de la Révélation et de considérer le bien commun qu'ils poursuivent comme un bien relatif, *secundum quid*. Ils ont encore le devoir de reconnaître la « primauté du spirituel », et d'accorder à l'Église, non pas précisément une compétence particulière sur le temporel, mais le droit absolu de leur en commander le soin s'ils s'y récusent. Cela se passe comme dans l'homme où les facultés supérieures ne se substituent pas aux organes corporels, mais en commandent la mise en œuvre. Il leur incombe aussi de reconnaître à l'Église le pouvoir de les reprendre lorsque, faiblissant à leur mission, ils dévient de leur fin propre. Leur œuvre

(1) « Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis ». *Ia IIae*, q. 111, a. 5; « Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae ». *Ia IIae*, q. 109, a. 5.

étant préalable et nécessaire, à titre de fondement extrinsèque, à celle de l'Église, leurs abdications compromettraient la réussite de l'activité spirituelle (1). Enfin, dans les fonctions mixtes, où leur juridiction réciproque vient en concurrence, ils ont l'obligation d'obtempérer aux vœux de l'Église et de les seconder.

Pour n'être pas trop incomplet, ajoutons que nous sommes pour la sanctification des hommes, afin que par eux les *choses*, et en particulier les institutions, participent au rachat et à la glorification.

Pour que les institutions humaines donnent leur plein rendement, les hommes, — sujets et gouvernants, — ont besoin d'être guéris. En raison des tares causées en eux par le péché, le bien qu'ils voient, ils ne peuvent le faire, et le mal dont ils mesurent spéculativement les ravages, ils ne peuvent pratiquement l'éviter. Depuis la chute, la poursuite effective des idéaux qui font les grandes et fortes personnalités n'est que partiellement réalisable. Le bien vivre en acte intégral, tel que rêvé dans les moments d'enivrement, tourne en demi chimère. Étant donné que ses facultés réalisatrices ont été plus profondément affectées que ses inclinations cognitives, l'individu a besoin de régénération, non seulement pour se conformer à ses engagements de chrétien, mais encore pour satisfaire convenablement à ses devoirs d'homme. « Même dans ses conditions d'être déchu, dit S. Thomas, l'homme peut certainement, en vertu des ressources inhérentes à sa nature, faire quelque bien..., non pas toutefois tout le bien qui lui est connaturel,

(1) On voit qu'entre la nature et la grâce, il s'agit d'une application analogique de la théorie de la subordination, l'effet de la politique, — la vertu individuelle, — devenant un instrument de la vie surnaturelle, et sa fin, — la paix publique, — l'assise du royaume spirituel.

de sorte qu'il ne défaille jamais. Il est semblable au malade qui peut par soi exécuter quelques mouvements, mais qui est, tant qu'il n'a pas été guéri par les soins de la médecine, impuissant à se comporter comme l'homme en santé » (1). Voilà l'effet du péché! Il est analogue aux langueurs et aux infirmités occasionnées en nous par la maladie. Tant que les hommes n'ont pas été guéris par la grâce, la motion des fins et la vertu du commandement ne peuvent obtenir leur complète efficacité. Elles tombent sur des volontés molles, insensibles à l'attrait du bien et sans vigueur de réaction. De sorte que, pour atteindre à une civilisation parfaite, ce ne sont pas les valeurs objectives, mais bien la volonté des hommes qu'il s'agit de restaurer.

De plus, encore que le bien rationnel soit de soi cohérent au bien divin (2), lorsque le gouvernant est mû par des motifs surnaturels, son activité se trouve transfigurée, acquiert une dimension éternelle (3). Il cumule le mérite de son double caractère de personne privée et publique. Et son gouvernement, qui eut été bon sans cela, puisqu'on le suppose dans sa teneur intrinsèque conforme à la raison droite, revêt la portée d'une assise du Corps Mystique. En changeant la conscience du gouvernant, la grâce a superposé à sa perspective naturelle celle de la foi et, par redondance, s'est trouvée à assumer le temporel (4). De plus, comme l'effet trahit toujours sa cause, il advient qu'un gouvernement

(1) *I^a II^ae*, q. 109, a. 2.

(2) « Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum derivantur a lege aeterna ». *I^a II^ae*, q. 93, a. 3.

(3) Il faudrait en dire autant des gouvernés.

(4) Ce cas est analogue à celui de l'action physiquement bonne qui, sans préjudice pour sa bonté première, acquiert une bonté nouvelle, d'ordre moral, du fait de sa conformité à la raison droite et en vertu de la subordination des puissances. *I^a II^ae*, q. 59, a. 4 corp. et ad 1.

chrétien, tout en demeurant foncièrement rationnel, revêt, du fait de sa subordination vécue aux lumières de la foi, je ne sais quel cachet, quel lustre, qui est comme un effet de refluence en lui des valeurs évangéliques.

FIN DU TOME PREMIER

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DU QUÉBEC

Imprimé en Belgique — Printed in Belgium. — 6-39.

BIBLIOTHÈQUE SAINT-SULPICE

BIBLIOTHÈQUE
SAINT-SULPICE

BNQ
000 369 772