

Cours de PHILOSOPHIE

Chapitre préliminaire

INTRODUCTION à la PHILOSOPHIE

Introduction :

Plan du chapitre :

- En quoi consiste la philosophie ? Nature de la philosophie
- Division de la philosophie
- L'apprentissage de la philosophie et le choix d'une école

I. EN QUOI CONSISTE LA PHILOSOPHIE ? SA NATURE

A. À la découverte de la philosophie

1. Le point de départ de la philosophie

a. L'étonnement

Face à l'univers harmonieusement agencé, l'**homme est naturellement porté à s'émerveiller et à s'étonner**. Il s'interroge sur l'ordre du monde qui l'entoure et se demande, comme l'enfant qui découvre la réalité : « **pourquoi ?** ».

C'est le point de départ de toute philosophie. Pour pouvoir entamer une réflexion sur le monde, l'homme doit être capable de s'émerveiller et de se poser des questions. « *L'état d'esprit du philosophe est caractérisé par l'admiration*, dit PLATON. C'est elle et rien d'autre qui est le point de départ de la philosophie » (Théétète, c. 11).

ARISTOTE dit de même (*Métaphysique*, liv.I, c. 2, 982b) :

A l'origine comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie. Entre les phénomènes qu'ils ne pouvaient comprendre, leur attention, frappée de surprise, s'arrêta d'abord à ceux qui étaient le plus à leur portée ; et, en s'avançant pas à pas dans cette voie, ils dirigèrent leurs doutes et leur examen sur des phénomènes de plus en plus considérables. C'est ainsi qu'ils s'occupèrent des phases de la lune, des mouvements du soleil et des astres, et même de la formation de l'univers. Mais se poser à soi-même des questions et s'étonner des phénomènes, c'est déjà savoir qu'on les ignore ; et voilà comment c'est être encore ami de la sagesse, c'est être philosophe que d'aimer les fables [mythes], qui cherchent à expliquer les choses, puisque la fable, ou le mythe, ne se compose que d'éléments merveilleux et surprenants.

Si donc c'est pour dissiper leur ignorance que les hommes ont cherché à faire de la philosophie, il est évident qu'ils ne cultivèrent cette science si ardemment que pour savoir les choses, et non pour en tirer le moindre profit matériel.

Saint THOMAS commente ainsi ce texte (*In Métaphysique*, liv. 1, c. 2, n. 55) :

Il apparaît clairement que le doute et l'admiration proviennent de l'ignorance. Lorsque nous voyons des effets manifestes dont la cause nous reste cachée, nous admirons cette cause. [...] Le philosophe, de même, est porté à philosopher en raison de l'admiration et comme l'admiration naît de l'ignorance, il est clair que les hommes sont portés à philosopher pour fuir cette ignorance.

L'admiration est donc **causée par l'ignorance**.

Cette attitude de l'intelligence est **fondamentale** : elle maintient l'intelligence en éveil et la dispose à se poser les bonnes questions.

« **L'ennemie de l'admiration, c'est l'habitude** : elle tue l'étonnement qui est au principe du questionnement et de la recherche philosophique. Elle blase le regard et nous rend indifférents à la beauté et aux merveilles du monde environnant. Pourtant, le monde ne nous donne-t-il pas toujours l'occasion de nous enchanter ? Qui peut prétendre en avoir épuisé toute la richesse et toute l'intelligibilité ? Nul ne devient donc philosophe s'il n'apprend pas d'abord à s'émerveiller, s'il ne reconnaît pas humblement son ignorance, tel Socrate confessant : « Je sais que je ne sais rien ». Nul ne devient philosophe s'il ne porte pas sur le monde le regard curieux de l'enfant qui sommeille en lui. » (J. DE ROUEN, Apprendre à penser à l'école du réel, t. 1, p. 22).

b. L'expérience

La deuxième source de la démarche philosophique est **l'expérience**.

L'homme veut connaître, l'admiration déclenche en lui une soif de connaissance, il veut comprendre le réel qui l'entoure.

Or la première connaissance que l'homme a des réalités autres que lui-même, c'est **la connaissance spontanée que lui donne ses sens**, ce qu'on appelle **l'expérience sensible**, que vient compléter **l'expérience commune**, c'est-à-dire *l'expérience de ce qui est commun à diverses réalités et que l'intelligence tire des diverses perceptions sensibles* (par exemple, l'expérience du mouvement, du devenir, du temps, etc.).

Cette expérience commune, qu'on pourrait encore appeler « **connaissance empirique** » (= non scientifique) ou « **vulgaire** » (de *vulgaris*, la foule), est à la fois **confuse** (parce qu'elle est commune et donc indistincte, non « quidditative ») et **certaine** (en ce sens qu'elle est *immédiatement* au contact avec la réalité).

On notera que cette expérience du monde extérieur, au moins dans sa forme rudimentaire, précède l'étonnement, car on ne peut s'étonner de ce dont on ne soupçonne même pas l'existence.

c. Les opinions des anciens

Ce troisième élément n'est pas strictement comme tel au principe de la démarche philosophique, mais *il en conditionne le développement*.

Pour se construire et parvenir à son plein épanouissement, la pensée de l'homme a besoin du **secours des anciens et des philosophes** qui l'ont précédée. Dans sa réflexion, l'homme n'est pas seul, il bénéficie de l'héritage intellectuel transmis par ses devanciers, il s'appuie sur la pensée des anciens philosophes, et il y trouve de quoi **se préserver de l'erreur, affirmer ses certitudes et exercer sa sagacité et sa critique**.

D'où l'importance de connaître *la pensée grecque* qui est à la racine de toute la réflexion philosophique.

2. Définition nominale

Les philosophes s'appelaient autrefois des **sages**.

Pythagore, remarquant que la sagesse ne convient en propre qu'à Dieu seul, ne voulut pas être appelé « sage », mais seulement « *ami de la sagesse* » et proposa le mot de **philosophie** (*philia tès sophias, l'amour de la sagesse*).

Cette sagesse est la sagesse **de l'homme en tant qu'homme**, la sagesse **qui convient à l'homme par l'effet du labeur de la raison** : et c'est pour cela même que cette sagesse est acquise avec tant de peine et d'une façon si précaire, et que ceux qui y prétendent doivent s'appeler *philosophes*, amis de la sagesse, plutôt que sages.

Telle est la notion de la philosophie que nous procurent **l'étymologie** du mot et **l'usage** qu'en fait le langage commun. **Un philosophe est un homme humainement sage**. Et celui qui se donne pour philosophe s'engage par là même à fournir aux hommes, **sur les grands problèmes** qui les préoccupent, **les plus hautes lumières de la sagesse humaine**.

3. Premières approches

1. À quoi s'intéresse la philosophie ?

- à tous les êtres matériels, au temps, au lieu, à l'espace...

- à l'homme, à la mort, à la vérité, à l'être en général, à la fin de l'homme, etc.
- En bref, **à tout le réel** : il n'y a pas de **réalité** qui puisse ne pas intéresser le philosophe. L'histoire de la philosophie le confirme.
- ⇒ **La philosophie s'intéresse à tout ce qui est** (contrairement, par exemple, aux mathématiques, qui ne s'appliquent qu'à la quantité).

2. Sur toutes ces choses, que fait le philosophe ?

Il applique son intelligence, il cherche à **connaître**, à expliquer, à réfléchir.

⇒ **La philosophie se ramène donc à la connaissance par l'esprit, la connaissance intellectuelle.**

3. Quel est le but de la philosophie ?

Directement, ce n'est pas *d'agir* ou de *faire* quelque chose, mais de **savoir**. La philosophie, de soi, ne produit rien. La philosophie a pour but l'exercice de la plus haute faculté humaine, l'intelligence, afin de connaître le réel.

⇒ **La philosophie est donc une connaissance, non pas pratique, mais speculative, désintéressée** (= ayant pour but *le savoir lui-même*).

4. En quoi la philosophie se distingue-t-elle des autres connaissances spéculatives ?

En ce qu'elle cherche la rigueur du raisonnement, **la certitude**. Par exemple, dire que « la vie est courte par rapport à l'éternité » relève de la connaissance spéculative (elle n'a pas de but pratique), mais c'est une connaissance *commune*, vulgaire, simple, relevant du bon sens, ne nécessitant pas de réflexion approfondie. En revanche, la définition philosophique de l'espace est le fruit d'un raisonnement rigoureux, d'une **preuve** cherchant la certitude.

⇒ **La philosophie est donc une connaissance spéculative visant la certitude.** Or une connaissance spéculative visant la certitude **est ce qu'on appelle une « science ».** **La philosophie est donc une science.**

5. En quoi consiste la connaissance « scientifique » et qu'est-ce qui distingue la philosophie des autres sciences ?

La connaissance scientifique est **la connaissance qui remonte aux causes** des choses, c'est **la connaissance par les causes**.

– Les sciences (mathématiques, expérimentales...) étudient le « **comment** » des choses, leurs éléments constitutifs distincts ou leurs **causes prochaines et particulières**. Par exemple, en étudiant la fleur, le botaniste ou le chimiste s'intéressent à l'étude de son organisme, à la place de cette plante dans les cycles de la nature, aux réactions chimiques qui permettent la synthèse de la chlorophylle, aux éléments chimiques demeurant dans le pollen, etc.

– Le philosophe, lui, envisage les **principes constitutifs communs, universels** de l'être matériel. Il voit dans cette fleur : une portion de matière, une « forme », des accidents, une existence, une nature, etc. **Le regard est à la fois plus profond, plus élevé, et plus universel**, car ces principes d'explication (matière, forme, etc.) sont communs à tous les êtres matériels.

⇒ **La philosophie est une science qui explique les choses par les principes d'explication ou les causes les plus élevés.**

6. Par quel moyen la philosophie étudie-t-elle ?

La philosophie utilise **les lumières de la raison naturelle**. Elle ne requiert pas la foi. Socrate ou Aristote furent philosophes sans être chrétiens. Par exemple, expliquer *la mort* grâce à la foi, c'est dire que le privilège de l'immortalité, donné à Adam avant la chute, lui a été ôté à cause du péché originel. Expliquer la mort par la philosophie, c'est dire que l'union entre l'âme et le corps est une union séparable.

⇒ **La philosophie ne requiert que l'activité des facultés humaines naturelles.**

> Résumons :

La philosophie est une science s'appliquant à toute réalité, et cherchant à l'expliquer par les principes d'explication les plus élevés, au moyen de la raison naturelle.

B. Définition réelle (cf. MARITAIN, *Éléments de philosophie*, t. 1, p. 64 et sv.)

La démarche précédente n'était encore que descriptive. Il nous faut maintenant définir exactement la philosophie.

Considérons pour cela la philosophie par excellence : la philosophie première ou Métaphysique. Ce que nous dirons d'elle en un sens absolu (*simpliciter*) pourra s'appliquer sous un certain rapport (*secundum quid*) aux autres parties de la philosophie.

1. Nature et objet de la philosophie

La philosophie consiste à :

1) **Connaître**. – La philosophie est une sagesse, qui consiste à **CONNAÎTRE**.
2) **Connaître comment** ? – Connaître au sens plein et parfait du mot, c'est-à-dire **avec certitude, par les causes**, en pouvant dire **pourquoi** la chose est telle qu'on la dit et ne peut pas être autrement. Or une connaissance certaine par les causes, c'est ce qu'on appelle **une science**. La philosophie est **UNE SCIENCE**.

3) **Connaître quoi** ? – La philosophie s'occupe de toutes choses, c'est une science **UNIVERSELLE**. (= **objet matériel**.)

Est-ce à dire que la philosophie absorbe en elle toutes les sciences, et qu'elle est la science unique dont toutes les autres ne seraient que des parties, ou bien qu'elle s'absorbe elle-même dans les autres sciences, dont elle ne serait que la collection ordonnée ou la systématisation ? Non, elle a sa nature et son objet propres, et elle est distincte des autres sciences.

Mais comment la philosophie peut-elle être une science à part, si elle s'occupe de toutes choses ? Ici, il faut nous demander **À QUEL POINT DE VUE** elle s'occupe de toutes choses (= **objet formel quod**), ou encore **qu'est-ce qui directement et par soi-même l'intéresse en toutes choses** : si elle s'occupe de l'homme, par exemple, est-ce pour savoir le nombre de ses vertèbres ou les causes de ses maladies ? Non, c'est l'affaire de l'anatomie et de la médecine ; la philosophie s'occupe de l'homme pour savoir, par exemple, s'il a une intelligence qui le distingue absolument des autres animaux, s'il a une âme, s'il est fait pour jouir de Dieu ou pour jouir des créatures, etc.

Disons que la philosophie va chercher dans les choses, non pas le pourquoi le plus rapproché des phénomènes qui tombent sous nos sens, mais au contraire le pourquoi le plus éloigné, le plus élevé de ces phénomènes, celui au-delà duquel ne peut pas remonter la raison. C'est ce qu'on exprime en langage philosophique en disant que la philosophie ne s'inquiète pas des causes secondes ou des raisons prochaines, mais au contraire des **CAUSES PREMIÈRES**, ou des **PRINCIPES SUPRÊMES**, ou des **RAISONS LES PLUS ÉLEVÉES** qui concernent l'ordre naturel.

4) **Connaître par quel moyen**, grâce à quelle lumière ? (= **objet formel quo**) – Par la raison, grâce à ce qu'on appelle **LA LUMIÈRE NATURELLE** de l'intelligence humaine. C'est là le caractère commun de toute science purement humaine (par opposition à la théologie qui atteint son objet par une communication surnaturelle [la Révélation] et moyennant la lumière de la foi).

Ce qui règle la philosophie, le critérium de vérité qu'elle emploie, c'est donc **L'ÉVIDENCE** de l'objet.

NB : Objet matériel = tout ce que considère une science ou une vertu, toute la matière sur laquelle elle porte.

Objet formel quod = à quel point de vue et sous quelles déterminations cette science ou cette vertu atteint sa matière ; ce qu'elle considère **par soi et avant tout, ce en raison de quoi elle considère tout le reste**.

Objet formel quo = La lumière sous laquelle cette science ou cette vertu atteint son objet.

⇒ Ainsi, parmi toutes les connaissances humaines, la philosophie seule a pour objet *tout ce qui est et ne cherche en tout ce qui est que les premières causes*. Les autres sciences au contraire ont pour objet *telle ou telle partie de ce qui est*, et elles n'en cherchent que *les causes secondes ou les principes prochains*. C'est dire que la philosophie est la plus haute des connaissances humaines. C'est dire aussi que la philosophie est bien une sagesse, car le propre de la sagesse est de considérer les causes les plus élevées, *sapientis est altissimas causas considerare*.

> Définition de la philosophie :

DÉFINITION. – La philosophie est la connaissance scientifique qui, par la lumière naturelle de la raison, considère les causes premières ou les raisons les plus élevées de toutes choses.

Ou encore : La philosophie est la connaissance scientifique des choses par les premières causes, selon que celles-ci concernent l'ordre naturel.

Philosophia = scientia rerum omnium per causas altissimas, naturali ratione comparata.

2. Trois remarques

1) La difficulté d'une telle connaissance vient de sa hauteur. C'est pourquoi le **philosophe** qui s'applique à cette connaissance, doit être le plus humble des hommes d'étude ; ce qui ne saurait l'empêcher de défendre la dignité de la sagesse philosophique et sa primauté sur les sciences.

2) Sous prétexte que la philosophie a un domaine universel, **Descartes** (17^e siècle) voyait en elle « **La** » **Science unique**, dont toutes les autres ne seraient que des parties ; **Auguste Comte au contraire et les positivistes** (19^e siècle) voulaient **l'absorber dans les autres sciences**, dont elle ne serait que la « systématisation ». On voit que les uns et les autres se sont trompés parce qu'ils n'ont pas distingué l'*objet matériel* et l'*objet formel de la philosophie*.

3) La philosophie est une science, et elle connaît avec certitude. **Cela ne veut pas dire que la philosophie résout avec certitude toutes les questions** qui peuvent se poser dans son domaine. Sur bien des points le philosophe doit se contenter de *solutions probables*, soit que la question dépasse la portée actuelle de ses connaissances, soit qu'elle ne comporte par elle-même aucune autre solution (comme en ce qui concerne l'application des règles morales aux cas particuliers). Mais cela est *accidentel* à la science philosophique comme telle. Elle comporte plus de certitudes, et des certitudes plus parfaites, que n'importe quelle autre science purement humaine.

Philosophie d'Aristote et de saint Thomas.

La philosophie et l'ensemble des autres sciences ont le même objet matériel (tout ce qui est connaissable).

*Mais la philosophie considère formellement les causes premières,
les autres sciences considèrent formellement les causes secondes.*

Descartes.

*La philosophie absorbe les autres sciences.
La philosophie est toute science.*

Auguste Comte.

*Les sciences absorbent la philosophie.
Il n'y a pas de philosophie.*

⇒ Voir Texte d'ARISTOTE, *Métaphysique* (A, 1, 2) : La nature de la philosophie

C. Conséquences (cf. MARITAIN, *Éléments de philosophie*, t. 1, p. 71 et sv.)

1. La philosophie et les sciences humaines particulières

Comment préciser la **relation de la philosophie** (et avant tout de la métaphysique) avec les **autres sciences** ? La philosophie juge, dirige et défend les sciences. Expliquons :

a. La philosophie JUGE les sciences particulières

Toute science est maîtresse chez elle, en ce sens qu'elle a les moyens nécessaires et suffisants d'établir la vérité *dans son domaine*, sans l'ingérence d'aucune autre.

Mais il arrive qu'une science ou plutôt qu'un savant se trompe par accident dans son propre domaine. Cette science peut se rectifier elle-même, mais une science plus élevée est fondée aussi à la juger et à la rectifier. Or la philosophie (spécialement la métaphysique) est la science la plus élevée.

⇒ Donc, il appartient à la philosophie de JUGER toutes les sciences, en ce sens qu'elle condamne comme fausse toute proposition scientifique incompatible avec ses propres vérités.

b. La philosophie DIRIGE les autres sciences, de trois manières :

➤ Quant à leurs principes :

Les principes de la philosophie (Métaphysique) sont **les principes absolument premiers** de toute connaissance humaine et tiennent d'une certaine manière sous leur dépendance les principes de toutes les autres sciences humaines.

Cependant, les principes des sciences ne dépendent pas **directement** des principes de la philosophie, mais **indirectement** seulement en ce sens qu'ils **supposent** les principes de la philosophie et **se résolvent en eux** (*ils peuvent être connus sans que soient explicitement connus les principes de la métaphysique, mais ils ne pourraient pas être vrais si ceux-ci d'abord n'étaient vrais*).

Ex : le principe mathématique : « deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » se résout en ce principe métaphysique dont il est une contraction : « deux êtres identiques à un même troisième sont identiques entre eux. »

➤ Quant à leurs fins propres :

Les sciences ne sont pas dirigées par la philosophie vers leur fin propre, parce qu'elles n'ont pas besoin d'elle **pour atteindre** leur objet, mais c'est **la philosophie qui assigne la fin propre des diverses sciences** en ce sens qu'elle **détermine spéculativement ce qui constitue l'objet propre de chacune et ce qui fait leur unité et leur distinction** (= la classification des sciences). **Toutes les sciences sont ainsi ordonnées par la sagesse : sapientis est ordinare.**

➤ Quant à leur fin ultime :

La philosophie, science des causes premières, procure à toutes les sciences la connaissance de **leur fin commune et transcendante**.

⇒ Donc, pour avancer dans les sciences, il n'est pas besoin d'être philosophe ni de se fonder sur la philosophie (les savants n'ont pas besoin de devenir des philosophes). Mais, **sans la philosophie, les savants ne peuvent savoir la place et la portée de leur spécialité dans l'ensemble des connaissances humaines ni en connaître les fondements réels**. Et quand la philosophie n'exerce plus sur les sciences sa primauté de **scientia rectrix**, il s'ensuit fatallement pour l'intelligence un état de désordre et une débilitation générale (donc, il est utile que les savants aient fait un minimum de philosophie).

c. La philosophie DÉFEND les autres sciences

Si une science développe ses démonstrations à partir de certains principes ou de certaines données **qu'elle ne peut ni élucider ni défendre**, il faut que **l'office de défendre ces principes et ces données appartienne à une science supérieure**. (C'est ainsi que la science de l'architecte défend celle du maçon.)

Or toutes les sciences développent leurs démonstrations à partir de certains principes ou de certaines données qu'elles ne peuvent ni élucider ni défendre. (Ex. : Les Mathématiques ne se demandent pas ce qu'est la quantité, ou le nombre, ou l'étendue. Et si quelqu'un nie que deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles, les Mathématiques ne pourront lui répondre, puisqu'elles supposent ces principes.)

⇒ **Donc il appartient à la philosophie** (à la Métaphysique) **de DÉFENDRE les principes de toutes les sciences humaines**.

Les sciences tiennent leurs principes **du sens commun ou des évidences naturellement fournies** par l'intelligence et par l'expérience. Cela suffit pour qu'elles se constituent sur ces principes, mais cela ne suffit pas pour qu'elles soient **assurées et protégées contre les erreurs** qui s'attaqueraient à ceux-ci.

d. La philosophie est LIBRE et indépendante des autres sciences

Ainsi la philosophie (et avant tout la Métaphysique) **juge, dirige et défend** les autres sciences.

⇒ **Elle est donc indépendante des sciences inférieures, LIBRE par excellence (mais ni séparée ni isolée)**.

La philosophie s'appuie sur les faits, les données de l'expérience et les propositions établies par les sciences, **comme instruments**. (Elle n'en dépend que *matériellement*, en ce sens que le supérieur ne dépend de l'inférieur que pour se servir de lui, et non pour le servir.)

Cette dépendance est **absolument nécessaire à l'égard de l'évidence sensible**, mais elle n'est que **relative et contingente à l'égard des sciences** (les données sensibles servent de **prémisses** à la philosophie, tandis que les propositions des sciences ne lui servent que **d'illustrations**.)

Ces remarques font comprendre pourquoi les erreurs d'ordre purement scientifique que l'on peut rencontrer dans les exposés anciens de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, ne portent aucune atteinte à la vérité de cette philosophie.

CONCLUSION. – La philosophie est la plus haute des connaissances humaines, et elle est vraiment une sagesse. Les autres sciences (humaines) lui sont soumises, en ce sens qu'elle les juge, qu'elle les dirige, et qu'elle défend leurs principes. Elle-même est libre à leur égard, et ne dépend d'elles que comme d'instruments dont elle se sert.

2. La philosophie et la théologie

La philosophie est la plus haute des sciences humaines, c.-à-d. des sciences qui connaissent les choses par la lumière naturelle de la raison. Mais il y a une science au-dessus d'elle : **la théologie**.

a. Qu'est-ce que la théologie ?

Le mot théologie signifie **science de Dieu**. Il y a deux sciences de Dieu :

- 1) Celle que nous pouvons *naturellement* acquérir par les seules forces de la raison, qui est donc philosophique. C'est la partie la plus élevée de la métaphysique, qu'on appelle **théodicée** ou **théologie naturelle**.
- 2) Celle que nous ne pouvons pas naturellement acquérir par les seules forces de la raison, mais qui suppose *la Révélation de Dieu* (notre raison, éclairée par la foi, tire de la Révélation les conclusions qu'elle implique) ; c'est la « théologie surnaturelle » ou, simplement, la **théologie**.

La théologie a pour **objet** quelque chose d'absolument inaccessible au regard naturel de n'importe quelle créature, c'est-à-dire *Dieu connu en lui-même*, et non plus Dieu comme cause des créatures et auteur de l'ordre naturel. Elle a pour **principes** les vérités *formellement révélées* par Dieu (les *dogmes* ou *articles de foi*). Elle a pour principal **critérium de vérité** *l'autorité de Dieu révélant*. Elle a pour **lumière**, non plus la simple lumière naturelle de la raison, mais la *lumière de la raison surélevée par la foi*.

Par la hauteur de son objet, la certitude de ses principes et l'excellence de sa lumière, **la théologie est donc au-dessus de toutes les sciences purement humaines, y compris la philosophie**. Contrairement au philosophe, le théologien n'a pas *l'évidence* des principes de sa science (il les *croit* et ne les *voit pas*). C'est pourquoi **l'argument tiré de l'autorité** est *le plus faible de tous en philosophie* (car il s'agit de l'autorité des hommes) ; mais il est *le plus fort et plus efficace en théologie* (car il s'agit de l'autorité de Dieu révélant).

b. Quelles sont les relations de la philosophie avec la théologie ?

1) A titre de science supérieure, la théologie JUGE et contrôle les conclusions de la philosophie de la même manière que la philosophie juge les sciences. Elle exerce donc à son égard un rôle de **direction extérieure, négative**, qui consiste à déclarer fausse toute proposition philosophique incompatible avec une vérité théologique.

2) Mais les principes de la philosophie (= vérités premières évidentes) étant **indépendants de ceux la théologie** (= vérités révélées), et **la lumière** par laquelle la philosophie connaît son objet (lumière de la raison) étant **indépendante** de celle la théologie (lumière de la foi), il s'ensuit que, **intrinsèquement et directement**, la théologie **NE DIRIGE PAS la philosophie et NE DÉFEND PAS ses principes**. La philosophie et la théologie sont **parfaitement distinctes** (mais ne sont **pas séparées** puisque la philosophie est soumise à **la régulation extérieure et négative de la théologie**).

3) Cependant, indirectement, la théologie conforte la philosophie et lui apporte beaucoup.

– Par le contrôle extérieur et la régulation négative qu'elle exerce, la théologie **protège la philosophie contre un grand nombre d'erreurs et la fortifie** dans sa quête du vrai.

– En utilisant la philosophie comme un **instrument**, la théologie **l'amène à préciser et à affiner certains concepts et certaines théories importantes** que, livrée à ses seules forces, la philosophie aurait pu négliger. La théologie fait donc progresser la philosophie. (Par exemple, la philosophie

thomiste doit à la théologie d'avoir mis en lumière les concepts de *nature*, *substance* et *personne*, ou d'avoir poussé à sa perfection la théorie des *habitus*, etc.)

4) La philosophie, de son côté, **rend à la théologie les plus grands services**. La théologie use, pour ses propres démonstrations, de vérités établies par la philosophie. En ce cas, la philosophie devient **l'instrument de la théologie**, et c'est à ce titre qu'elle est appelée ***ancilla theologiae***, la « servante de la théologie » (mais, en elle-même, lorsqu'elle travaille à établir ses propres conclusions, elle n'est pas servante, elle est libre, reine).

c. Remarques :

1) La théologie, considérée **en elle-même**, est **absolument indépendante** et n'est pas tenue d'user de la philosophie. Mais, à cause de l'**infirmité de l'esprit humain** qui ne peut raisonner sur les choses de Dieu que *par analogie avec les créatures*, **elle ne peut se développer qu'en se servant de la philosophie**, non seulement à titre d'illustrations (comme le fait la philosophie à l'égard des sciences), mais **pour établir ses conclusions**.

⇒ **Il est donc impossible qu'un système théologique soit vrai si la métaphysique dont il use est fausse.** De là, pour le théologien, la nécessité absolue de posséder une philosophie vraie, conforme au sens commun de l'humanité. C'est le drame de la théologie actuelle qui a substitué Heidegger et Kant à Aristote et saint Thomas...

⇒ Voir la préface de *L'Intelligence en péril de mort*, de Marcel DE CORTE, expliquant le rejet de la métaphysique naturelle de l'esprit humain par le concile Vatican II.

2) La philosophie prise en elle-même précède normalement la théologie. Certaines grandes vérités d'ordre naturel sont en effet comme **le préambule de la foi**. La Théologie, qui est la science de la foi, suppose donc avant elle la connaissance philosophique de ces mêmes vérités.

3) La philosophie, prise comme instrument de la théologie, lui sert de trois manières :

- **pour établir les vérités qui portent sur les fondements de la foi**, dans ce qu'on appelle **l'apologétique** (qui démontre, par ex., que les miracles prouvent la mission divine de l'Église) ;
- **pour donner quelque intelligence des mystères de la foi** à l'aide d'analogies empruntées aux créatures (par ex., la théologie use de la doctrine philosophique du verbe mental pour illustrer la génération du Verbe dans la Trinité) ;
- **pour réfuter les adversaires de la foi** (par ex., la théologie explique par la théorie de la substance et des accidents que le mystère de l'Eucharistie ne répugne en rien à la raison).

CONCLUSION : La Théologie ou science de Dieu selon qu'il s'est fait connaître à nous par la Révélation, est au-dessus de la philosophie. La philosophie lui est soumise, non dans ses principes ni dans son développement, mais dans ses conclusions, sur lesquelles la Théologie exerce un contrôle, étant ainsi règle négative pour la philosophie.

⇒ TEXTE : « La philosophie doit-elle être chrétienne ? » (*Le Sel de la terre* 6, p. 56-75)

3. ***La philosophie et le sens commun***

a. Qu'est-ce que le sens commun ?

Avant de connaître les choses d'une connaissance scientifique ou parfaite, par la réflexion et par les causes, nous les connaissons **d'une manière imparfaite** (= connaissance « vulgaire »).

Cette connaissance « vulgaire » est, pour la plus grande part, formée de simples opinions (connaissances *probables*) et de croyances plus ou moins bien fondées. Mais elle comporte **un noyau solide de certitudes vérifiables** :

- en premier lieu **les données de l'évidence sensible** (par exemple, les corps sont étendus en longueur, largeur et profondeur) ;
- en second lieu **les principes intelligibles évidents par eux-mêmes** (par exemple, « le tout est plus grand que la partie », « tout ce qui arrive a une cause », etc.) ;
- en troisième lieu **des conséquences aussitôt tirées de ces mêmes principes**.

Ces certitudes, qui jaillissent spontanément dans notre esprit dès que nous usons de notre raison, sont **l'œuvre de la nature en nous** : elles relèvent donc de l'appréciation naturelle, du **sens naturel de l'intelligence**. Dérivant de la nature même de l'homme, elles doivent être **communes à tous les hommes** : elles relèvent donc de **l'appréciation commune**, du **sens commun de l'humanité**.

NB : Les grandes vérités sans lesquelles la vie morale de l'homme est impossible – la connaissance de l'existence de Dieu, celle du libre arbitre par exemple, et bien d'autres –, appartiennent à ce domaine du sens commun, à titre de conséquences aussitôt tirées (conclusions prochaines) des faits premiers saisis par l'observation et des principes premiers saisis par l'intelligence. **Les hommes, à moins d'être déformés** par une éducation mauvaise ou un vice quelconque atteignant la raison, **ont la certitude naturelle de ces vérités**. Mais ceux dont l'intelligence n'a pas été cultivée ne savent pas, ou savent mal rendre raison de ces certitudes, c'est-à-dire expliquer **pourquoi** ils les ont.

Ces certitudes du sens commun, conclusions d'un raisonnement implicite, **ne sont pas moins bien fondées que les certitudes de la science**. Mais elles sont **imparfaites**, non quant à leur valeur de vérité, mais quant au mode ou à l'état sous lequel elles sont dans l'esprit (*connaissance confuse et implicite*).

Le sens commun est comme le jugement naturel et primitif, infaillible mais imparfait dans son mode, de la raison humaine.

b. Quelles sont les relations de la philosophie avec le sens commun ?

1) La philosophie ne doit pas se fonder sur l'autorité du sens commun pris purement et simplement comme consentement commun ou comme témoignage universel des hommes. La philosophie repose en effet sur **l'évidence**, non sur l'autorité des hommes.

2) Mais, si l'on considère, dans le sens commun, l'intelligence immédiate des premiers principes évidents par eux-mêmes, alors on peut dire que celui-ci est la **source** dont dérive toute la philosophie. La philosophie en effet a pour principes les **ÉVIDENCES PREMIÈRES** qui donnent **NATURELLEMENT** à notre esprit ses certitudes primordiales.

3) Cependant, le sens commun n'étant que l'état *imparfait, rudimentaire et préscientifique* de la connaissance que la philosophie possède à l'état *parfait et scientifique*, **la philosophie lui est supérieure**. Il reste que **le sens commun a le droit et le devoir de résister à toute doctrine philosophique qui nierait quelque une des vérités dont il a la certitude naturelle**, comme l'inférieur a le droit et le devoir de résister au supérieur qui agirait d'une manière évidemment insensée. **Le sens commun peut donc avoir à JUGER PAR ACCIDENT la philosophie.**

⇒ On voit par tout ce qui vient d'être dit le rôle important que doivent jouer les certitudes du sens commun dans l'initiation à la philosophie. Ceux qui commencent les études philosophiques et qui vont entrer en contact avec des problèmes nouveaux et des systèmes parfois déroutants, doivent s'appuyer sur les certitudes du sens commun qu'ils trouvent en eux déjà présentes et qui les aideront à passer à une connaissance plus parfaite, aux certitudes de la science elle-même.

CONCLUSION. – La philosophie n'est pas fondée sur l'autorité du sens commun pris comme consentement général ou comme instinct commun de l'humanité, mais elle dérive du sens commun si l'on voit en lui l'intelligence des premiers principes immédiatement évidents.

Elle est supérieure au sens commun comme l'état parfait ou « scientifique » d'une connaissance vraie est supérieur à l'état imparfait ou « vulgaire » de cette même connaissance. Toutefois la philosophie peut être par accident jugée par le sens commun.

D. La méthode de la philosophie

1) La philosophie ne se construit pas *a priori* à partir d'un fait choisi par le philosophe (par ex., le « *cogito* » de Descartes) ou d'un principe quelconque posé arbitrairement par lui (la *Substance* de Spinoza, le *Moi pur* de Fichte, l'*Absolu* de Schelling, l'*Idée* de Hegel...), et dont il déroule les conséquences.

La philosophie :

– a pour *principes formels* les premiers principes saisis dans la notion d'être, et dont la lumière intelligible fait toute sa force (contre les positivistes) ;

– a pour *matière l'expérience et les faits* (contre les idéalistes), les faits les plus simples et les plus évidents, sur lesquels elle se fonde pour s'élever aux **causes** ou aux **raisons** qui en donnent le pourquoi suprême.

C'est donc de la réalité tout entière, avec la multiplicité variée de ses données, ce n'est pas d'une idée de son esprit que le philosophe doit être l'écolier.

2) D'autre part, il faut que le philosophe (*a fortiori* l'apprenti philosophe) sache que, **si la philosophie permet à l'intelligence humaine de saisir avec une absolue certitude les plus hautes et les plus profondes réalités de l'ordre naturel, elle ne peut pas néanmoins prétendre à épouser ces mêmes réalités**, à les faire connaître autant qu'elles sont connaissables.

A ce point de vue, la science ne supprime pas le « mystère » qui est dans les choses, c.-à-d. ce qu'elles contiennent encore d'ignoré et d'inexploré. *Le sage sait toutes choses en ce sens qu'il les connaît dans leurs causes suprêmes, mais il ne sait pas le tout de toutes choses.* D'ailleurs, **ignorance n'est pas erreur** : il suffit à la philosophie de savoir avec certitude ce qu'il lui convient de savoir, ce qu'il nous importe essentiellement de savoir ; bien plus, il est préférable de ne pas savoir les choses qui détournent l'esprit du savoir le plus élevé, selon le mot de Tacite : *Nescire quaedam, magna pars Sapientiae*.

⇒ Cf. la note de Louis JUGNET sur « La possession de la vérité ».

II. DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

A. Les grandes parties de la philosophie

1. La logique : prélude à la philosophie

Si un homme doit exécuter un travail, il commence d'abord par essayer l'instrument qu'on met entre ses mains, lire le mode d'emploi, afin de se rendre compte de l'usage qu'il peut et qu'il doit en faire.

Quel est le travail du philosophe ? C'est d'acquérir le savoir. Quel est son instrument ? C'est **la raison**. Il faudra donc que le philosophe, avant de se mettre au travail, commence par examiner sa raison pour déterminer la manière dont il doit en user.

L'étude **DE LA RAISON** au point de vue de son usage dans la connaissance, c.-à-d. **COMME MOYEN DE PARVENIR AU VRAI, est ce qu'on appelle LA LOGIQUE.**

La logique est donc, à proprement parler, moins une partie de la philosophie qu'une science ou un art dont on se sert en philosophie (et dans toutes les sciences) et qui **introduit** à la philosophie. C'est une **propédeutique** à la science. Les autres sciences dépendent d'elle en ce sens qu'elle enseigne **le moyen de procéder dans le savoir** ; car il faut posséder **les moyens ou les instruments** du savoir avant d'acquérir le savoir lui-même.

2. Philosophie spéculative et philosophie pratique

Après cela, ayant bien en main son instrument, le philosophe peut s'appliquer à son travail : **acquérir la science des choses par leurs principes suprêmes**.

Mais n'y a-t-il pas, quant à la fin poursuivie, *deux ordres différents de connaissance* ? Nous pouvons, par ex., nous servir de nos yeux dans la seule intention de voir et de jouir de la contemplation des choses ; nous pouvons nous en servir aussi pour un motif d'utilité. De même :

– nous pouvons user scientifiquement de notre raison **à seule fin de connaître** (= ordre des sciences dites *spéculatives*).

– ou nous pouvons user scientifiquement de notre raison **en vue du bien à acquérir ou à faire** (= ordre des sciences dites *pratiques*).

⇒ La science *spéculative* qui veut connaître les choses **par les principes suprêmes ou les causes premières** sera donc **LA PHILOSOPHIE SPÉCULATIVE** ;

⇒ La science *pratique* qui veut régler l'action de l'homme en vue du **bien suprême de l'homme** sera donc **LA PHILOSOPHIE PRATIQUE**, appelée aussi Morale ou Éthique.

a. **La philosophie spéculative (philosophie proprement dite)**

La philosophie spéculative (qui cherche à connaître pour connaître) **l'emporte en dignité** sur la philosophie morale (qui consiste à connaître pour agir, pour l'utilité ou le bien de l'homme) et, par suite, elle seule mérite l'appellation de **philosophie au sens tout à fait strict** du mot.

Elle a pour objet formel **l'ÊTRE des choses**. Mais elle considère l'être des choses *de différentes manières et à des points de vue plus ou moins élevés (= degrés d'abstraction)*. Elle considère :

- soit l'être des choses *avec leurs propriétés sensibles (ens sensibile vel mobile)*,
- soit l'être des choses *avec les seules propriétés de la quantité (ens quantum)*,
- soit l'être des choses *avec les seules propriétés de l'être (être en tant qu'être, ens in quantum ens)*.

De là, les trois grandes divisions de la philosophie spéculative elle-même :

1. La philosophie des êtres matériels s'intéresse aux choses les plus communes, les plus proches de la vie sensible (= 1^{er} degré d'abstraction), c'est-à-dire **aux êtres matériels ou corporels**. Elle se divise en deux parties :

- **la philosophie des êtres matériels en général** (appelée encore « **cosmologie** » ou « **physique** »). Les principaux problèmes étudiés dans cette partie de la philosophie sont : *le changement et les principes constitutifs de la réalité matérielle (les quatre causes)*.
- **La philosophie des êtres vivants** (végétaux, animaux et hommes), qui sont une catégorie particulière des êtres matériels. Parmi les vivants corporels, c'est surtout **l'homme** qui retiendra l'attention du philosophe. Et comme ce qui caractérise essentiellement l'homme, c'est sa raison, la philosophie du vivant s'attachera surtout à l'étude de **l'âme humaine (intelligence, volonté, liberté...)**, d'où son nom de **psychologie** (*psychè = l'âme*).

N.B. : L'âme humaine étant quelque chose de purement immatériel, on voit que la psychologie, tout en appartenant encore à la philosophie naturelle qui a pour objet *l'être sensible*, est comme une *transition* qui nous amène à la métaphysique, laquelle a pour objet *le pur immatériel*.

2. La philosophie du nombre (ou des mathématiques) considère **les corps selon leur quantité** (non pas les corps *naturels* tels qu'ils tombent sous nos sens, mais les corps *considérés abstrairement, selon leur seule quantité* = 2^e degré d'abstraction). Par extension, on y rattache **la philosophie des sciences** en général, appelée aussi « **épistémologie** ».

Bien qu'elle relève du 2^e degré d'abstraction, cette partie de la philosophie spéculative est généralement étudiée en premier, parce qu'elle s'applique surtout au *raisonnement scientifique* : elle vient donc naturellement après la logique, qui est l'art de bien raisonnner.

3. La philosophie s'élève alors à l'étude des êtres en général, qu'ils soient matériels ou non, en considérant en eux le seul fait qu'ils sont **des êtres** (= 3^e degré d'abstraction). C'est **la métaphysique ou philosophie de l'être en tant qu'être**.

- Avant d'aborder cette étude, la plus élevée de toutes, le philosophe doit s'assurer de la capacité de l'esprit humain à connaître la vérité (contre le scepticisme et l'idéalisme) ; c'est ce qu'on appelle **la Critique (ou philosophie de la vérité)**.
- Puis, dans ce qu'on appelle **l'Ontologie**, sont examinées les notions *d'essence et d'existence, de substance et d'accident, de puissance et d'acte*, qui permettent de rendre compte de *toutes les richesses de l'être*.
- Enfin, au sommet de la métaphysique, vient l'étude de l'Être immatériel qui est la cause de tous les autres êtres : **l'Être parfait, Dieu**, dont on prouve *l'existence*. Cette partie de la métaphysique se nomme **Théodicée**.

b. **La philosophie pratique**

C'est **la philosophie de l'agir** ou **morale naturelle**, appelée aussi **éthique**, c'est-à-dire la **science des actions bonnes**, dont l'objet formel est **LES ACTES HUMAINS**.

La morale cherche à déterminer quelle est *la fin de la vie humaine et quels sont les moyens pour y parvenir, les règles du bien agir, etc.*

Et, comme l'homme est un animal social, vivant en **société**, l'éthique se prolonge dans **la politique** qui réfléchit aux notions de société (et particulièrement de société politique) et d'autorité.

Enfin, la philosophie pratique s'intéresse non seulement au domaine de l'agir mais aussi au domaine du faire (**philosophie de l'art**), ce qui l'amène à traiter des **beaux-arts** (qui visent à produire une œuvre *belle*) et aussi du **travail** et de la **technique** (qui visent à produire des œuvres *utiles*).

CONCLUSION. – La philosophie se divise en trois grandes parties : 1°) la *Logique*, qui introduit à la philosophie proprement dite, et dont l'objet est *l'être de raison* qui dirige notre esprit vers le vrai ; 2°) la *philosophie spéculative* ou simplement « la philosophie », qui a pour objet *l'être des choses* (être réel) ; 3°) la *philosophie pratique ou morale*, qui a pour objet les *actes humains*.

B. Tableau récapitulatif

1. Prélude à la philosophie : LOGIQUE

2. Philosophie proprement dite : philosophie spéculative

- Philosophie des SCIENCES ou « ÉPISTÉMOLOGIE »
- Philosophie de la NATURE
 - Philosophie des ÉTRES MATÉRIELS ou « COSMOLOGIE »
 - Philosophie des ÉTRES VIVANTS ou « PSYCHOLOGIE »
- Philosophie de l'ÊTRE en général
 - ou « MÉTAPHYSIQUE »
 - Philosophie de la VÉRITÉ ou « CRITIQUE »
 - ONTOLOGIE
 - THÉODICÉE

3. Postlude à la philosophie : philosophie pratique

- Philosophie des ACTIONS BONNES ou « ÉTHIQUE » et « POLITIQUE »
- Philosophie du FAIRE (ART et TECHNIQUE)

C. Plan du cours

1. Processus suivi

Nous ne suivrons pas exactement le plan énoncé ci-dessus, bien qu'il soit le plus logique et le plus conforme au processus de la pensée humaine, **pour des raisons d'ordre pédagogique et pratique**.

– **Raisons pédagogiques** : l'expérience montre que les notions de la **philosophie spéculative**, même les plus élémentaires, sont trop abstraites et difficilement assimilables d'emblée pour des esprits qui ne sont pas encore familiarisés avec la réflexion philosophique. En revanche, les questions abordées en **philosophie morale** sont plus simples et déjà familières à beaucoup d'élèves du fait de leur formation chrétienne. Commencer par la morale permet donc de rôder les intelligences, d'acquérir les méthodes de travail et d'assurer ensuite une meilleure compréhension des problèmes spéculatifs de la philosophie proprement dite. C'est sans doute discutable et regrettable parce que l'agir suit l'être (*agere sequitur esse*) et parce que la morale repose sur les fondements posés par la psychologie et la métaphysique, mais, comme le dit l'axiome, *quidquid recipitur modo recipientis recipitur* – tout ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit – : il ne sert à rien de vouloir transmettre des connaissances à des esprits qui ne sont pas encore aptes à les recevoir ; elles risquent d'être mal comprises.

– **Raisons pratiques** : résumer tout le cursus de la philosophie pérenne en **une seule petite année** est une gageure. Il faut donc faire des choix et aller à l'essentiel. Certains points ne peuvent donc être abordés qu'en passant et superficiellement (par exemple, la philosophie des sciences).

2. Concrètement, l'ordre du cours sera le suivant :

1. Philosophie morale ou éthique :

Qu'est-ce que l'éthique – La fin dernière de l'homme ; le bonheur – Les actes humains et leur moralité – La loi – Le devoir – La conscience – La vertu – La liberté.

2. Philosophie des êtres matériels :

Les principes constitutifs et les causes de l'être matériel (matière-forme ; le changement ; la cause efficiente ; la cause finale) – Les propriétés de la matière (quantité ; temps...).

3. Philosophie des êtres vivants (psychologie) :

La vie et le vivant – La connaissance sensible (sensation ; perception) – La connaissance intellectuelle (la simple appréhension, le jugement, le raisonnement) – Excursus sur la philosophie de la vérité (scepticisme, idéalisme ; la vérité, la certitude, l'erreur) – Les tendances de la vie sensible (les passions) – La volonté.

4. Philosophie de l'être en général (métaphysique) :

Premier regard sur l'être (essence et existence ; puissance et acte ; substance et accidents) – L'être premier : Dieu (preuves de l'existence de Dieu ; ce qu'on sait de Dieu par la raison ; le problème du mal, argument des athées).

5. Philosophie pratique :

Philosophie du Faire : L'art et les beaux-arts – Le travail et la technique.

Retour sur la morale : la Politique. La société – L'autorité politique ; l'État – La justice – Le droit...

III. L'APPRENTISSAGE DE LA PHILOSOPHIE

A. Quelques textes

Voici quelques textes pour montrer :

- *la nécessité de la réflexion philosophique* (texte de Descartes) ;
- *les écueils qui dénaturent et corrompent l'étude de la philosophie* (texte de Louis Jugnet) ;
- *la nécessité du travail pour acquérir la sagesse philosophique* (textes de Kant et Hegel).

Descartes, Kant et Hegel, cités ici, ne sont pas de « bons » auteurs. Leurs idées philosophiques, sur de nombreux points, s'écartent de la philosophie « pérenne » d'Aristote et de saint Thomas. Descartes est le père de la philosophie moderne, Kant en est le pédagogue et Hegel l'extrême aboutissement. Nous verrons, au cours de l'année, que leurs doctrines sont fausses dès le principe et pernicieuses. Mais les textes présentés ici disent des vérités fort importantes sur la nécessité de la philosophie et du travail philosophique. C'est l'occasion de rappeler le 12^e conseil de saint Thomas : « *Ne regarde pas à celui qui parle, mais tout ce que tu entends de bon, confie-le à ta mémoire.* »

1. Nécessité de la philosophie

⇒ Extrait de la préface des *Principes de la philosophie* de DESCARTES.

Dans cet extrait, Descartes expose les idées suivantes : la philosophie est *nécessaire*, parce qu'il est nécessaire à l'homme d'agir selon sa nature. Or, il est dans la nature de l'homme de chercher *le pourquoi des choses*, un pourquoi aussi profond que son intelligence le lui permet. Et c'est précisément le propos de la philosophie.

La philosophie est donc *un bien pour l'homme* : elle est un signe de civilisation ; elle donne de grandes satisfactions parce qu'elle permet à l'homme de découvrir le vrai et de bien conduire sa vie ; philosopher est le propre de l'homme.

2. Réflexions sur l'apprentissage de la philosophie

⇒ Louis JUGNET, *Problèmes et grands courants de la philosophie*, p. 17 à 20.

L. Jugnet, dans cet extrait, traite les points suivants :

Les écueils de l'apprenti philosophe sont le *scepticisme* et le *simplisme*.

Quiconque ne veut pas vivre comme une brute est nécessairement amené à philosopher, c.-à-d. à *réfléchir aux problèmes fondamentaux auxquels l'homme ne peut rester indifférent*.

Il ne faut pas confondre philosophie et histoire de la philosophie. Toutes deux s'épaulent mutuellement, mais on ne saurait ramener l'étude de la philosophie à un défilé de systèmes ou à un brassage des pensées des divers philosophes, sans porter de jugement sur leurs idées et leurs doctrines. Les philosophes passés peuvent nous aider à philosopher, mais philosopher ne se ramène pas à connaître ou rapporter ce qu'ils ont pensé. L'apprentissage de la philosophie ne se fait pas d'abord par la fréquentation des œuvres et des auteurs, mais par *la saisie des notions fondamentales et des grandes questions qui se posent à l'homme* (la vérité, la liberté, le bonheur, le bien et le mal...).

3. Nécessité du travail pour acquérir la sagesse

L'idée selon laquelle la philosophie véritable est tout sauf scolaire, qu'elle ne nécessite pas de travail véritable, qu'elle se satisfait d'intuitions plus ou moins ingénieuses, qu'elle est une sorte de jeu intellectuel ou un bavardage stérile pour personnes désœuvrées, est une idée parfaitement sotte. *La vraie philosophie est quelque chose de sérieux*. La sagesse est le fruit d'une ascension patiente et studieuse, mais celui qui s'y applique en sort largement récompensé.

⇒ Texte d'Emmanuel KANT, 1796.

⇒ Texte de Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, 1806.

B. Le choix d'une école

Tout élève se forme auprès d'un maître.

Quel maître choisir, à quelle école se rattacher pour recevoir une bonne formation philosophique et apprendre à penser droit ?

La diversité extrême des systèmes philosophiques est la constatation la plus troublante que chacun fait en entrant dans l'univers de la pensée philosophique. Les contradictions des philosophes ne fournissent-elles pas d'ailleurs au scepticisme son argument le plus impressionnant ?

– Sans doute il n'existe pas de philosophie *définitive*, capable d'épuiser sa matière et de tout expliquer parfaitement, parce que l'esprit humain est *limité* (c'est pourquoi Hegel s'illusionnait en croyant avoir atteint le savoir absolu).

– De même, il n'existe pas de système philosophique *absolument vrai* (ni absolument faux d'ailleurs), mais chaque école ou système comporte plus ou moins d'affirmations vraies et d'affirmations fausses.

Ce qui importe, c'est que la proportion de vrai, non pas quantitativement, mais « qualitativement » si l'on peut dire, l'emporte sur le faux, c'est-à-dire que *les principes et les thèses maîtresses soient vrais*, même s'il se rencontre quelque erreur de détail dans les applications secondaires ou, *a fortiori*, dans les illustrations (ce qui n'affecte en rien les principes).

Pour sortir de la difficulté, on a proposé trois (*fausses*) solutions :

1) S'en tenir aux principes admis par tous les philosophes (= Leibniz).

L'ennui, c'est que : – soit ces principes se ramènent aux principes premiers reconnus par tout homme de bon sens, mais cela ne suffit pas à constituer une philosophie ; – soit il s'agit de véritables propositions philosophiques, mais le fait qu'elles jouissent d'un certain consensus ne les rend pas vraies pour autant (le nombre n'est pas un critère de vérité).

2) Réunir tout ce qu'on trouve de vrai chez tous les philosophes (= éclectisme de V. Cousin).

C'est une illusion, car il est aléatoire de désarticuler un système pour en retenir quelques éléments isolés : un système forme en général un tout organique dont les parties se tiennent et s'ordonnent entre elles.

3) Adopter la philosophie la plus récente qui ne peut manquer d'être la meilleure (= Hegel).

Cette solution repose sur le postulat faux de l'évolution dialectique de la pensée qui veut que la synthèse la plus récente contienne le meilleur du passé désormais périmé.

Il ne reste donc qu'une solution (à moins de se croire un génie et d'avoir la prétention de former son propre système !) : à l'aide de plusieurs critères convergents, **choisir parmi les écoles existantes**.

Quels seront ces critères ? La recommandation des hommes prudents, évidemment, mais plus encore : *la vérité des doctrines* (leur correspondance avec le réel) ; *leur ampleur et leur profondeur* ; *leur accord avec la foi, l'expérience et la raison* (car il ne peut y avoir une double vérité)...

Or, à l'évidence, seule **la philosophie d'Aristote et de saint Thomas** apporte sur tous ces points une réponse vraiment satisfaisante et c'est pourquoi **l'Église l'a adoptée** (voir l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII et Louis JUGNET : *Pour connaître la pensée de saint Thomas d'Aquin*, p. 233 à 238).

Au reste, cette philosophie ne constitue pas un « système » avec tout ce que ce mot implique d'artificiel et de fabriqué. Elle est **la philosophie naturelle de l'esprit humain**, ce que, en fait de sagesse naturelle, la pensée humaine a produit de plus achevé, de plus conforme au réel, **de plus vrai**.

Évidemment, se mettre à l'école de grands génies comme Aristote et saint Thomas **ne dispense pas d'exercer sa propre intelligence** et ne signifie pas qu'il faille cesser de penser par soi-même. Au contraire. Le contact avec ces esprits supérieurs ne peut que stimuler et nourrir la réflexion personnelle, tout en l'empêchant de s'égarer. Ces maîtres nous guident vers des sommets que nous serions incapables d'atteindre ou même de concevoir tout seuls.

⇒ Voir le texte de J. MARITAIN : *Docteur angélique*, p. 131 et p. 145.

Conclusion :

⇒ ÉPICURE (341-270 av. J.-C.) : sages conseils d'un philosophe pourtant matérialiste et hédoniste !

Quand on est jeune il ne faut pas hésiter à s'adonner à la philosophie, et quand on est vieux il ne faut pas se lasser d'en poursuivre l'étude. Car personne ne peut soutenir qu'il est trop jeune ou trop vieux pour acquérir la santé de l'âme. celui qui prétendrait que l'heure de philosopher n'est pas encore venue ou qu'elle est déjà passée, ressemblerait à celui qui dirait que l'heure n'est pas encore arrivée d'être heureux ou qu'elle est déjà passée. Il faut donc que le jeune homme aussi bien que le vieillard cultivent la philosophie : celui-ci pour qu'il se sente rajeunir au souvenir des biens que la fortune lui a accordés dans le passé, celui-là pour être, malgré sa jeunesse, aussi intrépide en face de l'avenir qu'un homme avancé en âge. [...]

Ce ne sont pas les beuveries et les orgies continues, les jouissances des jeunes garçons et des femmes, les poissons et les autres mets qu'offre une table luxueuse, qui engendrent une vie heureuse, mais la raison vigilante, qui cherche minutieusement les motifs de ce qu'il faut choisir et de ce qu'il faut éviter et qui rejette les vaines opinions, grâce auxquelles le plus grand trouble s'empare des âmes. De tout cela la sagesse est le principe et le plus grand des biens. C'est pourquoi elle est plus précieuse encore que la philosophie, car elle est la source de toutes les autres vertus, puisqu'elle nous enseigne qu'on ne peut pas être heureux sans être sage, honnête et juste – ni être sage, honnête et juste sans être heureux. Médite, par conséquent, toutes ces choses et celles qui sont de même nature. Médite-les jour et nuit, à part toi et avec ton semblable. Jamais alors, ni en état de veille ni en songe, tu ne seras sérieusement troublé, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car celui qui vit au milieu de biens impérissables ne ressemble en rien à un être mortel.

(Lettre à Ménécée, trad. M. Solovine, éd. Hermann, p. 73, 79, 81.)

L'ÉTHIQUE OU MORALE NATURELLE

**

Chapitre I L'ÉTHIQUE OU MORALE LA FIN DE LA VIE HUMAINE

Introduction :

L'éthique ou morale est *la science des actions humaines*, en tant qu'elles mènent l'homme à ce pour quoi il existe, c.-à-d. à *sa fin*.

Par conséquent, l'éthique est une **science**, dans ce qu'elle a de certain ; mais elle ne se contente pas de décrire, d'analyser, d'expliquer l'activité humaine ; elle est aussi un **art**, un savoir *formellement pratique* (et non pas spéculatif), en ce qu'elle vise avant tout *l'agir* (sa fin est pratique) : elle règle les actions humaines.

Plan du chapitre :

- Qu'est-ce que l'éthique ?
- Le sens de l'existence humaine (= la fin dernière de l'homme ou la bénédiction)

I. QU'EST-CE QUE LA MORALE OU ÉTHIQUE ?

A. Nature humaine et moralité (y a t-il une morale naturelle ?)

1. L'idée de morale implique le recours aux notions de bien et de mal, de devoir, de responsabilité, etc., c'est-à-dire tout un ensemble de *notions* (bien, mal, devoir...), de *jugements* (il faut faire le bien et éviter le mal ; il y a des choses à faire et des choses à ne pas faire...) qui constituent **le fait moral**, lequel détermine l'idéal vers lequel l'homme doit tendre.

Le fait moral est *universel* et caractérise l'espèce humaine dans son ensemble. Partout et toujours, les hommes ont admis l'existence de « valeurs morales », de « lois morales », distinctes des lois de l'univers physique, même si la morale est souvent mal vue, comprise comme une entrave à l'épanouissement du moi et des tendances naturelles (Schopenhauer définit le devoir : « ce qui est contraire à la nature » !). **La morale est-elle contraire à la nature ?**

2. Non, bien sûr. Mais le problème moral tient à notre *nature mixte*, à la fois animale et spirituelle. Pour l'animal, la question ne se pose pas et n'a pas à se poser, son activité étant coextensive à ses appétits *sensibles* : il mange quand il a faim, il tue quand il y est poussé, etc. – ses tendances organiques suffisent à lui indiquer la voie à suivre. Pour lui, pas de morale. Mais **pour l'homme**, il s'agit de trouver un équilibre, de réaliser *un ordre entre les tendances sensibles naturelles et la raison*. Et puisque **la raison est également naturelle** – elle est même l'apanage de la nature humaine –, **la morale est donc naturelle, fondée sur la nature humaine**. Elle est le fruit d'une réflexion raisonnable, philosophique, sur ce que doit être l'agir humain. *La morale est éminemment raisonnable*. Seulement, **la nature est radicalement blessée : la morale est donc amenée à s'opposer aux inclinations déréglées de la nature blessée pour suivre la « raison droite »**.

3. On voit donc tout **le danger** :

- **des philosophies qui refusent la réalité d'une nature commune** à tous les hommes (Sartre, par exemple), ou **réduisent le fait moral à l'empirisme** (Durkheim, Stuart Mill, A. Comte...) ;
- **et de celles qui ramènent la morale à un rationalisme déductif a priori** coupé de toute observation (Kant) : la morale dépend de l'arbitraire de la volonté humaine autonome.

Ces conceptions mènent à l'anéantissement de la morale :

- S'il n'y a pas de *nature humaine*, il n'y a pas de finalité à l'existence humaine, il n'y a donc pas de morale.
- De même, si *l'agir humain se réduit à des phénomènes biologiques ou sociologiques*, la morale n'est plus que la constatation des relations entre ces phénomènes contingents, elle ne s'élève plus à l'universel, elle cesse d'être une science objective et universelle.
- Enfin, si *la morale est autonome, séparée de la métaphysique et de la philosophie de la nature*, reposant sur des impératifs catégoriques, elle devient totalement arbitraire.

La Morale existe et elle est naturelle
(fondée sur la nature raisonnable de l'homme)

L'agir humain est réglé par la seule expérience
(empiristes, pragmatistes, sociologues)
Il n'y a plus de morale
ou la morale est purement expérimentale
elle n'est pas une science objective et universelle

la morale est une science
exclusivement déductive a priori
(postulats de la raison pratique,
impératif catégorique kantien)
elle n'est plus fondée sur la nature et l'être
mais sur des règles fixées arbitrairement par la volonté

B. Nature de l'« éthique » ou « morale naturelle »

Les manières d'agir sont appelées couramment « mœurs » (en latin : *mos, moris* ; en grec : *ethos*), d'où le nom de **morale** ou d'**éthique**. La morale est donc la **règle des bonnes mœurs, du bien agir**.

NB : Pour ne pas confondre la morale surnaturelle (théologie morale) et la morale naturelle (philosophie morale), nous réservons à cette dernière le nom d'« éthique ».

L'éthique (ou morale naturelle) est la science des règles de conduite de l'acte humain, connues grâce à la seule raison humaine, dont l'observation permet à l'homme d'atteindre sa fin.

– **Science** [= *genre*] : le bon gros sens ne suffit donc pas à résoudre les problèmes moraux qui sont complexes : il faut une étude méthodique et rationnelle. Mais c'est une science dont l'aboutissement est *pratique* : science des règles de conduite de l'agir humain.

– **des actes humains** [= *objet matériel*] : les *actes humains* sont les actes que l'homme accomplit de façon proprement humaine, volontairement, par opposition aux *actes de l'homme*, c.-à-d. les actes produits par l'homme, mais sans consentement libre.

– **dans leur ordre à la fin**, i.e. : en tant qu'ordonnés à leur fin [= *objet formel quod*].

(NB : L'*objet formel quo* de la philosophie morale, le moyen par lequel elle atteint son objet = la *fin* elle-même, en tant qu'elle unifie et spécifie toutes ses considérations).

NB important : On distingue (arbitrairement) aujourd'hui **la morale**, qui serait purement individuelle et subjective, non scientifique, fruit de l'éducation reçue et des convictions religieuses personnelles, et **l'éthique**, qui serait l'élaboration « rationnelle » de normes communes, valables pour toute la société, parce qu'établies par des comités d'experts (les « comités d'éthique »), et tirant sa « légitimité » du consentement général des démocraties modernes et de la conformité aux « droits » de l'homme.

C. Division de l'éthique

La philosophie morale, comme science pratique, est spécifiée par *la fin des actes humains*. Sa division se prend donc des diverses *fins des actes humains*.

Or l'homme est un animal social et politique, appartenant *naturellement* à deux sociétés subordonnées entre elles : *la société familiale* et *la société civile*. Autrement dit, **l'homme individuel**, comme **la famille**, constituent les *parties d'un tout*, **la société civile**, ayant une *unité relative* (unité d'ordre) et non pas une *unité absolue* (unité substantielle) avec ce tout politique dont elles dépendent.

En tant que parties *relatives* de ce tout, l'individu et la famille ont donc **une opération et une finalité propres** (e.g. : le soldat, membre de l'armée, a une opération propre qui concourt à la victoire du tout auquel il est uni selon *une unité d'ordre* ; tandis que la main, membre du corps, n'a pas d'opération propre distincte de celle du corps auquel elle est *unie absolument*).

On pourra donc distinguer **trois fins** auxquels les actes humains sont ordonnés et, par suite, **trois parties** dans la morale :

- **La fin (ou les fins) que chaque homme peut obtenir par lui-même**, à laquelle correspond **la morale individuelle ou monastique** (du grec *monos*, seul) ;
- **La fin que l'homme poursuit dans la société familiale**, à laquelle correspond **la morale familiale ou domestique** (appelée encore *Économique*) ;
- **La fin de la société politique**, à laquelle correspond **la morale politique** (improprement appelée morale sociale).

Saint Thomas : « *La philosophie morale (= éthique) est divisée en trois parties. La première considère les opérations de l'homme seul ordonnées à une fin, elle se nomme monastique. La deuxième considère les opérations de la (famille), on l'appelle économique. La troisième considère les opérations de la société politique, et elle est dénommée politique* ».

II. La FIN DERNIÈRE ou BÉATITUDE de la vie humaine

A. La question de la fin ou du sens de la vie humaine

Nous touchons ici à un problème qui ne peut laisser l'homme indifférent. C'est la **question suprême** que tout homme est amené à se poser et à laquelle il devra répondre, non seulement théoriquement, mais pratiquement, parce qu'elle engage toute sa vie.

Au début du *Mythe de Sisyphe*, Camus pose la question suivante, ou plutôt formule cette affirmation :

« *Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. Le reste, si le monde a trois dimensions, si l'esprit a neuf ou douze catégories, vient ensuite. Ce sont des jeux ; il faut d'abord répondre.* »

On peut contester la manière insolite de Camus d'aborder le problème. Il n'empêche que la **question du sens de la vie** non seulement est légitime, mais qu'elle est, d'une certaine manière, la **question fondamentale**. Car la réponse que l'homme lui donnera est, en dernière analyse, une réponse au **problème de l'être** : saisir la vie comme valant la peine d'être vécue, c'est juger que l'existence est bonne, **qu'elle a un sens**. Adopter l'attitude inverse, c'est s'orienter vers le nihilisme.

Ce problème du **but** de la vie humaine se manifeste de *façons multiples et parfois contradictoires* : inquiétude devant la fragilité du bonheur et de la vie ; insatisfaction de l'âme malgré l'abondance des biens temporels ; appétit effréné de plaisir qui n'est souvent qu'un leurre ; aspiration à unifier sa vie ou à se dépasser ; soif de perfection ou de sainteté, etc. Tout cela ne peut provenir d'une simple poussée de l'*instinct naturel* : c'est une indication de la grandeur de l'homme et de la grandeur de sa destinée.

« *Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et que mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et sommes incapables ni de certitude, ni de bonheur* » (Pascal, Pensées, Br. no 437).

Il s'agit donc de savoir où l'on va, vers quelle fin on doit s'orienter.

« *Nulle tâche plus urgente pour celui qui étudie la morale*, écrit Gilson, *que d'exercer une critique sévère des fins que se proposent les actions humaines et de pratiquer entre elles un judicieux discernement* » (Saint Thomas d'Aquin, p. 23).

B. Existence de la fin dernière

1. L'homme agit pour une fin

1. La morale ou éthique traite des actes humains.

Or, dans tout **acte humain** (action délibérée ≠ actes de l'homme), l'**homme agit pour une fin**, il se propose une fin et s'y oriente librement.

2. **Cette fin est un bien** : c'est par sa volonté que l'homme s'oriente vers une fin, or l'objet de la volonté, c'est le *bien* (l'homme ne peut vouloir autre chose qu'un bien) ; donc en agissant pour une fin, l'homme veut, cherche **un bien** ; il veut combler *une indigence*.

Autrement dit, **fin et bien s'identifient**.

– On dit **fin** : parce que la fin est au **principe** de l'action recherchée et également au **terme** de cette action (cf. l'axiome : *finis prima est in intentione, ultima in executione*).

– On dit **bien** : parce que cette fin recherchée est quelque chose qui **convient à la nature**, qui contient ce qui lui manque et va combler son indigence.

NB : Non seulement l'homme, mais **tout être** agit pour une fin : *omne agens agit propter finem* (cf. partie du cours sur la philosophie de la matière). Saint Thomas établit l'**universalité de ce principe de finalité** par une sorte de raisonnement par l'absurde (les principes premiers de l'être sont des évidences premières, qui ne se démontrent pas) : « Si un agent n'était pas déterminé à quelque effet, il ne réaliserait pas plus ceci que cela ; pour qu'il produise un effet déterminé, il est donc nécessaire qu'il soit lui-même déterminé à quelque chose de fixe qui a raison de fin » (*Somme théologique*, I-II, q.1, a.2).

Et cette fin pour laquelle chaque être agit est ***un bien qui lui convient, adapté à sa nature.***

2. L'homme a connaissance de sa fin

Contrairement aux êtres qui n'ont pas de raison et qui atteignent leur fin par un mouvement naturel *non libre* (la pierre est mue par l'attraction terrestre ; l'animal est mû par ses instincts, etc.), **l'homme a connaissance de sa fin et se dirige vers elle librement**.

Autrement dit, la fin des actes humains est *connue comme fin* : **l'homme la poursuit conscientement, par l'intelligence qu'il possède du rapport de ses actes à sa fin ou à son bien**. Cela veut dire qu'*il a la notion de fin et la notion de bien*.

Donc, dans tout acte humain, **l'homme agit proprement pour une fin**, c.-à-d. qu'il n'agit humainement, raisonnablement, qu'en se proposant au préalable **un motif d'agir, une intention, un but** pour son action. Il n'est pas seulement mû par sa fin, **il se meut lui-même** vers la fin qu'il connaît et qu'il a choisie.

Au regard de cette fin, l'action posée est **moyen**.

3. L'homme agit pour une fin ultime

Non seulement, dans tout acte humain, l'homme agit toujours pour une fin, mais, au-delà de la **fin prochaine** qu'il poursuit, il agit pour une **fin dernière**, avec une *intention au moins virtuelle de cette fin*.

1. Les fins sont subordonnées les unes aux autres. – Derrière chacune de nos fins particulières, se tient une *autre fin particulière, plus éloignée*, mais qui est la raison d'être de l'attraction qu'on éprouve pour la fin plus prochaine : par exemple, je me promène pour garder la santé ; je garde la santé pour remplir mes devoirs plus sûrement, etc.

2. Nécessité de la fin dernière. – Or, il faut de toute nécessité qu'il y ait **une fin ultime**, un motif d'agir qui soit au terme de toutes les subordinations de fins partielles. Car, *s'il n'y a pas de fin dernière à notre activité, alors aucune fin ne meut notre activité, puisque toutes les fins partielles tirent leur puissance de motiver d'une autre qu'elle*. Il faut donc que nous arrivions à quelque bien suprême, à quelque fin dernière, qui joue le rôle de cause première par rapport à toutes les fins particulières. Et *il est impossible de s'arrêter à mi-chemin ni d'aller à l'infini* (ce qui revient au même) : ou il n'y a pas de fin du tout ni par conséquent de bien, de désir, de mouvement, ou il y a une fin dernière. Or il y a mouvement, activité, fin prochaine. Donc **il existe une fin dernière à notre agir**.

3. La détermination par le bien. – **La volonté**, appétit rationnel, est déterminée d'une manière nécessaire par **le bien**, en ce sens qu'elle **ne peut rien désirer ni poursuivre que sous l'aspect de bien**. En vertu de cette *loi de nature*, **le bien est donc l'objet adéquat de la volonté**.

Si donc le bien offert à la volonté était **bon universellement et sous tous les aspects (= bien suprême)**, la volonté tendrait vers lui **nécessairement**. Par suite, dans tous les biens partiels et imparfaits que la volonté poursuit, **c'est toujours ce bien parfait et absolu qu'elle vise** : c'est de lui que procède tout son mouvement.

Et comme le bien a raison de fin, c'est la même chose de dire que **le bien suprême est l'objet nécessaire de la volonté** et de dire qu'il est **la fin absolument dernière de la volonté** (bien suprême = fin dernière). Et donc, *en tant que bien suprême, la fin dernière ne peut pas être l'objet d'un choix* : elle résulte de la nature qui est donnée et non choisie. Tout ce qui est objet de choix n'est que *fin intermédiaire* (ou moyen) et suppose *une fin ultérieure et dernière, qui n'est pas choisie, mais nécessaire absolument*.

4. Il n'est pas requis que la fin dernière soit toujours l'objet d'une intention explicite. Le plus souvent, elle n'est poursuivie que d'une manière *implicite et confuse*, en tant qu'elle est présente *virtuellement dans les fins intermédiaires* que l'on se propose clairement. Mais **elle est toujours présente au moins virtuellement** dans tout acte libre, puisque les fins intermédiaires ne peuvent avoir d'efficacité qu'en fonction de la fin dernière, d'où provient tout le mouvement de la volonté.

4. La fin dernière est unique

1. La fin dernière ne saurait être multiple :

– Elle joue en effet, par rapport à tous les actes humains, le rôle de cause première et renferme tous les biens particuliers que l'homme peut désirer.

⇒ Fin dernière = bien suprême pleinement saturant = unique

– Comme, d'autre part, la fin résulte de la nature dont elle définit le bien suprême, **il ne peut y avoir qu'une fin dernière là où il n'y a qu'une nature**. La fin dernière peut et doit refléter les complexités de la nature, mais elle est nécessairement unique, car l'*unité de nature implique l'unité de fin*.

2. Dire que la fin dernière est unique, cela implique deux choses :

– que c'est la fin dernière qui assure l'*unité de chaque existence*. En polarisant la multiplicité de mes actes et de mes intentions particulières, elle donne à mon existence son unité.

– et que c'est elle qui assure l'*unité de tout le genre humain*. La fin dernière étant la même et unique pour tous les hommes puisqu'ils ont la même nature, l'*unité de la fin dernière fait l'unité du genre humain*.

C. Le bonheur (ou fin dernière « subjective »)

Considérons maintenant l'ensemble de l'humanité.

Si l'on envisage la fin dernière en général, c'est-à-dire le bien suprême et pleinement saturant, sans autre précision, nous pourrons dire que **tous les hommes se rencontrent dans le désir de la fin dernière**, car tous désirent leur propre accomplissement, leur propre bonheur.

S'agit-il au contraire de préciser l'*objet dans lequel les hommes placent leur fin dernière*, l'unanimité cesse aussitôt et l'expérience nous apprend l'extrême diversité des options humaines.

Il y a donc lieu de distinguer deux sortes de fins dernières, ou, plus exactement, deux aspects de la même fin dernière :

- l'**aspect subjectif**, consistant dans l'*aspiration ou le désir de la fin dernière*, c'est-à-dire **le désir du bonheur** (= ce qu'on appelle la **béatitude subjective**) ;
- l'**aspect objectif**, consistant dans le **bien concret** en la possession duquel l'homme trouvera ce bonheur auquel il aspire (= ce qu'on appelle la **béatitude objective**).

Au terme de ces réflexions, il restera à se demander : comment, par quelle opération l'homme pourra-t-il obtenir ce **bien suprême pleinement saturant qu'il recherche pour être heureux** ? (= ce qu'on appelle la **béatitude formelle**).

Commençons par l'**aspect subjectif : le bonheur**.

1. L'aspiration commune au bonheur

De fait, tous les hommes sont d'accord pour placer dans **le bonheur** la fin dernière et le sens ultime de leur existence.

« Nonobstant ses misères, l'homme veut être heureux, il ne veut qu'être heureux et ne peut pas ne vouloir pas l'être. Tout le monde veut être heureux, même ceux qui vont se pendre. » Ces observations de Pascal mettent en lumière **l'aspiration commune au bonheur**. L'homme veut le bonheur d'une tendance instinctive et fatale : *il ne peut pas plus renoncer au bonheur qu'à l'être même*.

La recherche du bonheur est donc une inclination que l'on trouve chez tous ; mais **les formes qu'elle peut prendre sont si nombreuses et parfois si contraires**, elle inspire des conduites et des théories si différentes, que l'on en vient à se demander si l'on pourra jamais donner une réponse satisfaisante à cette question pourtant primordiale : **qu'est-ce que le bonheur** ? (« Tout homme veut être heureux ; mais pour parvenir à l'être, il faudrait commencer par savoir ce que c'est que le bonheur », dit J.-J. Rousseau).

La plupart des hommes n'y réfléchissent-ils pas ; ils voient mal pourquoi l'on doit se préoccuper d'un tel problème. Ils se fient à la vie et cherchent le bonheur sous l'impulsion de leurs sentiments spontanés. D'où **deux grandes conceptions du bonheur** :

2. Bonheur d'ordre sensible ou bonheur d'ordre moral ?

1. La conception courante : le bonheur d'ordre sensible

Communément, on définit le bonheur, en gros, comme l'état de satisfaction plénier de nos tendances et de nos désirs sensibles. Mais cette conception appelle plusieurs remarques :

1. Cette représentation commune du bonheur repose sur une dualité, voire une contradiction profonde :

- Ce bonheur consiste dans un état **subjectif de satisfaction**, un sentiment d'assouvissement ou d'épanouissement de la conscience personnelle.
- Mais cet état **n'a pas sa cause en lui-même** ; il la trouve en dehors de la conscience, dans une réalité qui est totalement indépendante du désir du bonheur et de l'effort personnel de l'intéressé : c'est une question de chance, de hasard, et non de mérite personnel.

Cette dualité apparaît clairement dans la **signification étymologique** du mot « bonheur ». Bonheur signifie : *bonne chance, chance favorable* (-heur dérive, avec une altération, du latin *agurium* ou *augurium* : présage, et a pris le sens de *chance bonne ou mauvaise*). **Le bonheur est donc une chance heureuse, indépendante de la volonté et du désir de l'homme, qui arrive ou n'arrive pas, au hasard des événements.** Le bonheur est une sorte de gros lot favorisant quelques chanceux dans la grande loterie de la vie.

2. Ainsi compris – et c'est sans doute la conception la plus répandue –, le bonheur semble donc une faveur du destin, qui ne dépend que bien peu de notre effort personnel. **De cette représentation naît souvent une revendication plus ou moins vive du bonheur comme d'une faveur qui devrait être distribuée à tous indistinctement sous peine d'injustice.** Maintes contestations concernant la bonté de Dieu, sa Providence, etc., trouvent leur origine dans cette conception rudimentaire du bonheur.

3. Cette représentation du bonheur en place la **source dans un bien non seulement extérieur mais sensible**. On met le bonheur dans la possession de la richesse, dans la jouissance du confort matériel, dans la rencontre d'une personne à aimer, dans l'usage des plaisirs, toutes choses dont l'obtention est aléatoire, dont la persistance se trouve toujours soumise à quelque menace. *Comme ils nous échappent facilement, de tels biens nous paraissent une faveur de la chance, et nous nous représentons le bonheur comme l'impression agréable qu'ils causent en nous de l'extérieur* (ainsi le feu nous réchauffe, la glace nous donne froid). Nous nous donnons un rôle fort passif dans cet état ; le bonheur naîtrait de la simple présence auprès de nous de tel bien extérieur, qui en serait la cause nécessaire. (D'après Servais Pinkaers O.P., *Le renouveau de la morale*, p. 79-80.)

4. Caractère égocentrique et utilitariste de cette conception du bonheur.

Ce caractère égocentrique est d'autant plus accentué qu'il accorde une extériorité plus grande à la cause du bonheur : si le bonheur est avant tout l'œuvre de la chance, il est indépendant du mérite, de l'effort personnel, notamment de l'effort moral pour combattre l'égoïsme. Il naît de là une dialectique paradoxale : plus on conçoit la cause du bonheur comme extérieure à l'homme, plus on fait de sa recherche un mouvement égocentrique, subordonnant tout aux désirs personnels. D'où une lutte incessante entre le désir de bonheur qui veut rapporter toute chose à sa satisfaction et le monde extérieur, qui échappe continuellement à notre emprise et refuse de s'incliner devant nos exigences en y opposant les siennes.

5. Enfin ce bonheur ne prend conscience de lui-même que par référence au malheur opposé : Dans cette conception, notre bonheur n'est rien si nous n'en avons pas conscience. Or nous ne prenons vraiment conscience d'une chose que si nous percevons en même temps son contraire. Celui qui est en bonne santé n'y songe pas : il n'appréciera la santé à sa valeur que lorsqu'il se sentira menacé de la perdre. D'où, le sentiment du bonheur s'identifiera au sentiment de délivrance du mal menaçant, au soulagement de la peine. On en vient à se former du bonheur une conception purement négative : **Le bonheur est quelque chose qui « arrive », qui « échoit » de l'extérieur, et ne peut subsister dans notre conscience que grâce au sentiment du malheur opposé.**

2. A l'opposé : le bonheur d'ordre moral

1. C'est la conception d'Aristote : le bonheur est fondé sur la vertu.

– La vertu est une disposition stable de l'âme rendant l'homme capable d'agir droitement, avec facilité. *Agir vertueusement produit une certaine joie* ; c'est donc la source d'un bonheur intime.

– Dans cette conception, le bonheur *n'est plus la faveur du destin*. Il ne nous arrive *pas uniquement de l'extérieur*, et il *n'est pas l'effet de l'impression produite* sur nous par un objet quelconque d'ordre sensible. **Il naît de l'intérieur de l'homme, il est le couronnement de son action volontaire et libre, de son action vertueuse.** Ce n'est pas un bonheur que l'on attend passivement, comme un coup de chance ; il est **l'œuvre de notre activité morale**. Il n'échoit pas à n'importe qui ; il est **le privilège de ceux qui agissent droitement selon un idéal moral**.

– Ce bonheur que donne la vertu est supérieur à la possession des biens extérieurs ; **il s'accueillit par l'épreuve de la privation et s'avive dans l'exercice du détachement**. Ainsi, des moments d'effort, de travail, accomplis sans aucune satisfaction sensible ou même dans la souffrance, peuvent être perçus rétrospectivement *comme des moments heureux* parce qu'ils ont été l'occasion d'un dépassement de soi, d'un perfectionnement moral. Inversement, certaines périodes d'euphorie (« on fait la fête » !) peuvent apparaître après coup tout à fait superficielles et illusoires et ne laisser que tristesse et dégoût dans l'âme.

– Au reste, ce bonheur ne se juge pas sur un moment, sur un état provisoire, mais **dans la durée**. Et même, il n'apparaît vraiment qu'**au terme de toute la vie**. Aristote précise ainsi sa pensée au sujet de ce bonheur : on ne le mesure que « *dans une vie accomplie jusqu'à son terme, car une hirondelle ne fait pas le printemps* », dit-il.

N'est-ce pas là **la juste conception du bonheur** ?

2. Objections et réponse :

– **Cette conception paraît contradictoire** : il y a une incompatibilité entre l'agir moral droit et la recherche du bonheur, car la recherche du bonheur est forcément égocentrique et rapporte *tout à soi* (c'est la recherche de *sa propre satisfaction*), alors que le progrès moral exige l'effort pour se *détacher de soi*. – De plus, **cette conception a quelque chose d'« inhumain »** : Le progrès vertueux s'oppose au plaisir ; il faut renoncer au plaisir pour devenir vertueux et accomplir son devoir. C'est l'inverse du bonheur !

Réponse : le problème est mal posé. L'objectant met en rapport *deux notions du bonheur de niveaux différents*. L'objection ne vaut que si l'on entend le bonheur selon la conception courante examinée plus haut (bonheur d'ordre sensible), alors que la forme de bonheur dont nous parlons ici est **d'ordre proprement moral**. En réalité, l'agir moral vertueux produit *un réel bonheur, un sentiment si pur et si puissant que, comparé au bonheur sensible, il apparaît comme le seul véritable*, le seul valable et solide. Mais *il ne révèle sa vraie nature qu'à travers une série de traits qui l'opposent à la conception commune du bonheur*. Le bonheur d'ordre moral ne s'obtient que par le détachement des biens extérieurs, par la victoire sur nos inclinations égoïstes. **Selon les apparences premières, pour parvenir à ce bonheur, il faut renoncer au bonheur** ; mais, en réalité, c'est sa représentation *imaginaire et superficielle* que l'on délaisse pour accéder à une conception plus profonde et plus vraie.

3. D'où, deux différences entre le bonheur d'ordre sensible et le bonheur d'ordre moral :

a) La fin poursuivie n'est pas la même :

- Dans la conception du bonheur d'ordre sensible, c'est le **sentiment du bonheur** (la jouissance) qui est **la fin même de l'action**, usant d'elle et de ses éléments comme de moyens ;
- Dans la conception du bonheur d'ordre moral, c'est **la perfection de l'agir qui est la fin**, ou encore **le bien** recherché, tandis que le sentiment de bonheur, la jouissance, n'en est que **l'effet**, le retentissement dans la conscience.

Autrement dit, – le bonheur sensible obéit à des mobiles *intéressés* :

- le bonheur moral est *désintéressé* : la joie éprouvée est l'effet de l'action morale, et elle est d'autant plus pure et plus vive que l'intention était plus généreuse et plus désintéressée.

b) Le progrès n'est pas le même :

- Dans le **bonheur sensible**, l'attrait du bonheur **précède et suscite l'action**, mais quand l'action est accomplie, ce bonheur *diminue* et cède souvent la place à ses contraires, le regret, l'ennui, la peine.

- Le **bonheur moral**, lui, n'apparaît d'abord que faiblement ; il est caché par l'effort et la peine que réclame l'action vertueuse : *il naît de l'action, se forme en elle et subsiste après elle.*

4. En résumé : le bonheur moral résulte du mérite et est essentiellement intérieur.

- Le bonheur moral est le **fruit du mérite**, inséparable de lui et **intérieur** comme lui, et non pas une récompense venue ou échue de l'extérieur.
- En revanche, le **bonheur extérieur** n'est pas nécessairement promis à la vertu, il n'en est pas le fruit direct.

Cela explique que les *méchants* puissent connaître une certaine prospérité et un certain bonheur extérieur et que les bons puissent être frappés par le malheur. Le paradoxe n'est qu'apparent.

NB : Il y a en français un mot spécial pour désigner le bonheur intérieur : **la félicité**. C'est pourquoi on désigne parfois le bonheur moral du nom de « félicité », par opposition au bonheur commun appelé simplement « bonheur ». Mais ces dénominations ne sont pas retenues par tous.

5. Limites de ce bonheur moral.

Pour autant, cette conception du bonheur moral a ses limites. Aristote dit que **le bonheur réside dans la vertu même, dans la perfection de l'agir et de l'homme**. Mais cette recherche de la perfection vertueuse ne risque-t-elle pas de nous conduire à une autre forme d'égoïsme plus élevé et plus subtil que la recherche du plaisir des sens : *la satisfaction de se savoir vertueux* ?

Le danger existe. Les **stoïciens** y ont succombé. Le philosophe, ici, ne peut que le constater. L'explication vient d'ailleurs, de la théologie. Quelle est cette explication ?

Elle consiste à saisir la *différence* entre la morale chrétienne et la morale aristotélicienne :

Le but et la fin de la morale aristotélicienne est *l'acquisition même de la vertu et la perfection de l'action de l'homme*, tandis que la morale chrétienne ordonne l'agir humain à *une fin qui est une réalité extérieure*, sans doute, mais **supérieure à l'homme** : Dieu. En d'autres termes, l'action humaine n'est pas parfaite et béatifiante parce qu'elle a été bien accomplie, selon toutes les règles vertueuses, mais *parce qu'elle atteint effectivement Dieu*.

En conséquence, alors que la morale aristotélicienne était animée par *l'amour de l'homme pour soi* – un amour de soi supérieur à l'égoïsme grossier et pouvant fleurir dans une authentique amitié avec d'autres hommes –, la morale chrétienne, elle, sera inspirée par cet *amour d'amitié envers Dieu qu'on appelle la charité*, un amour de Dieu pour lui-même où l'homme trouve par surcroît sa perfection propre. *La morale chrétienne présente ainsi une nouvelle conception du bonheur, purifiée de tout reste d'égoïsme*, un bonheur qui est l'effet et l'efflorescence en l'homme d'un amour parfait et généreux pour Dieu.

⇒ Toutes ces considérations sur le bonheur nous laissent entrevoir que **la fin dernière objective** de l'homme ne pourra pas résider dans des biens uniquement **agréables** (plaisirs) ni simplement **utiles**, et nous indiquent également que **l'obtention du bonheur** (la béatitude formelle) suppose une opération des facultés les plus nobles de l'homme, une **opération d'ordre spirituel**.

3. Définition du bonheur

Le bonheur n'est donc rien d'autre que la fin dernière subjective de l'homme.

1. Il consiste à être heureux de la possession d'un bien qui comble le désir de béatitude, d'un bien parfait pleinement rassasiant.

On le définira donc, avec Boèce, comme la possession d'*« un bien dont la possession ne permet de désirer rien d'autre »* ou encore comme :

« un état constitué par la réunion de tous les biens ».

2. Le bonheur suppose que le sujet ait pleine conscience de sa félicité, qu'elle soit sentie et goûtee de lui. Cela veut dire que le bonheur est *propre aux êtres intelligents*.

Saint Thomas le définit donc : **Bonum perfectum intellectualis naturæ** (I, q. 26, a. 1).

3. Puisque la morale vise à l'obtention par le sujet de sa fin, il s'ensuit qu'elle **est tout entière ordonnée au bonheur de l'homme**. D'où le nom de morale **eudémoniste** – morale du bonheur – donné à la morale d'Aristote.

Reste à savoir quel est **le bien objectif** qui fera ce bonheur de l'homme, et quelle est **l'opération propre** par laquelle il atteindra ce bonheur.

D. La fin dernière objective de l'homme

1. Les biens qui sollicitent l'homme

1. Quel est, parmi tous les biens (matériellement pris) qui sollicitent l'homme, celui qui apportera le bonheur parfait vers lequel tendent tous ses désirs ? Quelle est la fin dernière objective de l'homme ?

On divise les **biens**, objets du désir humain, en bien infini et biens finis.

- Le bien **infini**, c'est Dieu.
- Les biens **finis** sont : soit **intérieurs**, soit **extérieurs** à l'homme.
 - Les biens **extérieurs** sont : ou **mériels**, comme les richesses naturelles (nourriture, habits) et artificielles (argent), ou **spirituels** comme l'estime et l'honneur.
 - Les biens **intérieurs** sont : soit *les biens du corps* (santé, plaisirs sensibles), soit *les biens de l'âme* (l'âme elle-même, ses facultés, les habitus ou les actes de ses facultés comme la science, la culture, la vertu...)

2. Les opinions des philosophes au sujet du bonheur (objectif) de l'homme sont innombrables :

- Les sensualistes, positivistes, marxistes, hédonistes, placent le bonheur de l'homme dans *les biens extérieurs sensibles ou dans les plaisirs sensibles* ;
- Les stoïciens le placent dans la vertu (ou plutôt dans « l'impassibilité » – *apathie*), etc.

2. La bénédiction objective de l'homme ne peut consister dans les biens finis

1. La fin objective de l'homme ne peut consister dans les biens extérieurs :

1. Ni dans les biens extérieurs matériels (**richesses**) [cf. I-II, q.2, a.1] :

- parce que les richesses sont recherchées pour autre chose qu'elles-mêmes ; elles ne sont que des moyens (elles sont pour l'homme, mais l'homme n'est pas pour elles) ;
- parce qu'elles sont inférieures à l'homme (le souverain bien de l'homme doit être supérieur à l'homme pour pouvoir l'élever et le rendre plus parfait).

2. Ni dans les biens extérieurs spirituels (**honneurs**, qu'on rend à une personne en raison de sa dignité ou de sa fonction ; **gloire** ou **renommée**, qu'on attribue à une personne en raison de ses actions d'éclat ; **puissance**) [cf. I-II, q.2, a.2-4] :

- parce que les honneurs sont signe ou témoignage de l'excellence, et donc, comme la gloire, ils presupposent la perfection et ne peuvent la constituer ;
- parce que la gloire peut être factice et fausse ;
- parce que le pouvoir a raison de principe et non de fin et qu'on peut en user pour le mal comme pour le bien.

⇒ Donc, la bénédiction objective ne peut être dans les biens extérieurs :

- 1) la bénédiction = bien parfait ≠ biens extérieurs imparfaits et mêlés de mal ;
- 2) la bénédiction = bien nécessitant et saturant ≠ biens extérieurs contingents et non saturants ;
- 3) la bénédiction = bien absolu source d'aucun mal ≠ biens extérieurs souvent source de mal ;
- 4) la bénédiction = bien auquel l'homme est ordonné par sa nature ≠ biens extérieurs qui dépendent de causes extérieures.

2. La fin objective de l'homme ne peut consister dans les biens intérieurs :

1. Ni dans les biens corporels (**santé, beauté, force corporelle**) [cf. I-II, q.2, a.5] :

- parce que le corps est pour l'âme et non inversement.

2. Ni dans le plaisir (*biens du corps et de l'âme*) [cf. I-II, q.2, a.6] :

– parce que toute jouissance est consécutive à la possession (réelle, en espérance ou en imagination) du bien et ne peut être confondu avec lui.

3. Ni dans les biens de l'âme (*intelligence, science, vertu, etc.*) [cf. I-II, q.2, a.7] :

– parce que ces biens spirituels sont limités aux dimensions de l'activité intellectuelle ou volontaire de l'homme et ne sont donc pas pleinement saturants.

⇒ **Donc, la bénédiction « est quelque chose de l'âme** [obtenu par l'activité de l'âme], **mais ce en quoi elle consiste est quelque chose en dehors de l'âme** ». L'homme n'est pas sa propre fin, même dans son activité spirituelle (sa bénédiction ne peut consister à jouir de lui-même, même spirituellement), mais c'est par une activité spirituelle qu'il pourra atteindre sa fin et se réaliser.

3. La fin objective de l'homme ne peut consister dans aucun bien fini (créé) :

1. Aucun bien fini ne peut rassasier la volonté, d'une part, parce que l'expérience nous montre amplement qu'aucun bien de la terre ne rend l'homme complètement heureux, d'autre part, parce que l'intelligence concevant ce qu'est le bien absolu et plein, seul un tel bien peut satisfaire la volonté. [cf. I-II, q.2, a.8].

2. Il en va de même de la somme des biens créés :

« Peut-être pourrait-on dire que si aucun de ces biens finis ne suffit au bonheur de l'homme, il en va différemment pour leur somme ou leur synthèse ? Pas davantage, car d'abord **une somme de biens finis reste elle-même finie**, c'est-à-dire limitée et imparfaite. En outre, **l'homme ne peut poursuivre tous ces biens**. Quelqu'un qui recherche la richesse avec âpreté peut négliger ou sacrifier sa culture, ses plaisirs, sa santé, sans parler de la vertu, par hypothèse. Écoutons plutôt à ce sujet un homme qui fut comblé des biens de la vie. C'est Goethe lui-même qui nous dit : On m'a toujours représenté comme un homme parfaitement heureux ; pourtant, en soixante-dix ans, je n'ai pas eu trois semaines de joie. » (JUGNET, *Pour connaître la pensée de saint Thomas d'Aquin*, p. 183-184).

3. Il ne reste donc que le bien infini ; or le bien infini est Dieu. Le souverain bien de l'homme (sa bénédiction objective), seul capable de rassasier parfaitement son aspiration au bonheur, est donc Dieu.

Cette conclusion s'impose sous peine de rendre inintelligible l'élan inhérent à la volonté.

En effet, **un désir naturel ne saurait être vain** (*desiderium naturale non potest esse inane*), c'est-à-dire porter sur un objet impossible à atteindre ; or **tout homme désire naturellement le bien parfait et pleinement saturant** ; donc **ce bien parfait existe** ; or **ce bien ne peut être que Dieu** ; donc **Dieu existe et il est notre bien**.

Ceci n'a rien qui doive nous surprendre, si l'on remarque avec la sagesse chrétienne et les grands philosophes grecs eux-mêmes que **l'âme humaine a et est une capacité d'infini** (*anima humana quodam omnia*). Notre cœur est donc insatisfait jusqu'à ce qu'il atteigne Dieu, selon la juste expression de saint Augustin (« *Vous nous avez faits pour vous, et notre cœur est sans repos jusqu'à ce qu'il commence à se reposer en vous* », *Confessions*, I, I, 1). Le païen Aristote lui-même a vu l'insuffisance des biens finis pour procurer le bonheur.

⇒ **TEXTE : SAINT THOMAS, Somme (I-II, q. 2). En quels biens consiste la bénédiction ?**

La question qui se pose dès lors est celle-ci : **comment l'homme va-t-il atteindre ce bien infini qui est Dieu et qui constitue sa bénédiction objective ; par quelle opération ?** C'est la question de la bénédiction « formelle ».

E) La béatitude formelle ou l'acquisition de la béatitude

Comment l'homme va-t-il acquérir la béatitude ? Par quel acte ou opération ?

1. Une opération spirituelle de l'intelligence

L'examen précédent nous a amené à rejeter l'**activité spirituelle** comme **objet** de la béatitude, parce que l'homme ne peut être sa propre fin. Mais c'est bien par une activité spirituelle, intellectuelle et volontaire, que l'homme pourra atteindre son bien suprême et faire son bonheur (ce ne peut être par une opération sensible qui ne pourrait atteindre que des biens ou des plaisirs corporels).

Est-ce alors par une opération de l'**intelligence** ou par une opération de la **volonté** ?

Pour Aristote et saint Thomas, c'est formellement par une activité de l'**intelligence** (de connaissance), la plus noble de ses facultés, que l'homme prend possession de sa béatitude. Car la volonté ne peut que : 1) désirer le bien suprême tant qu'il est absent – or le désir du bien n'en est pas l'acquisition, il n'est qu'un mouvement vers lui ; 2) ou jouir de ce bien une fois qu'il est acquis.

La volonté n'est donc pas exclue : l'homme désire contempler Dieu qu'il ne connaît encore qu'imparfaitement et jouit déjà de la part de vérité qu'il possède, et cette joie de la vérité possédée (*gaudium de veritate*) le pousse à la pénétrer toujours plus avant ; mais c'est par la **contemplation** de Dieu tel qu'il est en lui-même qu'il pourra trouver la pleine satisfaction de ses aspirations les plus hautes au bonheur et, par conséquent, en jouir parfaitement.

Toutefois, l'homme peut-il, dès ici-bas et par ses seules forces, atteindre cette pleine vision (connaissance) de Dieu tel qu'il est en lui-même et vers laquelle il tend par tout son être ?

2. La contemplation speculative de Dieu

La béatitude formelle consiste dans la **connaissance** de Dieu. De quelle connaissance s'agit-il ?

– Cette connaissance ne saurait être une simple connaissance vulgaire, qui reste très imparfaite, peu assurée dans sa démarche et obscure dans ses résultats.

– Ce ne peut être non plus la seule connaissance philosophique de l'homme terrestre. Plus parfaite et scientifique que la précédente, elle n'évite pas cependant le risque d'erreur ; elle n'est que l'apanage du petit nombre et, même si elle procure de grandes joies, elle reste radicalement incapable de dire ce qu'est Dieu dans son essence.

Or, naturellement, c'est cela que l'homme désire : il aspire à voir la Vérité suprême, cause et fin de son être, telle qu'elle est en elle-même. Naturaliter appetit visionem, son être est construit pour cela. Cette destinée est donc nécessairement réelle et réalisable. Mais elle ne l'est pas en cette vie ni par les seules forces humaines.

Comme le dit Aristote, une vie strictement contemplative « est trop élevée pour la condition humaine, car ce n'est pas en tant qu'homme qu'on vivra de cette façon, mais en tant que quelque élément divin est présent en nous » (Éth. à Nic., X, 7).

⇒ Laissé à ses seules ressources naturelles, l'homme ici-bas ne peut prétendre connaître (et aimer) Dieu tel qu'il est en lui-même. Pour posséder Dieu tel qu'il est en lui-même et participer durablement à sa vie intime, il faut que l'homme soit restauré et élevé par la grâce surnaturelle¹ et qu'il attende la vie future où Dieu sera, simultanément, l'objet et le moyen par lequel il le connaîtra et l'aimera. Ici-bas, son désir naturel de voir Dieu reste conditionnel et inefficace.

Du moins, Aristote a-t-il vu que la vie contemplative, regardant l'Acte pur, constitue le summum de la vie morale (Voir Éthique à Nicomaque, liv. X, chap. 7).

« Aussi, cet idéal de sage métaphysicien, pour élevé qu'il soit, reste-t-il étriqué par rapport à ce que la Révélation peut nous enseigner, et surtout, il représente quelque chose de

¹ — La fin à laquelle l'homme est naturellement ordonné est réalisable, mais il ne peut y parvenir par ses propres ressources : il lui faut le don de la grâce qui, tout en étant parfaitement gratuite, loin de bouleverser, d'abolir ou de renverser l'ordre naturel des choses, complet en lui-même, le perfectionne au contraire et le couronne. « La grâce ne supprime pas le naturel pour le remplacer par une économie inattendue. Au contraire, le surnaturel ne fait que couronner l'œuvre, amener l'équilibre parfait » (J. LAPORTA, *La destinée de la nature humaine selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, p. 124 – cité par DE CORTE, *De la prudence*, DMM, 1974, p. 10).

précaire, quelques instants de contemplation naturelle, car l'homme ne peut se tenir long-temps sur ces sommets. Aussi reste-t-il insuffisant. »

« On doit pourtant savoir gré à Aristote d'avoir maintenu fermement **le primat de la contemplation sur l'action.** En ceci, le Moyen Age (qui comprendra d'ailleurs la contemplation d'une manière infiniment différente, et supérieure, en l'enracinant dans la charité) sera dans la ligne de l'Antiquité surtout platonicienne et péripatéticienne, contre la primauté accordée à l'action et à l'utile par la plupart des penseurs modernes. » (JUGNET, *Pour connaître la pensée de saint Thomas*, p. 184).

⇒ TEXTE : ARISTOTE, Éthique à Nicomaque, X, 6 et 7 : *Le bonheur est dans la vie contemplative*

3. La fin dernière imparfaite de la vie terrestre

a. Existence du bonheur imparfait de l'homme en cette vie

Ainsi donc, le bonheur **parfait** de l'homme (la contemplation de Dieu dans son essence), summum de sa vie vertueuse :

- n'est **pas accessible** aux forces de la nature humaine (cause efficiente insuffisante),
- et n'est **pas possible** à un homme durant la vie terrestre (maintes nécessités naturelles le tiennent souvent éloigné de la contemplation).

Est-ce à dire qu'aucun bonheur n'est possible ici-bas ?

Les faits montrent qu'il n'en est rien ; en cette vie, on peut parvenir à **une certaine participation de la bénédiction vraie et parfaite** à laquelle l'homme aspire naturellement. Et cette **bénédiction imparfaite** « peut être obtenue de l'homme par ses seules forces naturelles » (I-II, q.5, a.5).

⇒ TEXTE : SAINT THOMAS, Somme th. (I-II, q. 5 : L'obtention de la bénédiction, a.3)

Article 3 : *Un homme peut-il être bienheureux en cette vie ?*

Réponse : Une certaine **participation de la bénédiction** peut être obtenue en cette vie, mais non la bénédiction vraie et parfaite. C'est ce qu'on peut établir par une double considération.

– **Tout d'abord** en se fondant sur la notion générale de bénédiction. Car la bénédiction, étant un bien parfait et qui se suffit à lui-même, exclut tout mal et comble tout désir. Or il n'est pas possible d'échapper tous les maux dans la vie présente : cette vie est soumise à beaucoup de maux inévitables, comme l'ignorance du côté de l'intellect, les affections désordonnées du côté de l'appétit et, en ce qui touche le corps, un grand nombre d'afflictions, comme S. Augustin le relève avec tant de soin dans la Cité de Dieu. Pareillement, le désir du bien ne peut être rassasié en cette vie ; car il est naturel à l'homme de désirer la permanence du bien qu'il possède. Or les biens de cette vie sont transitoires comme la vie elle-même, que nous désirons elle aussi, et voudrions voir durer toujours, car l'homme par nature a horreur de la mort. Il est donc impossible que la vraie bénédiction se trouve dans la vie présente.

– **En second lieu**, on arrive à la même conclusion en considérant ce qui constitue spécialement la bénédiction, et qui est la vision de l'essence divine, **vision que l'homme ne peut obtenir dans la vie présente**, comme on l'a montré dans la première Partie. Il est évident, d'après tout cela, que nul ne peut, dans cette vie, obtenir la vraie et parfaite bénédiction.

b. Nature et conditions de ce bonheur imparfait de la vie présente

1. La bénédiction limitée, relative, de l'homme durant sa vie terrestre étant une participation de la bénédiction parfaite, consiste donc **premièrement** dans la **contemplation de la vérité** (« activité conforme à la vertu la plus parfaite », dit Aristote) et spécialement dans la **sagesse contemplative (ou spéculative) de l'ordre du monde pour y saisir la présence de Dieu dans toutes les créatures**. Le bonheur qu'elle procure se suffit à lui-même et est recherché pour lui-même, « parce qu'il ne produit rien en dehors de l'acte de contempler alors que de toutes les autres activités de l'homme, nous retirons un avantage plus ou moins considérable à part de l'action elle-même » (Aristote, *Eth. à Nic.*, X, 7). Par cette contemplation, l'homme s'élève jusqu'à la **vision de l'harmonie du monde, de sa cause première et de sa fin ultime**. Tel est le bonheur humain en sa cime : « Contempler l'ordre de l'univers et l'ordonnancement que la divine Providence y effectue est suprêmement délectable » (Exposition de saint Thomas sur le Ps 26).

2. Mais l'homme étant par nature, dans sa condition de vie terrestre, **un animal social et politique**, son bonheur dépend aussi de la **société** où il vit, ou plutôt des sociétés auxquelles il

appartient : famille, corps intermédiaires, cité, etc. **Le bonheur (imparfait) de la vie présente**, tout comme la vie vertueuse de l'homme, **ne peut être envisagé en termes de bien purement individuel ; il suppose la participation au bien commun**. C'est d'ailleurs de rôle de la société civile que de procurer le bonheur des citoyens. C'est pourquoi Aristote affirme : « *C'est à la politique qu'il appartient le plus de considérer la fin de la vie humaine* » ; saint Thomas : « *Le meilleur des biens humains, à savoir le bonheur, est la fin de la politique dont la fin est manifestement l'opération selon la vertu* » (*in Ethic. I, lect. XIV, 174*).

Ceci peut se comprendre d'ailleurs, du fait que la bénédiction est nécessairement **un bien suffisant** (puisque sa possession rassasie la soif de bonheur). Or, *la suffisance* de l'homme ici bas n'est pas obtenue par la vie solitaire, ni même par la vie familiale, mais **par la vie civile ou politique**. Par conséquent, **la bénédiction de l'homme sur terre est sociale et politique**. Or le bien politique de l'homme n'est autre que **le bien commun** de la Cité.

☞ **TEXTE : SAINT THOMAS, S. T. (I-II, q. 4 : Les conditions requises pour la bénédiction, a.8)**

a. 8 : *Une société d'amis est-elle nécessaire à la bénédiction ?*

Si nous parlons de la félicité dans la vie présente, il faut dire avec le Philosophe, que « l'homme heureux a besoin d'amis », non pour son utilité, car il se suffit à lui-même ; ni pour sa délectation, puisqu'il possède en soi, du fait de l'activité vertueuse, la délectation parfaite ; mais pour le bien de son action, c'est-à-dire pour avoir la possibilité de leur faire du bien, pour trouver du plaisir en voyant le bien qu'ils accomplissent, et pour être aidé par eux dans le bien que lui-même accomplit. L'homme a besoin en effet, pour agir vertueusement, du concours des amis, tant dans les œuvres de la vie active que dans celles de la vie contemplative.

3. Enfin, comme l'homme est corps et âme, son bonheur ici-bas nécessite une certaine participation de la vie sensible. « La vie qui est proportionnée à l'homme consiste dans le gouvernement par sa raison de ses affections et de ses activités sensibles et corporelles » (*Eth. à Nic., X, 7*). « Il est manifeste que pour la bénédiction de cette vie, le **corps** est nécessaire » (I-II, q. 4, a. 5) ; « Si nous parlons de la bénédiction de l'homme telle qu'on peut l'obtenir dans la vie présente, il est évident qu'une bonne disposition du corps y est nécessairement requise » (I-II, q. 4, a. 6). De même, **une certaine suffisance matérielle** est requise : « Pour la bénédiction imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, des biens extérieurs sont requis, non comme faisant partie de l'essence de la bénédiction, mais comme des **instruments** au service de cette bénédiction qui consiste dans l'opération de la vertu » (I-II, q. 4, a.7).

c. Conclusion

1. Dès qu'on essaie de serrer au plus près la nature précise de ce bien-vivre ou bonheur imparfait d'ici-bas, **le problème devient très complexe**, du fait de la nature complexe de l'homme (corporelle et spirituelle, individuelle et sociale). Remarquons tout d'abord que cette bénédiction,

– vue *subjectivement*, est dans l'ordre de l'agir (c'est une opération) ;

– vue *objectivement*, elle est le bien qui est le plus susceptible de rassasier l'intellect et la volonté de l'homme, à savoir Dieu. Nous savons que Dieu ne peut être connu dans son essence intime au cours de la vie terrestre, mais il peut être connu tout de même de deux façons : dans *son existence*, en partant des choses finies qui prouvent l'existence d'un Être infini ; dans *ses attributs*, connus analogiquement, qui nous permettent de connaître certaines perfections divines, de façon indirecte.

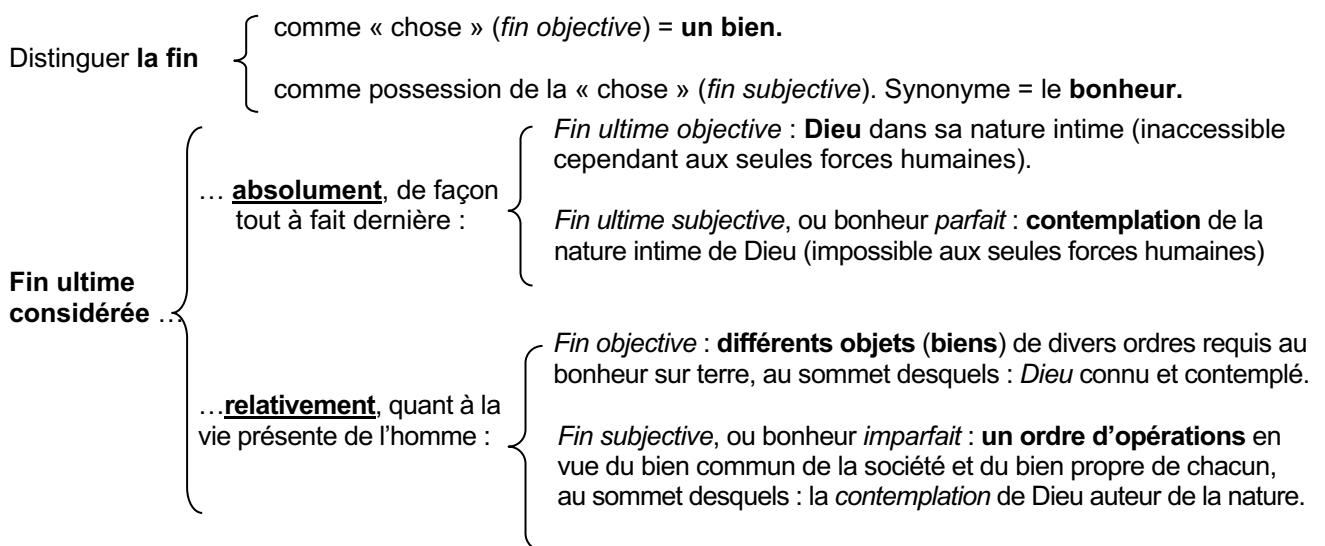
2. Il ne faudrait pas conclure de là que la bénédiction imparfaite d'ici-bas se ramène à la seule contemplation de l'existence et des attributs de Dieu. Car cela voudrait dire que *tous devraient vaquer tout le jour et tous les jours à la seule contemplation de Dieu*. C'est impossible et inexact pour deux raisons au moins : Notre nature en perpétuel mouvement et notre condition charnelle nous obligent à une **certaine diversité d'opérations**. Il nous faut changer souvent d'activité par nécessité et ne serait-ce que pour éviter l'ennui. La contemplation naturelle de Dieu elle-même n'est possible que **si les autres besoins de l'âme et du corps sont remplis** (il faut dormir, manger, se chauffer, étudier, faire de l'exercice physique, travailler, gagner sa vie, se détendre, etc.)

3. Par conséquent, la bénédiction imparfaite comprend :

- Comme opération la plus parfaite et la plus constitutive, **la contemplation naturelle de la vérité et spécialement de la vérité première, Dieu connu à partir des créatures**.
- Comme opérations moins parfaites et néanmoins requises, **toutes les opérations humaines les plus nécessaires**, selon une hiérarchie et une fréquence variables.

4. De plus, l'inégalité étant naturelle à l'homme (car la société civile est naturellement hiérarchique), les uns et les autres vaqueront à toutes ces opérations de divers genres dans un **ordre approprié**. Certains contempleront plus, d'autres moins ; certains combattront, d'autres pas ; certains travailleront manuellement, d'autres pas... Il faut, pour le bien commun de la société et le bonheur de tous, **un ordre hiérarchique et une variété d'opérations** qui tiennent compte des aptitudes, des compétences et des conditions de chacun. C'est d'ailleurs le rôle du prince, du chef de la société et des institutions qui l'épaulent, que de veiller à cette bonne organisation. Ceux qui s'adonnent le plus à la contemplation mènent une vie en soi plus parfaite que ceux qui s'y adonnent peu. Mais tous ne sont pas faits pour les mêmes opérations et les mêmes fonctions. Le bonheur de tous résulte de ce que chacun est bien à sa place.

D'où le schéma synthétique suivant : Éthique = science de la fin de l'homme.



Chapitre II

LES ACTES HUMAINS

Introduction :

C'est par ses actes que l'homme se dirige vers sa fin ou s'en détourne.

– Après avoir étudié la fin dernière de l'homme, il faut donc considérer **les actes humains et leur moralité**, c'est-à-dire ce qui fait leur bonté ou leur malice.

– Puis, nous devrons nous demander quelles sont les règles objectives ou normes de moralité, qui nous disent comment agir pour faire le bien et éviter le mal : ce sont les **lois morales**.

– Le premier caractère de la loi, c'est d'être obligatoire : il faudra donc ensuite établir ce qu'on entend par **devoir** ou **obligation morale**.

– N'y a-t-il pas également une règle prochaine et subjective de la moralité des actes humains ? C'est la **conscience morale**.

– Enfin, dans le cheminement qui nous conduit à notre fin, nous sommes aidés, subjectivement, par les dispositions intérieures à bien agir qui résultent de la répétition des actes bons. Ces aides, ce sont les **habitus** ou les **vertus**.

Plan du chapitre :

- les actions humaines et leur moralité ;
- la loi ;
- le devoir ; le fondement du devoir ;
- la conscience morale ;
- la vertu et spécialement la vertu de prudence.

I. LES ACTES HUMAINS ET LEUR MORALITÉ

Tâchons d'abord de préciser les termes.

1. « Acte » et « action » dérivent du verbe « agir ». Mais « agir » n'est pas synonyme de « faire ». « Faire quelque chose » indique l'action humaine en tant qu'elle aboutit à un résultat extérieur à l'agent : on fait la cuisine, on fait les courses, on fait un pont ou une maison. Le terme « agir », lui, recouvre seulement l'action humaine en tant qu'elle est considérée dans l'agent lui-même. Par conséquent, « acte » ou « action » ne désignent pas un résultat extérieur à l'agent, mais ce qui, dans l'agent, donne l'être au résultat extérieur.

2. Prise en général, l'« action » s'oppose à la « passion » : l'action est imprimée par l'agent à un autre que lui ; la passion, en revanche, est subie : elle résulte de l'action d'un autre, opérée sur moi.

Mais l'action humaine est une action à part : c'est celle qui résulte de la délibération libre. Le mot « acte » ou « action » n'est entendu ici qu'en tant qu'il s'agit d'une **action humaine, libre, volontaire**.

A. La moralité des actes humains

1. L'acte humain en tant que volontaire

1. **Acte humain et acte de l'homme.** — L'homme peut poser certains actes spontanés, non réfléchis. Ils sont non voulus, *non humains* au sens propre, puisque la raison est le propre de l'homme. Donc, ces actes ou actions sont « de l'homme », posés par l'homme, mais non « humains ». Ex. : cligner des yeux face au soleil est un « acte de l'homme », mais pas un « acte humain ».

L'acte humain est celui qui vient de la raison et de la volonté libre : il est voulu, délibéré.

2. L'acte volontaire. — Pour pouvoir être moralement déterminé, l'acte humain doit être **volutaire** (**voulu librement**).

L'acte volontaire est celui qui procède d'un principe intérieur en vue d'une fin
(*quod est a principio intrinseco cum cognitione finis*).

Il existe un certain nombre **d'influences** agissant sur l'intelligence ou sur la volonté **qui peuvent diminuer (voire supprimer) le caractère volontaire de l'acte** (en diminuant ou supprimant la **liberté**). Ainsi :

- **L'ignorance**, qui consiste à *manquer de la science qu'on devrait posséder*. Elle est *vincible*, lorsqu'elle peut être supprimée ou *invincible* dans le cas contraire. Seule l'ignorance *antécédente* à l'acte et invincible détruit le volontaire.
- **La passion**. Au sens moral, c'est *l'attrait du bien sensible*. La passion *antécédente* (qui précède l'acte) diminue le volontaire, sans le supprimer.
- **La crainte**. Elle est *le trouble intérieur produit par la menace d'un mal imminent*. Seule la crainte grave *qui fait perdre la raison* rend l'acte involontaire.
- **La violence**. Il y a violence lorsqu'*un acte est imposé (ou empêché) du dehors*. Elle ne peut s'exercer sur les actes intérieurs (= élicites) qui, étant intérieurs, sont inaccessibles à la violence (et restent donc volontaires). La violence rend les actes extérieurs (= impérés) involontaires *dans la mesure même de la résistance que la volonté leur impose*.

2. L'acte humain en tant que moral

1. On distingue une double moralité :

a. **La moralité fondamentale.** — C'est celle qui résulte du **rappart qu'a l'acte humain avec la fin ultime de l'homme**.

La morale = l'art de s'acheminer vers notre fin ultime ; or toute fin = un bien, objet de volonté ; donc, tout l'art de la morale = ne **vouloir que des biens particuliers qui nous amènent vers le bien ultime**.

⇒ Se conduire moralement, **fondamentalement**, c'est poser des actes humains *qui nous orientent vers notre perfection* (et notre bonheur).

Fondamentalement, l'acte moralement bon = l'acte qui m'oriente vers mon bien parfait, qui est conforme à la fin ultime de l'homme.

b. **La moralité formelle.** — Toute action moralement bonne est nécessairement une action humaine. Mais *toute action humaine n'est pas nécessairement bonne* : pour qu'elle le soit, il faut non seulement qu'elle soit voulue (humaine), mais que ce qui est voulu soit **formellement un vrai bien**, c'est-à-dire qu'il soit **conforme à la règle normative des mœurs**.

- **Un acte est dit bon** s'il est conforme à la règle des mœurs.
- **Un acte est dit mauvais** dans le cas contraire. (⇒ Le bien doit être objectif et non relatif aux individus.)

Formellement, l'acte moralement bon = l'acte qui aboutit à un vrai bien, c'est-à-dire qui est conforme à la règle normative des mœurs.

2. Les éléments de la moralité objective

Qu'est ce qui permet de dire qu'un acte est bon ? Dans un acte humain, il peut y avoir **trois éléments** susceptibles de moralité, de conformité à la loi morale et à la fin ultime :

1. **L'objet moral**, qui donne à l'acte sa **moralité spécifique, intrinsèque**.

Ex : cet acte est un vol, un mensonge, une aumône, un meurtre, etc.

⇒ L'acte humain tire sa première bonté (ou malice) **de son objet** (parce que c'est l'objet qui spécifie l'acte dans l'ordre moral). C'est donc d'abord **intrinsèquement** qu'il est bon ou mauvais.

2. La fin spéciale que le sujet donne à son acte (= l'intention, *finis operantis*).

Ex. : je fais l'aumône par charité ou par vanité...

3. Les circonstances : éléments secondaires, accidentels, de l'acte humain qui peuvent en modifier la qualité morale.

Ex. : le vol. Ce n'est pas la même chose de voler un bonbon dans le placard, de dévaliser une banque ou de voler les économies d'une pauvresse nécessiteuse...

3. Les circonstances

Commençons par les **circonstances**. Les scolastiques comptent **sept** circonstances qui peuvent modifier la moralité d'un acte. Ils les désignent par des pronoms interrogatifs : 1) **Quis** ? (Qui ? = *la condition accidentelle de l'agent* – est-ce un riche, un pauvre, un adulte, un enfant, etc.) ; 2) **Quid** ? (Quoi ? = *de quelle qualité ou quantité est l'objet de l'acte*, par exemple une chose volée) ; 3) **Ubi** ? (Où ? = *c.-à-d. de quel caractère est le lieu de l'acte* – profane, sacré, public, etc.) ; 4) **Quibus auxiliis** ? (Par quels moyens ? = *avec quels instruments ou quelles personnes l'acte a-t-il été posé*) ; 5) **Cur** ? (Pourquoi ? = *quelle a été l'intention ou le motif de l'agent, la finis operantis*) ; 6) **Quomodo** ? (Comment ? = *de quelle manière l'acte a-t-il été posé* – avec préméditation ou sous le coup de la passion, avec cruauté ou humanité, etc.) ; 7) **Quando** ? (Quand ? = *quelle a été la durée de l'action, à quel moment a-t-elle été posée, etc.*).

Les circonstances, comme telles (prises indépendamment de l'acte), étant de *purs accidents*, ne peuvent spécifier un acte moral. Mais si la circonstance n'est plus *un pur accident* (chose produite indépendamment de l'intention de l'agent), mais *une condition particulière* (voire principale) de l'objet *lui-même* (impliquant une intention spéciale de l'agent), alors elle spécifie l'acte et peut en changer la bonté ou la malice ou même en changer la nature. On l'appelle alors une **circonstance aggravante** (ex. : voler un pauvre) ou **atténuante** (« voler » pour nourrir un enfant dans la détresse extrême).

4. La fin ou intention

De toutes les circonstances, c'est évidemment **la fin** (*cur* ?) qui importe le plus : la moralité de l'acte dépend de la fin (*finis operantis*) d'une manière spéciale, parce qu'elle constitue *le motif ou la cause qui pousse l'agent à accomplir l'acte*.

Cette *fin subjective* peut être différente de la *fin objective* ou intrinsèque de l'acte (qui se confond avec l'objet de l'acte) : par ex., on peut faire l'aumône non plus pour le soulagement des malheureux (*fin objective*), mais par ostentation personnelle (*fin subjective*).

C'est pourquoi on distinguera **l'acte intérieur** dont l'objet est proprement *la fin subjective* (l'intention de l'agent) et **l'acte extérieur** qui a pour objet *cela même qui est sa raison d'être*.

~~~~~  
La valeur morale des actes humains leur vient **matériellement** de l'objet de l'acte  
**extérieur, et formellement de la fin (subjective) ou intention dont ils procèdent.**  
~~~~~

5. L'acte concret

A n'envisager que son espèce, un acte humain peut être **moralement indifférent** (déplacer une chaise, aller à la poste..., n'implique rien de soi qui se rapporte à l'ordre rationnel).

Mais, **envisagé concrètement**, un acte humain est *toujours ordonné à une fin* et entouré de circonstances ; par conséquent, *il ne peut être indifférent : il est nécessairement ou moralement bon ou moralement mauvais*.

Et pour qu'il soit bon, il faut que l'acte global soit **conforme dans tous ses éléments essentiels à la règle de moralité** (*Bonum ex integra causa*). Si un seul de ses éléments est mauvais, l'acte devient mauvais (*Malum ex quocumque defectu*).

Cela s'explique par le fait que **l'intention enveloppe tout l'acte** (ou toute la suite des actes requis) et qu'elle ne peut rester bonne si quelque élément est **essentiellement** mauvais. En effet, *l'intention porte sur le but, mais elle ne peut faire abstraction des moyens employés* : ils sont eux aussi voulus, quoique secondairement, et la fin, même bonne, ne peut les justifier s'ils ne sont pas bons. Ainsi n'est-il jamais permis de faire le mal pour qu'il en sorte un bien (*non faciamus mala ut eveniant bona*, dit saint Paul) ; c'est le sens de l'adage : « la fin ne justifie pas les moyens ».

B. L'imputabilité et la responsabilité (= propriétés de l'acte moral)

1. L'imputabilité

L'acte moral est imputable. — Étymologiquement, *imputer* veut dire : « porter en compte ». Dans l'ordre moral, **imputer signifie l'attribution d'un acte moral à son auteur**, en tant que cet auteur est maître de poser cet acte ou de ne pas le poser.

L'imputabilité est une **propriété de l'acte moral** et ne doit pas être confondue avec la moralité :

- La **moralité** est un rapport de l'acte à *la raison droite* comme à sa règle.
- **L'imputabilité** est un rapport de l'acte à *la volonté*. (C'est par la volonté que l'homme a la maîtrise de son acte, et l'imputabilité suppose cette maîtrise, c.-à-d. *la liberté*.)

2. La responsabilité

L'homme est responsable de ses actes. — Le concept de responsabilité est corréléatif au concept d'imputabilité. Mais **tandis que l'imputabilité est une détermination de l'acte moral, la responsabilité se rapporte à l'agent moral**. La responsabilité est la propriété de l'être libre en vertu de laquelle il doit répondre (c.-à-d. rendre compte) de ses actes devant l'autorité supérieure.

La responsabilité suppose :

- la **liberté** de l'agent ;
- une **autorité supérieure** à qui l'agent doit rendre compte de ses actes.

Quant à son étendue, la responsabilité morale ne concerne **pas seulement l'acte posé** (ou omis), mais encore **les effets** qui peuvent en résulter ainsi que **les actes d'autrui, dans la mesure où ils sont imputables** au sujet responsable (en effet, les *conséquences* d'un acte sont *volontaires dans leur cause* quand elles ont été *prévues*). Ex. : la personne négligente qui jette son mégot mal éteint et met le feu à une pinède : le feu gagne une maison habitée et tue ses occupants.

La responsabilité est **morale ou juridique** :

- la responsabilité **morale** est l'obligation de rendre compte de ses actes à **Dieu**, législateur suprême et fin dernière – elle est au *for interne* et s'exprime *dans et par la conscience* ;
- la responsabilité **juridique** (criminelle ou pénale) est l'obligation de répondre de ses actes devant **un juge humain** – elle est au *for externe* et se détermine *en fonction des lois humaines*.

Certaines philosophies nient ou diluent la responsabilité (= Déterministes) ou lui substituent le concept de solidarité (= Positivistes, A. Comte).

NB : Le volontaire indirect

a. Quand le volontaire indirect est-il permis ?

Il n'est permis d'accomplir un acte de **soi bon ou indifférent** dont il doit résulter immédiatement **deux effets, l'un bon, l'autre mauvais** (= volontaire indirect), **que si les trois conditions suivantes sont réalisées** : 1) l'effet mauvais ne découle pas directement de l'effet bon (sans quoi ce ne serait plus du volontaire *indirect*) ; 2) il y a une raison proportionnellement grave ; 3) la fin de l'agent est *honnête*.

b. Quelles sont les conditions de l'imputabilité du volontaire indirect ?

Un effet mauvais, voulu non en lui-même, mais à titre de conséquence (*volontaire in causa*) est moralement imputable s'il réalise **3 conditions à la fois** : 1) que l'agent ait prévu au moins *confusément* la conséquence mauvaise ; 2) qu'il ait pu ne pas poser la cause ; 3) qu'il ait dû empêcher la conséquence.

II. LA LOI MORALE

Après avoir montré la fin dernière objective de l'homme ; après avoir dit par quels actes il peut y tendre, il nous faut indiquer **la règle** à laquelle il doit conformer ses actes pour arriver à cette fin, **le principe extérieur** qui y conduit : cette règle, ce principe extérieur, est ce qu'on appelle **la loi morale**.

A. La loi en général

1. Définition de la loi

1. La loi est quelque chose qui émane d'une *intelligence* (adaptation de textes de Saint Thomas) : « La loi est une certaine règle et mesure extérieure des actions, selon laquelle quelqu'un est amené à agir d'une certaine façon, et à ne pas agir d'une autre façon : *loi* vient de *lier*, car la loi oblige vis-à-vis de l'action. Or, la règle et la mesure intérieure des actions humaines est *l'intelligence* (la droite raison), d'où procèdent tous les actes humains. En effet, l'intelligence est ce qui conçoit la fin à atteindre, donc qui assigne la règle à suivre pour atteindre cette fin. » (I-II, q 90, a 2) Donc **la loi est une ordonnance de l'intelligence (de la droite raison)**.

2. La loi ne peut qu'être utile au *bien commun* : « L'intelligence pratique, qui commande aux actions concrètes, commence avant tout par concevoir la fin ultime. Par conséquent, elle le fait aussi quand elle établit la loi. Or, la fin ultime de la vie humaine est la bonté ou bonheur. Donc, la loi doit être ordonnée au bonheur. Mais l'homme est une partie de la société. Donc, la partie étant ordonnée au tout, l'homme est ordonné au bien de la société. Par conséquent, la félicité de l'homme se fait dans le cadre du bien de la société, c'est-à-dire du bien commun. **La loi, par conséquent, est ordonnée au bien commun.** » (a. 2). **Corollaire** : une loi qui est néfaste au bien commun n'a de la loi que l'apparence, et, n'étant pas une vraie loi, n'est pas non plus obligatoire.

3. La loi est établie par *le chef de la société* : « La loi vise à ordonner toutes choses au bien commun. Or, ordonner au bien commun est le fait de la personne publique qui a la charge de la multitude. Par conséquent, promulguer une loi revient à la personne publique qui a cette charge : le chef de la société. » (a. 3)

D'où la définition : **La loi est une ordonnance de la raison [cause formelle], en vue du bien commun [cause finale], établie et promulguée [condition nécessaire] par celui qui a la responsabilité de la communauté [cause efficiente]. (*Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*)**

La loi n'est donc **pas l'expression de la volonté arbitraire**, ni de Dieu (Descartes), ni d'un despote humain, ni du peuple souverain (*Déclaration des Droits de l'homme*, art. VI) : **elle n'est vraiment loi qu'autant qu'elle exprime objectivement l'ordre rationnel, issu de leur nature même, que les hommes doivent suivre pour réaliser leur fin.**

2. Les propriétés de la loi

De la définition donnée ci-dessus, dérivent **quatre propriétés** : **La loi doit être possible, juste, utile et stable.**

- La loi ne peut imposer que du **possible**, parce qu'elle est une ordonnance de la raison et il serait déraisonnable, absurde, de commander quelque chose d'impossible.
- La loi doit être **juste** en tant qu'elle est un acte de la raison. Une loi injuste est, du point de vue de la raison, une notion *contradictoire*, puisqu'elle signifierait une raison qui se nie elle-même, en commandant quelque chose qui va contre la raison. Cependant, *la loi injuste peut exister comme fait*, en tant qu'elle est portée par celui qui exerce l'autorité : elle viole dans ce cas la justice distributive, mais fonde une justice purement « légale » (ou extérieure). Ex. : la « loi » autorisant l'avortement. (D'où la différence entre ce qui est simplement *légal* et ce qui est *légitime*.)
- Enfin, la loi doit être **utile** au bien commun, sinon elle serait sans raison, et elle doit rester **stable**, c'est-à-dire conserver sa puissance d'obliger aussi longtemps qu'elle n'est pas révoquée par le législateur.

3. L'effet de la loi

1. Effet éloigné : rendre l'homme vertueux

La loi, en tant qu'ordonnance de la raison, destinée à orienter vers leur fin l'activité des différents êtres, **tend**, par définition même, **au bien de ces êtres**, puisque la fin et le bien, matériellement, ne font qu'un. S'il s'agit spécialement des êtres raisonnables, nous dirons donc que **l'effet de la loi morale est de les rendre vertueux**, car c'est par la vertu que l'homme se prépare à l'obtention du souverain bien. Tel est **l'effet éloigné** de la loi.

2. Effet immédiat : obliger moralement

La loi a un **effet plus immédiat**, qui est sa fin prochaine, et qui consiste à créer, dans le sujet de la loi, **une nécessité d'agir** (ou d'agir de telle manière déterminée). Chez les êtres non intelligents, cette nécessité est fatale et irrésistible. Chez les êtres raisonnables et libres, elle est de nature morale et reçoit le nom **d'obligation ou de devoir**. Il s'agit bien ici encore d'une *nécessité*, et même *absolue*, puisqu'elle *lie*, fût-ce malgré elle, la volonté du sujet de la loi ; mais cette nécessité est **moralement**, non physique, c'est-à-dire qu'elle ne procède *ni d'une détermination intrinsèque de la nature, ni d'une contrainte externe* : **elle s'adresse à la raison et respecte la liberté du sujet de la loi**. Le devoir n'est autre que l'obligation en tant que connue par celui qui en est le sujet.

B. Division de la loi

La loi morale se trouve de façon **essentielle** dans l'esprit du législateur de toutes choses, c'est-à-dire **Dieu**. C'est ce qu'on appelle **la loi éternelle** (= l'ordonnance par laquelle la divine Sagesse dirige tous les êtres à leur fin propre). De cette loi éternelle dérivent toutes les autres lois, à savoir :

- **La loi naturelle, qui est une participation de la loi éternelle par l'intermédiaire de la nature.** Cette loi est « naturellement inscrite dans le cœur de l'homme ». S. Thomas la définit : « une participation à la loi éternelle, selon laquelle la créature raisonnable possède, dans sa nature, *une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui lui conviennent* ». Les philosophies qui nient l'existence de la nature humaine, nient, par le fait même l'existence de cette loi naturelle (positivisme, marxisme, matérialisme, etc.)
- **La loi positive, qui est une participation de la loi éternelle par une communication spéciale du législateur divin** (loi positive révélée) **ou humain** (loi positive humaine civile ou ecclésiastique). Les lois positives humaines sont établies selon les dispositions de chaque législateur pour **expliquer ou déterminer la loi naturelle**, en vue d'atteindre une fin commune à un groupe limité d'hommes.

1. La loi naturelle

a. Une participation de la loi éternelle

La loi morale naturelle n'est rien d'autre que la loi éternelle, en tant que celle-ci a pour objet la régulation de l'activité humaine. De là vient la différence radicale entre ce qui est conforme à l'ordre et ce qui s'y oppose, c'est-à-dire entre *le bien et le mal*. Cette différence n'est pas arbitraire ; **elle est le reflet de l'ordre divin**. La loi naturelle est une participation à la Raison divine elle-même, principe du gouvernement de toutes choses.

Il faut bien comprendre tout ce que signifie cette doctrine. Si la loi éternelle se confond avec la raison de Dieu, elle s'apparente aux idées divines, éternelles et immuables, comprises dans la Raison divine (ou Verbe divin, selon la Révélation chrétienne). Or ces idées sont donc non seulement de Dieu : **elles sont Dieu**. Il s'ensuit que **la loi éternelle n'est autre que Dieu lui-même**, qui, par sa Raison, gouverne chaque chose comme il l'a créée.

Nous sommes **très loin de la conception stoïcienne** de la loi, comprise comme une sorte de *Fatum* ou de Décret impersonnel qui s'imposerait à Dieu lui-même. En réalité, la loi éternelle, telle que nous la concevons, se trouve liée à l'idée de création et ne fait qu'un avec *la Sagesse de Dieu*, qui meut et dirige vers leurs fins tous les êtres qu'elle a créés. Aussi peut-on dire que, par la loi naturelle, la loi éternelle est en quelque sorte « transcrise » ou « inscrite » dans la raison humaine : **elle est la raison divine rayonnant en nous par mode de participation**.

A cette conception de la loi naturelle comme participation à la loi éternelle s'opposent aussi **les doctrines volontaristes** qui font de la loi naturelle *une création arbitraire de Dieu* (nominalistes ; Descartes). La volonté par laquelle Dieu impose la loi morale à l'homme est une volonté *essentielle* (*liée à l'essence même des choses créées par lui*) qui n'a rien d'arbitraire : de même que Dieu ne peut admettre que 2 et 2 fassent tantôt 4 et tantôt 5 ou 6, de même il ne peut admettre que la loi morale change et dépende du caprice.

b. Existence de la loi naturelle

Trois arguments montrent cette existence :

1) La créature rationnelle est *naturellement inclinée* à poser des *actions propres* qui lui conviennent *naturellement* ; or cette inclination naturelle *suppose une conception (connaissance) naturelle* qui détermine cette inclination ; donc... (Ex. : l'inclination naturelle qui pousse la mère à éduquer ses enfants procède nécessairement d'une loi inscrite dans sa nature.)

2) *Le témoignage de la conscience* atteste l'existence en nous d'une loi naturelle.

3) *Le témoignage des faits* : chez tous les peuples, on retrouve des principes invariables de moralité.

L'existence d'un droit naturel est contestée par le **positivisme moral** (Hobbes, Comte, Durkheim) pour qui il n'existe pas de nature humaine universelle et permanente. En conséquence, le fondement de la morale est à placer *dans les lois de chaque société* (chaque société construit sa morale propre).

c. Les propriétés de la loi naturelle

Il y en a deux : l'**universalité** et l'**immutabilité**.

• **La loi naturelle est universelle** :

- **en elle-même**, c'est-à-dire en raison de son *fondement* (la nature humaine) et de sa *fin* (la perfection de cette nature). – Elle s'étend nécessairement à tout homme et porte sur tout ce qui est essentiel à l'intégrité et à la perfection de la nature.
- **en raison de sa promulgation**. A ce point de vue, l'universalité de la loi naturelle s'impose clairement en *droit* (Dieu, en sage législateur, a dû assurer à toute raison humaine, autant que le requérait la fin de la loi, la connaissance de la loi naturelle), mais soulève quelques difficultés de *fait*. (Voir ci-dessous les règles concernant les préceptes primaires et secondaires de la loi naturelle.)

• **La loi naturelle est immuable** : puisqu'elle dérive de la nature, elle doit avoir la *fixité* et la *stabilité* qui, par définition, appartiennent à la nature.

d. Principes et préceptes de la loi naturelle

1. On distingue les **principes** et les **conclusions** (ou **conséquences**) dont l'ensemble constitue la loi naturelle.

• **A la base de la loi naturelle, il y a un premier principe** (et ses équivalents) qui est le suivant : *il faut faire le bien et éviter le mal* – ou plutôt : *bonum est faciendum, malum est vitandum* ; **le bien est chose à faire, le mal chose à éviter**².

- **Ce principe est premier parce que** : 1) la notion de bien = l'objet formel de tout appétit = la notion la plus universelle de l'ordre pratique ; 2) ce qui convient immédiatement au bien, c'est d'être accompli (et au mal, d'être évité) ; 3) ce principe est le plus simple de l'ordre pratique, le plus universel, irréductible à aucun autre.
- **Ce premier principe est constitutif de ce qu'on appelle le sens moral** : le sens moral se définit adéquatement et essentiellement par ce principe que le bien est à faire et le mal à éviter. Les anciens scolastiques l'appellent la **syndéresse** ; c'est un *habitus* de l'intelligence, par lequel elle est spontanément portée à ce principe, infaillible *de soi* en tant qu'il est naturel. (NB : La

² — Cf JUGNET, *La pensée de saint Thomas*, éd. Ulysse, p. 185 : « Il y a là toute l'immense différence qui sépare Kant de saint Thomas. Pourquoi faut-il faire le bien ? Parce que cela nous est commandé par notre conscience ? Si l'on veut, l'idée de devoir n'est pas erronée en elle-même, malgré la façon inacceptable dont certains l'ont conçue. Cependant, là n'est pas l'essentiel, doctrinalement parlant : il faut faire le bien parce qu'il est désirable, *parce qu'il est notre bien et assure notre bénédiction ultime*, sinon sur la terre, où la chose est parfois précaire et traversée de contradictions, du moins dans la vie future. L'idée de devoir naît de la nécessité où nous sommes de lutter contre nos tendances mauvaises et de faire des sacrifices en faveur de notre recherche du bien. Mais ce n'est pas la notion d'*obligation* ou de *devoir comme telle*, au sens où on l'entend notamment depuis Kant, qui forme le pilier de la moralité. »

syndérèse diffère de la conscience morale, laquelle est le *jugement* – c.-à-d. un acte – qui porte sur l'application de la loi morale aux cas concrets).

- Les **préceptes ou conclusions** (applications plus ou moins immédiates) de la loi naturelle se divisent en :

– **Préceptes premiers** (= *droit naturel primaire ou conclusions immédiates du principe premier*) : qui découlent **immédiatement** des principes premiers de la loi naturelle et commandent d'agir (ou de ne pas agir) pour atteindre la fin première d'une inclination naturelle (ex. : les préceptes du Décalogue ; les lois relatives à la conservation de la vie ; celles relatives à la procréation et à l'éducation des enfants, etc.). Ces préceptes sont connus par eux-mêmes car ils sont ordonnés aux fins premières et immédiates de la nature.

– **Préceptes seconds** (= *droit naturel secondaire ou conclusions médiates*) : ceux qui commandent d'agir (ou de ne pas agir) pour atteindre **plus parfaitement** la fin première d'une inclination naturelle ou pour atteindre une fin secondaire (ex. : lois relatives au droit de propriété). Ces préceptes seconds restent facilement connaissables.

• Règles :

➤ Quant à la connaissance de la loi naturelle :

1. **Les principes très communs** de la loi naturelle (c.-à-d. ceux qui sont convertibles avec le principe premier ; ex. : ne faire de tort à personne) sont connus de tous les hommes sans exception, dès lors qu'ils ont l'usage de la raison.
2. **Les préceptes premiers** peuvent, **par exception**, ne pas être connus de certains hommes, parce qu'ils sont déjà des applications des principes très communs (ex. : la pratique des sacrifices humains).
3. A fortiori, **les préceptes seconds**, qui demandent pour être connus un effort de la raison (parce qu'ils sont des conclusions plus éloignées des principes premiers), peuvent être ignorés de plusieurs hommes (ex. : la polygamie).

➤ Quant à l'immutabilité de la loi naturelle :

1. **Les principes très communs et les préceptes premiers** s'appliquent uniformément aux actes humains : ils sont *immuables quant à leur rectitude objective*.
2. **Les préceptes seconds** peuvent comporter des exceptions quant à leur rectitude objective, en fonction des temps, des lieux et des circonstances (c'est le sens de l'adage : le mieux est l'ennemi du bien). Par ex., il relève de la loi naturelle de rendre un objet prêté en dépôt, mais si celui qui réclame le dépôt est un brigand qui s'en servirait contre le bien commun, la prescription tombe.

2. Préceptes négatifs et positifs de la loi naturelle

La distinction des *préceptes négatifs* (ou défenses) et des *préceptes positifs* (imposant un acte) de la loi naturelle permettra de préciser les limites dans lesquelles la loi naturelle doit être dite absolument immuable et hors desquelles il peut y avoir dispense matérielle ou exception.

– **Préceptes négatifs.** Ces préceptes obligent absolument, c'est-à-dire *ne souffrent aucune exception, en n'importe quelle nécessité que ce soit*. Dans tous les cas, y compris celui d'extrême nécessité, la loi naturelle s'impose absolument dans ses préceptes négatifs, comme ceux-ci : « tu ne tueras point injustement » ; « tu ne diras pas de faux témoignage » ; « tu ne blasphémeras point ». En effet, les actes défendus ici par la loi naturelle sont mauvais *dans leur objet et dans leur fin propre*, c'est-à-dire *intrinsèquement*.

– **Préceptes positifs.** Seuls les préceptes positifs souffrent des exceptions (ou dispenses matérielles). Cela résulte de l'objet de ces préceptes. Cet objet est bon et nécessaire en lui-même d'une manière générale ; mais il peut devenir indifférent ou même mauvais en raison des circonstances.

Les moralistes marquent cette différence en disant que les préceptes **négatifs** obligent *toujours et à chaque fois* (*semper et pro semper*), tandis que les préceptes **positifs** obligent *toujours, mais non à chaque fois* (*semper sed non pro semper*).

2. La loi positive

La loi positive est celle qui est portée spécialement par le législateur pour expliquer ou déterminer la loi naturelle.

NB : La loi positive n'est **qu'accidentellement positive** quand elle défend ou prescrit des actes qui sont déjà prescrits ou défendus par la loi naturelle (tel est le cas du Décalogue). Elle est **essentiellement positive** dans le cas contraire.

a. Nécessité des lois positives

A la loi naturelle doivent s'ajouter des lois positives, divines et humaines, qui la déterminent et l'expliquent. En effet, la loi naturelle peut s'obscurcir sur certains points et paraître incertaine en de multiples circonstances, en raison même de la forme générale de ses préceptes. Cette insuffisance de la loi naturelle se fait surtout sentir *dans le domaine social*, qui exige des prescriptions nombreuses et précises. D'où la nécessité des lois positives, divines et humaines.

b. Rapport avec le droit naturel

La loi positive procède par voie de **conclusions** et de **déterminations**, mais sous l'un et l'autre aspects, quoique à des titres différents, c'est toujours dans la loi naturelle qu'elle doit se fonder.

• **Les conclusions.** — Elles sont proches des préceptes premiers du droit naturel (ex. : lois prohibant le meurtre) ou éloignées (ex. : lois prohibant la vente des produits anticonceptionnels ou la vente de périodiques licencieux), et tirent leur valeur principale du lien de proximité avec les principes du droit naturel. Plus les conclusions sont éloignées de ces principes, plus la marge de contingence dans l'application aux cas particuliers grandit.

• **Les déterminations.** — Le plus grand nombre des lois positives sont des déterminations de la loi naturelle : telles sont, par exemple, les lois constitutionnelles, ou celles qui règlent les droits civils et politiques. Comme telles, c'est-à-dire à titre de déterminations du droit naturel, les lois positives ne tiennent leur pouvoir que de la volonté humaine seule. En effet, il peut arriver que les déterminations les plus opposées soient justes en tant qu'elles reposent également sur quelque fondement naturel : par ex., le régime de la liberté civile et celui de la propriété pourront grandement différer – sans aucune injustice – selon les temps, les lieux et les pays.

c. Caractères des lois positives

Les lois positives doivent être **justes, utiles** au bien commun et **stables**.

• **La justice.** — Une loi juste est celle qui est **fondée de quelque manière sur la loi naturelle**, soit à titre de conclusion, soit à titre de détermination. Cette loi oblige comme la loi naturelle elle-même, sans qu'il soit requis qu'elle soit la meilleure : il suffit qu'elle soit bonne, c'est-à-dire juste.

La loi injuste est celle qui n'a pas pour fin le bien commun, ou qui a été portée par une autorité illégitime, ou qui offense la justice en privant les citoyens de droits inaliénables, ou en établissant des inégalités injustes, etc. Dans ces divers cas, quelle est la force de la loi ? *Elle est nulle en conscience*. Mais il peut arriver qu'il soit sage et même nécessaire en conscience de s'y conformer pour des motifs extrinsèques à la loi elle-même, par exemple pour éviter un plus grand mal.

• **L'utilité.** — En principe, les lois positives peuvent prescrire **tous les actes nécessaires ou vraiment utiles au bien public**, qui est leur fin. Mais *il faut aussi que les lois ne soient pas trop nombreuses* ; en se multipliant trop, elles risquent de devenir oppressives, d'entraver les bonnes volontés et de favoriser la fraude et l'intrigue, c'est-à-dire d'aller contre le bien commun qu'elles sont faites pour assurer.

• **La stabilité.** — La stabilité est nécessaire aux bonnes lois. Elles sont établies pour le bien public et prescrivent l'emploi de certains moyens généraux. Or le bien public reste toujours le même et les moyens de le réaliser ne changent (normalement) qu'avec une certaine lenteur, à mesure que se modifient les conditions d'existence de la société.

NB : La stabilité des lois positives n'est pas à confondre avec l'*immutabilité*. Leur fondement, qui est la loi naturelle, est immuable dans ses principes essentiels. Mais les lois positives doivent s'accorder avec les mœurs publiques. Leur efficacité sera même d'autant plus grande qu'elles s'appuieront davantage sur les mœurs publiques, en vue de les éléver : s'il y aurait imprudence à imposer à

un peuple des lois plus parfaites qu'il ne peut les porter, il y aurait *erreur et faute* à ne lui imposer, parmi les lois qu'il est capable de recevoir, que les plus mauvaises (= libéralisme).

d. Les lois pénales

Les lois justes obligent toujours en conscience. Mais cette obligation n'est parfois qu'indirecte. C'est ce qui se produit dans le cas de des **lois purement pénales**, que le législateur paraît imposer à la crainte plutôt qu'à la conscience, et dont il obtient l'accomplissement (d'une façon qu'il estime suffisante) par des moyens de coercition. Le délinquant est donc justement passible de la peine et doit s'y soumettre en conscience, si elle est portée contre lui. (Ex. : arrêtés de police ; lois de chasse ; lois qui règlent les droits de douane...)

Les lois purement pénales ne peuvent concerner raisonnablement que des matières n'ayant avec le bien commun qu'un rapport si éloigné que la société n'ait guère à souffrir s'il arrive que la loi ne soit pas toujours observée (tel est le cas de nombreux réglements.)

Il y aurait abus à ne voir dans la loi purement pénale qu'une obligation disjonctive (= au choix), comme si le législateur laissait le choix entre observer le précepte et subir la peine. Il est clair au contraire que le législateur n'a pas l'intention de laisser le choix : il veut que son précepte soit observé. C'est pourquoi il faut admettre que, si la loi purement pénale n'oblige pas en conscience à l'acte qu'elle impose, elle oblige cependant en conscience à accepter la peine infligée pour sa violation et défend de résister à ceux qui sont chargés de contraindre le délinquant à subir la peine justement prononcée contre lui.

e. La coutume

La coutume ou **usage collectif passé dans les mœurs** peut tantôt précéder et préparer (cf. les anciennes coutumes féodales), tantôt modifier et abroger la loi positive.

– Ordinairement la loi est observée avant d'être écrite ; une loi que ne précède pas quelque coutume et qui, en conséquence, n'est pas fondée sur les mœurs et les besoins réels du peuple auquel elle s'adresse, risque fort de n'être qu'un chiffon de papier, inapplicable.

– De même, la coutume suit la loi comme elle la précède ; elle peut la modifier, l'interpréter, même la changer, car aucune loi, si sage soit-elle, ne peut parfaitement convenir à toutes les situations et l'apparition de nouvelles circonstances exige souvent une réinterprétation ou une remise à jour de la loi. Le problème qui se pose alors est de savoir si ces coutumes nouvelles sont bonnes ou mauvaises, s'il ne s'agit pas de modes superficielles ou même de pratiques immorales devenues consensuelles par suite de la décadence des mœurs et l'action des groupes de pression (cf. l'évolution de la législation sur les questions d'éthique : divorce, avortement, PACS, GPA, PMA...).

C. Textes

⇒ TEXTE : *Antigone* de SOPHOCLE (442 av. J.C.). Les lois non écrites et intangibles

CRÉON. — Et tu as osé passé outre à mon ordonnance ?

ANTIGONE. — Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée, et la Justice qui siège auprès des dieux de sous terre n'en a point tracé de telles parmi les hommes. Je ne croyais pas, certes, que tes édits eussent tant de pouvoir qu'ils permettent à un mortel de violer les lois divines : **lois non écrites, celles-là, mais intangibles**. Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles sont en vigueur, et personne ne les a vues naître. Leur désobéir, n'était-ce point, par un lâche respect pour l'autorité d'un homme, encourir la rigueur des dieux ? Je savais bien que je mourrais ; c'était inévitable – et même sans ton édit ! Si je péris avant le temps, je regarde la mort comme un bienfait. Quand on vit au milieu des maux, comment n'aurait-on pas avantage à mourir ? Non, le sort qui m'attend n'a rien qui me tourmente. Si j'avais dû laisser sans sépulture un corps que ma mère a mis au monde, je ne m'en serais jamais consolé ; maintenant, je ne me tourmente plus de rien. Si tu estimes que je me conduis comme une folle, peut-être n'as-tu rien à m'envier sur l'article de la folie !

(SOPHOCLE, *Antigone*, trad. Pignarre, Flammarion, 1999, p. 60.)

⇒ TEXTE : Des lois de CICERON (52 av. J.C.). Le droit humain doit se fonder sur la loi naturelle

Ce qu'il y a de plus insensé, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. [...] Si la volonté des peuples, les décrets des chefs, les sentences des juges faisaient le droit, pour créer le droit au brigandage, à l'adultère, à la falsification des testaments, il

suffirait que ces façons d'agir eussent le suffrage et l'approbation de la multitude. Si les opinions et les votes des insensés ont une puissance telle qu'ils puissent changer la nature des choses, pourquoi ne décideraient-ils pas que ce qui est mauvais et pernicieux sera désormais tenu pour bon et salutaire ? Ou pourquoi la loi, qui de l'injuste peut faire le droit, ne convertirait-elle pas le bien en mal ? C'est que, **pour distinguer une bonne loi d'une mauvaise, nous n'avons d'autre règle que la nature**. Et non seulement la nature nous fait distinguer le droit de l'injustice, mais, d'une manière générale, les choses moralement belles de celles qui sont laides, car une sorte d'intelligence partout répandue nous les fait connaître, et incline nos âmes à identifier les premières aux vertus, les seconde aux vices. Or croire que ces distinctions sont de pure convention et non fondées en nature, c'est de la folie. (CICERON, *Des lois*, livre I, § XV et XVI, Flammarion, 1965, p. 137.)

III. L'OBLIGATION MORALE ou LE DEVOIR, effet de la loi

A. L'obligation morale ou le devoir : notions

1. « **Obligation** » vient de « *ligare* », *lier*. Toute loi « *lie* », oblige les sujets auxquels elle s'adresse. L'obligation est un **effet général** de la loi³.

Pourquoi la loi oblige-t-elle moralement ? A cause de la nécessité provenant de la fin visée par la loi : il faut nécessairement faire ce que prescrit la loi morale (poser ou omettre certains actes) pour que la fin de la loi soit atteinte. Ainsi, pour les personnes mariées, tenues par la loi de l'*indissolubilité* du mariage, il y a obligation morale (nécessité *moral*) de rester fidèle au conjoint vivant et ne pas se « remettre en ménage » avec un autre. C'est une nécessité intérieure, portant sur la volonté sans la violenter.

L'obligation morale, effet de la loi, est la nécessité morale de faire ou d'omettre certains actes, en vue d'un bien ou d'une fin donné (fin qui est, en dernier ressort, la fin ultime, puisque toutes les fins sont ordonnées à la fin dernière).

2. Le mot « **devoir** » vient du latin « *debere* ». On parle de devoir en **deux sens** :

- Dans un premier sens (abstrait), le devoir est **synonyme d'obligation** morale ou juridique (sens qui nous importe ici). Ex. : j'ai le devoir ou l'*obligation* de rendre en état ce que j'ai emprunté.
- Dans un second sens (concret), le devoir est **l'acte lui-même** à faire ou à omettre en vertu d'une obligation morale. Ex. : Rendre, de fait, en bon état ce que j'ai emprunté (la chose une fois accomplie, je puis dire : « j'ai accompli mon devoir »).

Le devoir n'est rien d'autre que l'*obligation morale* d'agir ou de ne pas agir.

3. L'obligation ou le devoir moral non seulement *ne détruit pas*, mais suppose la **liberté**. Seul l'être **libre** peut s'imposer des devoirs, s'obliger moralement à agir conformément au bien.

Les **rapports du devoir et de la liberté** résultent des rapports entre *le bien* et *la liberté* : je suis libre **psychologiquement** (et physiquement) de ne pas faire le bien, de ne pas remplir mes devoirs ; mais je ne suis pas libre **moralement** d'agir ainsi, c.-à-d. de faire le mal ou d'omettre ce qui est dû. Je **peux** ne pas accomplir mes devoirs, mais je **dois moralement** les remplir. Loin d'être un obstacle à la liberté, l'accomplissement fidèle des devoirs est au contraire une condition du bon exercice de la liberté. Il n'y a pas de liberté pour le mal (voir le cours sur la liberté).

4. La fin ultime de l'homme étant **objective et naturelle**, fondée sur la nature que tous ont en partage, l'**obligation morale d'atteindre la fin ultime est donc universelle**. Tous les hommes sont obligés *moralement* de suivre la loi morale qui les oriente vers leur fin ultime.

B. Division des devoirs

On divise les devoirs à **quatre points de vue** différents :

³ — Même quand la loi ne fait que permettre, elle impose l'obligation de ne pas empêcher ou punir les actes qu'elle permet.

1. **en raison de la forme** : les devoirs (comme les préceptes) sont **positifs** (ils imposent l'obligation de faire quelque chose) ou **négatifs** (ils énoncent une défense) ;
2. **en raison des termes** (à l'égard de qui s'exerce le devoir) : on distingue les devoirs **envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même** ;
3. **en raison de l'ordre juridique** : on distingue les devoirs **juridiques** (ceux qui sont *définis par la loi positive* ; grossièrement, ce sont les devoirs de justice au sens strict) et les devoirs **non-juridiques** (*purement moraux*, comme les devoirs de charité ou ceux dans lesquels le dû est moral : devoirs de reconnaissance, de piété filiale, de véracité, etc.) ;
4. **en raison de l'obligation** : on distingue les **devoirs de justice** (qui obligent *en justice*) et les **devoirs de simple équité** (fondés sur la charité et l'humanité, et qui tendent à faire accomplir la loi *selon son esprit et l'intention du législateur* par-delà la lettre de la loi (et parfois même contre elle : cas de l'épikie). Que ces devoirs ne soient pas juridiques n'empêche pas qu'ils soient parfois tout à fait stricts et d'une extrême gravité.

C. Peut-il y avoir conflit de devoirs ?

Lorsque deux obligations existent et s'excluent mutuellement, que faire ?

On répond parfois : *il faut sacrifier le devoir moindre*. Mais, en rigueur de termes, cela revient à sacrifier une obligation, ce qui est moralement indéfendable !

En réalité, l'exclusion mutuelle est purement apparente. En effet, tout devoir véritable vient du législateur suprême (Dieu), et un même législateur ne peut raisonnablement imposer à ses sujets des devoirs incompatibles entre eux. Par conséquent, dans ce genre de cas, certaines obligations tombent et le conflit disparaît avec elles. **NB** : Les « conflits de devoirs » ne peuvent se présenter qu'entre devoirs positifs ou bien entre un devoir positif et un devoir négatif, mais jamais entre devoirs négatifs.

Règles de solution pour déterminer quelles sont les obligations qui tombent :

- **les devoirs d'origine supérieure et plus nécessaires au bien commun** prévalent (les devoirs naturels l'emportent sur les devoirs juridiques, les devoirs négatifs sur les devoirs positifs, les devoirs universels sur les devoirs particuliers, les devoirs de justice sur les devoirs de charité, etc., *toutes choses égales par ailleurs*) ;

- **les devoirs dont l'objet est plus noble et plus nécessaire** l'emportent (devoirs relatifs à l'âme sur ceux relatifs au corps ; devoirs d'état sur ceux de convenance personnelle) ;

- **les devoirs relatifs à des personnes plus élevées en dignité ou envers qui l'on est davantage obligés** l'emportent (devoirs qu'on a envers Dieu sur ceux qu'on a envers soi-même ou envers le prochain ; devoirs qu'on a envers ses parents sur le devoirs qu'on a envers des étrangers).

Toutes ces règles doivent s'entendre **toutes choses égales**, c.-à-d. qu'il convient d'examiner les circonstances. **Ce domaine est par excellence celui du jugement prudentiel.**

D. Quel est le fondement du devoir moral ?

1. Une question historique : **morale du bien et de la vertu ou morale du devoir ?**

« Les Grecs et les Latins, qui professaient une **morale du bien** (principalement : morale du bonheur et morale de la vertu), ne disposaient pas du terme propre correspondant à notre substantif "le devoir"... Les anciens avaient-ils la notion du devoir ? ... Nous pouvons répondre en nous référant à la distinction de deux sens des mots "devoir" et "obligation"...

« Leur morale étant une **morale du bien**, les anciens disposaient bien de termes pour exprimer en quoi consiste le "bien faire" dans les diverses situations : ce qu'est un bon citoyen, un bon père de famille, etc. En d'autres termes, ils parlaient **des devoirs** ; ...mais cela désignait un devoir particulier, une charge, **non le devoir au sens abstrait d'obligation morale**... La notion de "devoir" au sens abstrait n'a pas de place dans l'exposé de la morale contenu dans la I^a-II^e de la Somme théologique de saint Thomas...

« En conclusion, les anciens ne traitaient pas du devoir (au sens abstrait) ; mais toute leur morale était faite de devoirs (au sens concret)... Les anciens avaient un tour d'esprit **objectiviste** et considéraient les actes mêmes exigés de celui qui prétend bien vivre ; depuis lors s'est produit une

intériorisation ou une **subjectivisation** des devoirs ; et on porte davantage son attention sur la contrainte morale que subit l'agent en face des devoirs... » (FOULQUIE, *Morale*, p. 295.)

En d'autres termes, ce qui existe ce sont **des devoirs**, concrets, précis, et **non pas un devoir abstrait et désincarné**, des obligations concrètes et non pas une obligation abstraite.

2. La connexion nécessaire entre moyens et fin

D'où vient qu'il y ait **obligation** entre un **sujet** (une personne) et un **objet** (ex : une action) ? Cette relation qui les lie, sur quoi est-elle fondée ?

Comme on l'a dit plus haut, l'obligation vient de ce que cette action à laquelle nous sommes obligés est nécessaire pour nous amener à la fin recherchée. **Le fondement des devoirs est donc l'ordre moyens-fin, la connexion nécessaire entre une action et un bien, entre une action morale et notre bonheur.** L'obligation morale diffère donc de la bonté morale et ne s'étend pas aussi loin qu'elle : *est moralement bon tout ce qui ne nous éloigne pas de la fin dernière ; n'est obligatoire que l'acte qui est nécessaire pour atteindre cette fin*, l'acte dont l'omission la ferait manquer. Donc *tout ce qui est moralement obligatoire est moralement bon, mais tout ce qui est moralement bon n'est pas obligatoire*.

Cet ordre essentiel des choses selon lequel il existe une connexion nécessaire entre tel moyen (tel acte) et la fin dernière est le **fondement prochain** de l'**obligation morale naturelle** (l'obligation quant à la loi naturelle). Ce fondement prochain est lui-même lié à une disposition de Dieu qui donne toutes les créatures à la fin qu'il est lui-même et qu'il veut nécessairement : le **fondement dernier de l'obligation morale naturelle est donc la loi éternelle de Dieu**.

Quant à l'obligation morale positive (à l'égard d'une loi positive), elle est fondée sur *les dispositions stipulées par le législateur* (l'intention de celui qui a promulgué la loi), mais *elle tire sa force de l'obligation morale naturelle*, en vertu du principe de la loi naturelle qu'il faut obéir aux ordres des supérieurs légitimes, et puisque la loi positive est elle-même fondée sur la loi naturelle.

3. Autres théories

On a proposé d'autres fondements de l'**obligation morale** (le plus souvent, pour essayer de justifier l'obligation morale sans avoir à recourir à Dieu).

D'où les théories suivantes :

- celles qui prétendent fonder l'obligation morale sur la **raison humaine tenue pour indépendante** (morales indépendantes) ;
- celles qui pensent trouver dans la **volonté humaine autonome** la raison suffisante de la loi morale et de l'obligation qu'elle produit (Kant) ;
- celles qui ont recours à la **volonté arbitraire de Dieu** (Descartes) ;
- enfin celles qui fondent l'obligation morale sur la **société** ou sur l'**activité humaine créatrice de « valeurs »**.

1. Les morales indépendantes. — Beaucoup de moralistes contemporains, soucieux de proposer une morale indépendante de toute religion et de toute référence à Dieu (ni Dieu ni maître !), estiment que *la raison humaine individuelle (la conscience) suffit à fonder l'obligation morale*.

➤ **Critique:** 1) toute obligation réelle suppose une autorité distincte du sujet obligé, à laquelle celui-ci doit rendre compte de ses actes et qui pourra lui appliquer une sanction ; or notre raison personnelle n'est pas distincte de nous ; 2) si notre conscience nous oblige réellement, c'est *en tant qu'elle nous notifie l'obligation venue d'un ordre de choses extérieur* et d'une autorité supérieure et extérieure à nous dont elle n'est que le porte-parole. (Par elle-même, la raison nous encourage et nous persuade, mais ne nous oblige pas.)

2. La volonté humaine autonome. — Kant fonde l'obligation morale sur *la volonté humaine autonome*, ne dépendant que d'elle-même. C'est la **volonté** ou **raison pratique** qui détermine la loi morale *a priori*, la donne comme universelle et nécessaire et l'exprime sous forme de commandement : **l'impératif catégorique** (= maxime qui a valeur universelle et s'impose à la conscience, sans aucune considération pour l'intérêt qu'on en espère ou la satisfaction qu'on en tire. C'est ce que Kant appelle agir par « bonne volonté » ou par pur devoir) – « Tu dois faire ceci », parce que

ce qui est ainsi commandé est universel et bon par le fait même et uniquement à cause du fait que c'est commandé.

➤ **Critique:** 1) **L'obligation ainsi comprise est sans fondement.** La volonté humaine autonome tire sa loi d'un ordre que Kant déclare inconnaisable (le monde *purement rationnel* des « noumènes »), dont l'existence est **postulée** par la raison ; donc *l'obligation* qui en résulte est **sans justification réelle**. 2) En fait, contrairement à ce que prétend Kant, la raison **ne crée pas la loi** mais nous la fait connaître ; et elle reconnaît que la loi que promulgue la conscience n'a de véritable autorité que si elle est l'expression de la loi éternelle.

3. **La volonté arbitraire de Dieu.** — *La volonté de Dieu déciderait librement et arbitrairement ce qui est moralement bon et ce qui est moralement mauvais et attacherait librement le caractère d'obligation à tel ou tel acte ou loi moral (Descartes).*

➤ **Critique :** Pareille manière d'agir est contraire à la Sagesse de Dieu et nous ne pourrions connaître le caractère obligatoire de chaque loi que par une révélation positive de Dieu, puisque ce caractère d'obligation n'aurait pas de rapport avec l'ordre essentiel des choses.

4. **La société.** — C'est la théorie des **positivistes** (A. Comte). La pression exercée par la société sur les individus finirait, avec le temps, par s'intérioriser, et ce qui n'était d'abord pour nos ancêtres qu'une injonction venue du dehors *serait transformé pour nous, par le jeu de l'habitude et de l'hérédité, en obligation de conscience.*

➤ **Critique :** Cette thèse se heurte à de nombreuses et graves difficultés. La pression sociale (la mode par exemple) ne peut se transformer en obligation de conscience : on peut rougir de ne pas s'habiller à la mode, mais on n'a jamais le sentiment de faire une faute morale en ne suivant pas la mode. De plus et surtout, si la loi naturelle provenait de la société, elle se fût diversifiée comme les sociétés humaines.

5. **Les « valeurs ».** — Certaines théories (d'inspiration empiriste et existentialiste), que l'on désigne communément sous le nom de « théories des valeurs » (Hartmann, Scheler...), affirment que **la valeur** compose un domaine sans aucune relation avec l'être. Tandis que le jugement réel porte sur l'être, **le jugement de valeur** relève, quant à lui, d'une évaluation qui est essentiellement *d'ordre émotif et irréductible à la raison*. La valeur ainsi comprise appartient au domaine du sentiment, de la tendance, du désir, de l'émotion, des affections... Elle n'est pas une chose, un être réel, elle est essentiellement **un idéal, une création, un élan de l'homme vers des fins librement posées et jamais « réalisées »**. Certains penseurs, comme SARTRE, estiment même, en vertu de ces principes, que les valeurs et particulièrement les valeurs morales, **postulent l'athéisme**, parce qu'elles imposent à l'homme la charge de poser, par le jeu de sa liberté, **des fins qui ne peuvent exister que par lui**. *La valeur trouve ainsi son fondement dernier dans la puissance illimitée d'une liberté qui ne se déploie et ne s'affirme pleinement que dans l'acte de poser ses propres fins.*

➤ **Critique :** Il faut que les « valeurs » soient de quelque manière *enracinées dans l'être*, sinon elles ne sont rien. La « valeur » se ramène à la catégorie **du bien**, c'est-à-dire qu'elle est *une propriété de l'être, en tant que référé à l'appétit rationnel ou sensible*, ou bien elle n'est rien et n'existe pas.

E. Excursus sur la morale de KANT

La morale de Kant est inséparable de sa théorie de la connaissance.

La première critique (de la raison pure) a répondu à la question : **que pouvons-nous connaître ?** La seconde critique (de la raison pratique) doit répondre à la question : **que devons-nous faire ?** La première a fondé la science ; la seconde doit fonder la morale.

Et de même que la première opérait **une révolution « copernicienne »** en montrant que, dans la connaissance, **ce n'est pas l'esprit qui se règle sur les choses, mais les choses qui se règlent sur l'esprit** (les choses en soi sont inconnaisables, c'est l'esprit qui construit le monde « objectif »), de même la seconde prolonge cet esprit révolutionnaire en montrant que **ce n'est pas le bien qui détermine le devoir, mais le devoir qui détermine le bien**, et que ce n'est pas la métaphysique qui fonde la morale, mais la morale qui fonde la métaphysique.

a. **Une morale du devoir, « formaliste »**

La morale kantienne est une « morale du devoir ». Jusqu'alors les philosophes ont fondé la morale sur l'**idée de bien**. Ils pensaient qu'une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle est ou non conforme à la finalité naturelle de l'homme qui le porte vers une fin dernière, un souverain bien. Or, cette conception, dit Kant, loin de fonder la morale, la détruit⁴. Car, estime-t-il, cela revient à une recherche du bonheur et ne peut donc fonder une véritable obligation. En effet, une tendance vers un bien quel qu'il soit est essentiellement égoïste et intéressée : par définition, toute tendance se porte vers *son* bien, c'est-à-dire vers un bien capable de *la* satisfaire. C'est là *une nécessité naturelle*, ce n'est donc pas une obligation morale.

Par conséquent, il n'est pas possible de fonder la moralité d'un acte sur son objet (son bien), ou comme dit Kant sur sa « matière ». La moralité d'un acte dépend uniquement de sa « forme » (laquelle, pour Kant, vient du sujet), c'est-à-dire de *l'intention* qui l'anime, à savoir si elle s'identifie au devoir dicté par la raison, autrement dit si l'acte est accompli par pur devoir.

Pour démontrer sa thèse, Kant part du concept de « **bonne volonté** », il en trouve le fondement dans le devoir, et celui du devoir dans l'autonomie de la volonté.

b. **La « bonne volonté »**

La première phrase des *Fondements de la métaphysique des mœurs* pose une sorte d'axiome tenu pour évident par la conscience commune. « *De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même hors du monde, il n'est rien qui puisse être tenu sans aucune restriction pour bon que la bonne volonté.* »

Qu'est-ce donc qui fait la « **bonne volonté** » ? Ce ne sont pas ses œuvres ni ses succès, car elle est bonne *en elle-même*. C'est sa rectitude, c.-à-d. l'**intention d'agir par devoir**. En effet, pour qu'un acte soit bon, il ne suffit pas qu'il soit « conforme au devoir », il faut qu'il soit « **accompli par devoir** ». Car il a beau être matériellement conforme au devoir, s'il est accompli « par inclination » et non par devoir, il est sans valeur morale. De là suit que la pureté d'intention se révèle par la lutte contre les tendances et les inclinations naturelles. L'**action n'est bonne que dans la mesure où elle est accomplie par pur respect du devoir, à l'exclusion de tout motif tiré de la nature et de la sensibilité**. (Aussi n'est-on pas certain qu'un acte parfait ait jamais été accompli.)

La bonne volonté ainsi comprise est la seule chose absolument bonne ; elle doit donc nécessairement être la **fin de la loi morale**. Agir par pur devoir, sans aucune recherche d'intérêt ou de satisfaction, c'est agir avec bonne volonté.

c. **Le devoir et l'impératif catégorique**

Il s'ensuit que le **respect** de la loi est le *principe subjectif* de la moralité, et le **devoir**, *son principe objectif*.

Le **respect** de la loi est le seul sentiment moral, le seul mobile, qu'admette la morale kantienne. Ce n'est pas une inclination, car on n'a en vue ni récompense ni châtiment. C'est une soumission de la volonté à la loi, accompagnée de la conviction qu'on se grandit en obéissant.

Mais le fondement de la moralité est le **devoir**. Qu'est-ce donc que le devoir ? C'est **une loi qui émane a priori de la raison et s'impose par elle-même à tout être raisonnable**. C'est une sorte de « fait », en ce sens qu'on ne peut le déduire d'un principe supérieur. Mais c'est un fait rationnel, qui est par là même objectif. Il se traduit dans la conscience par « **l'impératif catégorique** ».

L'**impératif catégorique** est un absolu, il vaut par lui-même ; il « déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même, sans rapport à un but quelconque ». Sa formule est celle-ci : « *Agis uniquement d'après une maxime que tu puisses ériger en loi universelle.* » Une maxime est la *règle subjective* de l'action, par exemple : « je mentirai », ou « je ne mentirai pas ». Et de même qu'un jugement théorique n'est vrai que s'il est valable pour tout esprit, de même, une maxime pratique n'est bonne que si elle est *valable pour toute conscience*. En effet, l'**universalité** est l'œuvre propre de la raison, elle n'est pas seulement la marque de la rationalité, elle la constitue. **Une maxime qui peut être érigée en loi universelle est donc rationnelle et objective** ; celle qui ne le peut pas reste au contraire subjective et empirique. Voilà pourquoi je dois décider de ne pas mentir. C'est une maxime rationnelle, universelle, et je dois l'accomplir par pur devoir.

⁴ - Ce qui n'est vrai que pour les morales *empiristes* qui identifient le bien avec le plaisir ou l'intérêt. Agir pour le plaisir ou l'intérêt est purement subjectif : on ne peut en tirer aucune règle universelle de conduite. Et c'est un point de vue strictement égoïste, qui n'a rien de moral.

d. L'autonomie de la volonté

L'homme doit donc soumettre son action à la raison, puisque c'est la raison qui fait l'humanité de l'homme. Mais la raison est autonome et législatrice universelle. « Agis toujours comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'autonomie de la raison est la clé de voûte de la morale kantienne. Le devoir ne s'impose pas du dehors à la volonté, puisqu'il émane de la raison qui constitue l'homme. Se soumettre à une loi étrangère (à un bien extérieur) est une « hétéronomie » dégradante, incompatible avec la dignité de la personne humaine. C'est pourtant sur ce principe que toutes les morales ont été fondées jusqu'à présent, puisqu'elles subordonnent la volonté à quelque objet extérieur. Au contraire, quand la volonté se soumet au devoir, elle est indéterminée à l'égard de tout objet et se donne à elle-même sa loi. En cela même consiste sa liberté. Être libre, c'est agir sans être déterminé par des causes étrangères, mais en déterminant soi-même la loi de son action. Ainsi l'homme, en tant que personne libre et raisonnable, est-il l'auteur et la fin de la loi morale.

e. Les postulats de la raison pratique

De cette notion du devoir, Kant déduit ce qu'il appelle *les postulats de la raison pratique*. Ce sont des postulats (ou des hypothèses) en tant qu'ils ne sont aucunement objet de science, mais **objet de croyance** (ou de foi irrationnelle). Ces postulats sont au nombre de trois : 1) **Postulat de la liberté**. Ce postulat résulte de l'obligation d'obéir au devoir ; or l'obligation suppose le pouvoir, c'est-à-dire la liberté. 2) **Postulat de l'immortalité de l'âme**. Il résulte du fait que la conformité parfaite au devoir ne peut être réalisée ici-bas. Aussi sommes-nous puissamment inclinés à croire à la possibilité d'un perfectionnement indéfini, qui n'est concevable que par l'immortalité de l'âme. 3) **Postulat de l'existence de Dieu**. Il résulte de notre conviction que le bonheur (non recherché pour lui-même) doit accompagner la vertu (c.-à-d. agir par devoir). Or, pour assurer la coïncidence de l'un et de l'autre, il faut un Dieu juste et bon, souverain juge des consciences.

➤ Critique : 1) La morale de Kant repose tout entière sur des *a priori* rationnels. 2) Cette morale est impraticable. Sans doute Kant la présente comme un *idéal*. Mais un idéal impraticable n'est pas un idéal : c'est un néant d'idéal. Et un idéal qui reste nécessairement hors des possibilités humaines ne saurait jamais obliger, car la loi, sous peine d'être absurde, ne doit exiger que du possible. Aussi doit-on dire qu'en droit comme en fait la loi morale kantienne est absolument dépourvue de caractère obligatoire : elle ne repose que sur un postulat, elle est pratiquement vouée à l'échec et ne laissera jamais à l'homme que le sentiment débilitant de son impuissance. 3) La fin dernière de l'activité morale ne peut consister dans la « bonne volonté » telle que Kant la comprend, car tous les autres actes, accomplis en dehors de cette bonne volonté seraient dépourvus de fin et de raison.

⇒ TEXTE de KANT : *la bonne volonté*

Ce qui fait que la bonne volonté est telle, ce ne sont pas ses œuvres ou ses succès, ce n'est pas son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, c'est seulement le vouloir ; c'est-à-dire que c'est en soi qu'elle est bonne ; et, considérée en elle-même, elle doit sans comparaison être estimée bien supérieure à tout ce qui pourrait être accompli par elle uniquement en faveur de quelque inclination et même, si l'on veut, de la somme de toutes les inclinations. Alors même que, par une particulière défaveur du sort ou par l'avare dotation d'une nature marâtre, cette volonté serait complètement dépourvue du pouvoir de faire aboutir ses desseins; alors même que dans son plus grand effort elle ne réussirait à rien ; alors même qu'il ne resterait que la bonne volonté toute seule (je comprends par là, à vrai dire, non pas quelque chose comme un simple vœu, mais l'appel à tous les moyens dont nous pouvons disposer), elle n'en brillera pas moins, ainsi qu'un joyau, de son éclat à elle, comme quelque chose qui a en soi sa valeur tout entière. L'utilité ou l'inutilité ne peut en rien accroître ou diminuer cette valeur.

(KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785).

⇒ TEXTE de KANT : *Devoir ! nom sublime et grand...*

Devoir ! nom sublime et grand, toi qui ne renfermes rien en toi d'agréable, rien qui implique insinuation, mais qui réclames la soumission, qui cependant ne menaces de rien de ce qui éveille dans l'âme une aversion naturelle et épouvante, pour mettre en mouvement la volonté, mais poses

simplement une loi qui trouve d'elle-même accès dans l'âme et qui cependant gagne elle-même, malgré nous, la vénération (sinon toujours l'obéissance), devant laquelle se taisent tous les penchants, quoiqu'ils agissent contre elle en secret ; quelle origine est digne de toi, et où trouverait-on la racine de ta noble tige, qui repousse fièrement toute parenté avec les penchants, racine dont il faut faire dériver, comme de son origine, la condition indispensable de la seule valeur que les hommes peuvent se donner à eux-mêmes ?

(KANT, *Critique de la raison pratique*, t. 1, préface de la 2^e éd.)

IV. LA SANCTION

Qui dit loi et obligation morale, dit **sanction**.

On appelle sanction l'ensemble des récompenses et des châtiments attachés à l'observation ou à la violation de la loi morale.

1. Division.

Elle est **pénale** si c'est une punition ;

Elle est **rémunérative** si c'est une récompense, et, dans ce cas, on la distingue :

- d'une *faveur*, parce qu'elle est méritée ;
- d'un *salaire* qui est la rémunération d'un travail extérieur *fixé par contrat* et indépendamment de la valeur morale de l'acte.

2. Sa fin : maintenir l'ordre dont la loi est l'expression idéale, en préservant les honnêtes gens et en menaçant les perturbateurs.

C'est pourquoi, la sanction pénale est **vindicative** (en tant qu'elle répare l'ordre violé par le coupable) et **médicinale** (en tant qu'elle détourne de violer la loi, avant l'acte par la menace, après l'acte par la punition qui dissuade le coupable de recommencer).

3. Sa nécessité. La loi morale exige nécessairement une sanction du législateur, sans quoi elle est inefficace.

Objection : La sanction ne vicie-t-elle pas les actes moraux les meilleurs en empêchant de les poser uniquement pour le motif du devoir (Kant) ? On agit par crainte de la punition ou par désir de la récompense.

Réponse : La sanction ne nuit pas à la bonté morale de l'acte pour laquelle **il suffit que la volonté se porte vers un objet moralement bon**. La sanction représente la suite nécessaire de notre acte moral, dont la pensée aide notre nature faite pour le bonheur (pensée de la récompense) mais également souvent instable (ayant donc besoin de « piqûres de rappel » !). Cependant *il serait très imparfait de n'obéir à la loi morale qu'à cause de la récompense ou de la punition* : ce serait faire du bien moral un moyen et de la jouissance ou de la récompense une fin, ce qui est contraire à l'ordre.

La sanction de la loi morale n'est **parfaite** qu'à la condition d'être : 1) universelle (c.-à-d. s'étendant à tous les actes moraux, bons et mauvais, intérieurs et extérieurs) ; 2) parfaitement proportionnée à la valeur morale de l'acte ; 3) efficace, c.-à-d. apte à faire observer la loi. C'est pourquoi *aucune sanction d'ici-bas n'est parfaite* (elles ne sont pas universelles ; n'atteignent souvent que l'acte extérieur ; ne sont pas toujours portées avec une justice parfaite ; ne sont pas toujours efficaces). *La sanction parfaite est donc réservée à l'autre vie.*

V. LA CONSCIENCE MORALE

A. Définition et division

1. Notion

1. **Étymologiquement**, la conscience signifie *la science disant rapport à quelque chose* (*cum-scientia*). Elle est l'acte par lequel nous appliquons la science à un fait particulier.

On la divise en :

- conscience **psychologique** (jugement qui atteste *l'existence d'un acte ou d'un état intérieur, soit présent, soit passé*) ;
- et conscience **moralement** (jugement que nous portons sur *la bonté ou la malice d'un acte concret*).

La conscience morale est dite **conséquente** (celle qui examine un acte déjà posé) ou **antécédente** (qui dirige un acte à poser). C'est la **conscience antécédente** qui est, à proprement parler, la conscience morale : c'est le **dernier jugement pratique par lequel nous décidons ce qu'il faut faire ou ne pas faire**.

⇒ La conscience n'est donc **pas une faculté ou un habitus**, mais un **acte de la raison pratique** par lequel on **juge** si tel acte humain est licite (ou illicite) et par lequel on **décide** d'agir (ou de ne pas agir). Autrement dit la conscience morale est **l'acte intérieur** par lequel la raison pratique, placée devant une situation singulière, **juge** (en approuvant ou désapprouvant) et **oblige** (il faut agir ou ne pas agir).

⇒ Elle est également **différente de la syndérèse** ou « sens moral » (= habitus des principes premiers de l'ordre moral) parce qu'elle n'est *pas au niveau des principes* mais descend jusqu'aux cas singuliers et parce qu'*elle peut être sujette à l'erreur*.

~~~~~  
Définition : la conscience est le jugement de la raison pratique qui règle nos actes humains dans leur individualité concrète.  
~~~~~

2. **La conscience est la règle prochaine et subjective de la moralité.** C'est le jugement du sujet qui applique la loi à l'acte humain pris **dans son individualité concrète** (c'est le dernier jugement pratique moral).

De l'universalité de la loi morale à la singularité de l'action, la distance est grande. C'est précisément **le rôle de la conscience de rapprocher les distances** : elle est **médiatrice entre la loi générale et l'action particulière**. Elle est l'acte par lequel s'intériorisent et se personnalisent les connaissances générales de l'intelligence pratique. Par l'acte de la conscience, *je fais mien le jugement de l'intelligence pratique*, je l'applique au cas concret.

⇒ **Il ne faut donc pas opposer la conscience et la loi.** La conscience ne peut s'ériger en règle indépendante et se dresser contre la loi (= libéralisme). En tant que règle prochaine et subjective, elle exige l'existence d'une règle éloignée et objective, c'est-à-dire de la loi. Sans la loi, la conscience perd sa valeur normative ; sans la conscience, la loi ne peut plus être *règle de conduite pratique*.

NB. Les moralistes modernes considèrent généralement la conscience non comme un acte, mais comme *une faculté spéciale qui serait en nous l'organe des jugements moraux* :

- Pour Kant, c'est une *faculté intellectuelle* (= la « *raison pratique* ») ;
- Pour Rousseau, une *faculté affective*, un *instinct* (« *Conscience, instinct divin...* ») ;
- Pour les évolutionnistes (Spencer), une *lente adaptation* de la race humaine aux situations successives où elle s'est trouvée (l'homme prend peu à peu conscience de sa dignité).

2. Division

1. **Par rapport à l'acte**, la conscience est dite **antécédente** (par rapport à l'acte qu'elle prescrit ou défend), **concomitante** (elle accompagne l'acte au moment où il est posé) ou **conséquente** (elle revient sur l'acte pour en juger la valeur morale).

2. Par rapport à son objet (point de vue **objectif**), la conscience est **vraie** (jugement conforme à la vérité) ou **erronée** (non conforme à la vérité).

La conscience erronée peut être :

- *invincible* (l'erreur n'est nullement volontaire),
- ou *vincible* (l'erreur est volontaire et coupable).

3. Par rapport à l'intention (point de vue **subjectif de l'intention**), la conscience est dite **droite** (jugement conforme aux règles de la prudence ; conscience de l'homme bien intentionné) ou **fausse** (on dit encore *mauvaise*, c.-à-d. non conforme aux règles de la prudence).

NB : une conscience *peut être droite sans être vraie* (c.-à-d. sans être suffisamment éclairée) si l'erreur qui fausse le jugement de la conscience est involontaire ou plus ou moins invincible.

4. Par rapport à l'assentiment (point de vue **subjectif de l'assentiment**), la conscience est **certaine** (parfaitement déterminée dans son jugement), **probable** (imparfaitement déterminée) ou **douteuse** (suspension du jugement).

B. La conscience comme norme subjective de moralité

1. La conscience morale peut se tromper : elle n'est pas infaillible (\neq syndérèse). L'erreur est cependant souvent plus difficile à apprécier (et plus facile à commettre) que dans l'ordre spéculatif, à cause de *la complexité des situations concrètes* (chaque cas singulier est inédit) et *du caractère contingent de l'action humaine*. De plus, *la conscience reçoit sa formation* et donc son bien (ou son mal) de partout : milieu familial, scolaire, groupements sociaux auxquels appartient l'individu ; elle est au carrefour de multiples influences.

La conscience **peut donc être erronée** :

- tout en se croyant vraie, sans faute de sa part = conscience erronée mais *droite* ;
- mais elle peut l'être aussi de manière *coupable*, par aveuglement = conscience *fausse* de celui qui a « cautérisé sa conscience », c.-à-d. qui a fini par admettre le mal et le péché (il se donne « bonne conscience ») : une sorte de duplicité s'installe alors dans la conscience, comme un cancer qui ronge sourdement sans qu'on en voit les atteintes ; le mensonge fait tellement corps avec soi-même qu'il prend des allures de sincérité. Pour s'en sortir, il faut redresser la conscience ; retrouver une conscience droite. C'est difficile parce que, précisément, *la lumière du regard (jugement) est pervertie* (c'est à ce propos que l'Évangile dit : « La lampe du corps c'est l'œil ; si ton œil [conscience] est sain, tout ton corps [toi-même et ton agir] sera dans la lumière ; si ton œil est malade [conscience fausse], tout ton corps sera dans les ténèbres » [Mt 6, 22-23].) Cependant, l'expérience est là pour dire que la voix de la conscience n'est pas toujours couverte par le grondement des passions et le poids des fautes passées.

2. D'où cette première règle : la conscience étant la règle subjective immédiate de la moralité, **il faut toujours agir avec une conscience droite**, c.-à-d. avec de bonnes intentions et une entière bonne foi.

3. Mais, deuxième règle : **il n'est jamais permis d'agir contre une conscience moralement certaine** (quand bien même elle serait *de fait erronée*). Quand elle est certaine, la conscience oblige.

4. Il n'est pas permis d'agir avec une conscience douteuse portant sur l'acte à poser. (Parce que cela reviendrait à accepter de poser un acte illicite, disposition qui est déjà une faute). Il faut donc travailler à **éclairer sa conscience** par tous les moyens possibles pour lever le doute. Si le doute persiste, qu'il n'est pas possible de le lever immédiatement et qu'il faut nécessairement agir, on doit se former au moins *une certitude indirecte et pratique*.

5. Pour agir, une conscience moralement certaine suffit (certitude morale = celle qui est propre à l'homme prudent).

VI. LA VERTU

A. Nature de la vertu

1. *Les vertus = des dispositions ou « habitus »*

a. Qu'est-ce que la vertu ? Un habitus opératif

Un « habitus », c.-à-d. une disposition stable (qui qualifie le sujet *in ordine ad naturam*).

« Qu'est-ce donc que la vertu, voilà ce qu'il faut examiner. Puisque les phénomènes de l'âme sont de trois sortes, les **états affectifs**, les **facultés** et les **dispositions**, c'est l'une de ces choses qui doit être la vertu. J'entends par **états affectifs**, l'appétit, la colère, ... toutes les inclinations ; par **facultés**, les aptitudes..., par **dispositions**, enfin, notre comportement bon ou mauvais relativement aux affections... »

« Or, ni les vertus, ni les vices ne sont des affections, parce que nous ne sommes pas appelés vertueux ou pervers d'après les affections que nous éprouvons, mais bien d'après nos vertus et nos vices... Les vertus et les vices ne sont pas non plus des facultés : nous ne sommes pas appelés bons ou mauvais d'après notre capacité à éprouver simplement ces états... Il reste que ce **sont des dispositions**. » (ARISTOTE, Eth. à Nicomaque, L. II, ch. 4.)

On distingue les habitus en :

- **habitus entitatifs** (ex. : la santé)
- et **habitus opératifs** (ordonnés à l'action : la science, la force, la tempérance...).

L'**habitus opératif** se distingue à son tour en :

- **habitus opératif intellectuel** (ex. : la science, la sagesse...)
- et en **habitus opératif moral** (ex. : la force, la tempérance...).
 - L'**habitus moral** est **bon** (disposition à faire le bien) : il porte alors le nom de **vertu** ;
 - ou il est **mauvais** et porte le nom de **vice**.

b. Effets de la vertu

La vertu a deux effets :

- elle rend **l'œuvre bonne** (et plus facile à accomplir).
- elle **perfectionne le sujet** (le rend bon) ;

« ... La vertu a pour effet à la fois de mettre la chose (dont elle est vertu) en bon état et de lui permettre d'accomplir bien son œuvre propre... la vertu de l'homme ne saurait donc être qu'une **disposition par laquelle l'homme devient bon et par laquelle aussi son œuvre propre sera rendue bonne.** » (ARISTOTE, Eth. à Nicomaque, L. II, ch. 5.)

c. La vertu n'est pas une « habitude »

On traduit souvent le mot « habitus » par « habitude ». C'est une erreur. **Car la vertu n'est pas une simple habitude.**

De prime abord, la vertu semble être identique à l'habitude :

– **L'habitude**, en effet, est une **inclination à agir toujours d'une façon déterminée**. Elle s'acquiert par **répétition des actes** et produit ensuite cette répétition avec une fermeté et une permanence propres. Enfin elle fait agir avec une **certaine joie** : on se sent contrarié quand on ne peut suivre une habitude et tout aise de s'y conformer. Par tous ces caractères, l'habitude semble s'identifier avec l'**habitus** (ou vertu).

– Mais l'habitude contient l'idée d'un **automatisme** de l'action qui entraîne un affaiblissement, voire la disparition de la conscience réfléchie et de la décision volontaire. Dans l'**habitude**, la répétition des actes est de **plus en plus mécanique et irréfléchie** au fur et à mesure qu'elle prend corps et s'enracine. D'où : l'action est de moins en moins méritoire et moralement excellente ; il y a de moins en moins d'engagement de la volonté. **Cela est à l'opposé de la vertu** qui, par nature, est réfléchie et volontaire, tend à l'excellence, augmente le mérite et réclame un engagement de la volonté de plus en plus grand. Enfin, **l'habitude se porte surtout sur des actes matériels et extérieurs**, alors que la vertu se porte au contraire surtout **sur l'acte intérieur** qui « informe » l'acte extérieur.

La vertu est le pouvoir de produire l'action la meilleure et de rendre excellent celui qui la possède. En effet, la vertu d'une chose est déterminée par le maximum qu'elle peut produire (ex. : la vertu d'un athlète se mesure par sa meilleure performance). Elle est une puissance d'action bonne permettant d'accomplir des actes toujours plus parfaits et de développer ses aptitudes à accomplir ces actes.

2. Définition

La vertu est, dans le sens courant du terme, quelque chose de bon. Elle n'est pas une action bonne, mais *l'habitus (stable)* des actions bonnes.

D'où la **définition** :

La vertu est une disposition stable à bien agir. (*Habitus operativus bonus*)

- *Disposition à agir* = un **habitus** (disposition ou qualité *stable*) **opératif** (en vue *d'agir*, ordonné à l'opération ; ≠ *habitus entitatis* qui est relatif à l'être).
- *A bien agir* = d'où n'émanent **que des actes bons** (c'est la différence spécifique de la vertu, qui la sépare du **vice**). La vertu n'incline qu'au bien.
⇒ La vertu est donc *l'habitus de bien agir*, avec *constance*. On n'appellera pas vertueux celui qui fait un acte bon par exception (pas plus qu'on ne dira vicieux celui qui accomplit exceptionnellement une faute due à la fragilité de sa nature).

La vertu a trois caractéristiques :

1. **Elle est une disposition constante**, « **difficile mobilis** » (contrairement à l'habitude dont la stabilité peut être renversée par des événements ou des changements de milieu, des maladies, etc.)
2. **Elle produit la promptitude dans l'action**, la facilité d'agir.
3. **Elle produit la joie** – une joie intime, intérieure. Elle est l'épanouissement de l'action pleinement accordée aux dispositions profondes de celui qui agit.

3. Le juste milieu. « In medio stat virtus »

« Ainsi donc, la vertu est une **disposition à agir d'une façon délibérée**, consistant en une **médiété relative à nous**, laquelle est rationnellement déterminée et comme la déterminerait l'homme prudent. » (ARISTOTE, Eth. à Nicomaque, L. II, ch. 6.)

La vertu est dans un juste milieu. Les scolastiques disent : **in medio stat virtus**. « La vertu est une sorte de médiété, en ce sens qu'elle vise *le moyen*. **Le vice a pour caractéristiques l'excès et le défaut, et la vertu la médiété** », dit Aristote (ch. 5).

Ce juste milieu n'est pas la médiocrité morale, mais le **point fixe** entre l'excès et le défaut (**Ce n'est pas un mélange ou une dilution entre deux vices opposés, mais un sommet placé entre deux extrêmes**).

La vertu règle des **actions**. Or, l'action porte sur des **objets**. On appelle ces objets la **matière** de la vertu. Par exemple, la matière de la vertu de sobriété est la boisson. Bien agir relativement à cette matière, c'est agir conformément à certaines règles. Or, on peut s'éloigner de ces règles de deux manières : soit **par excès**, soit **par défaut** ; soit en excédant la mesure de boisson juste, soit en ne l'atteignant pas.

Ex : **prodigalité** ≠ **libéralité** ≠ **avarice**
servilité ≠ **obéissance** ≠ **désobéissance**

NB : Le **juste milieu** est un milieu :

- **de réalité** – *medium rei* = celui qui est établi de façon *absolue* conformément à la droite raison. C'est le juste milieu des *vertus* dont les actes portent sur des choses extérieures. Ex. : *dans la justice* : la justice oblige à rendre *le dû* à égalité ;
- **de raison** – *medium rationis* = celui qui se prend par rapport au sujet. C'est le juste milieu des *vertus* regardant les passions intérieures. Il est donc *relatif* à la situation qui est celle du sujet (« *relatif* » ne veut pas dire ici que c'est à chacun à le fixer *subjectivement*, selon son goût ou son caprice ; il est fixé **selon la droite raison de l'homme prudent** et reste, par conséquent,

objectif et « réaliste » – déterminé par le réel). Ex : *dans la tempérance* : l'excès ou le défaut dans le manger varient selon les hommes et leurs conditions réelles.

B. L'acquisition des vertus

Elle s'opère par répétition des actes.

« *La vertu morale est le produit de l'habitus...* Aucune vertu morale n'est engendrée en nous naturellement [les vertus ne sont pas innées]... Ainsi donc, ce n'est ni par nature, ni contrairement à la nature que naissent en nous les vertus, mais la nature nous a donné la capacité de les recevoir, et cette capacité est amenée à maturité par l'*habitus*...

« C'est en pratiquant les actions justes que nous devenons justes, les actions modérées que nous devenons modérés, et les actions courageuses que nous devenons courageux....

« En un mot, les dispositions morales proviennent d'actes qui leur sont semblables. C'est pourquoi nous devons orienter nos activités dans un certain sens, car la diversité qui les caractérise entraîne les différences correspondantes dans nos dispositions. Ce n'est pas donc une œuvre négligeable de contracter dès la plus tendre enfance telle ou telle habitude [habitus], c'est au contraire d'une importance majeure, disons mieux totale » (Éth. à Nicomaque, L. II, ch. 1).

« ... La plupart des hommes, au lieu d'accomplir des actions vertueuses, se retranchent dans le domaine de la discussion, et pensent qu'ils agissent ainsi en philosophes et que cela suffira à les rendre vertueux : ils ressemblent en cela aux malades qui écoutent leur médecin attentivement, mais n'exécutent aucune de ses prescriptions... » (ch. 2)

La vertu s'acquiert par répétitions des actes intérieurs ou spirituels et non seulement par répétition des actes extérieurs ou matériels. Car c'est l'acte intérieur qui est la forme de l'acte extérieur. L'acte extérieur procède de l'acte intérieur.

L'acquisition des vertus nécessite donc l'éducation. C'est par une bonne éducation que l'homme devient vertueux, qu'il acquiert la maîtrise de la vertu. (Voir S. PINCKAERS, *Le Renouveau de la morale*, Téqui, 1979, p. 157).

C. La distinction des vertus

1. Les vertus cardinales

Les vertus se distinguent par leur objet (contre les stoïciens et Descartes qui considéraient la vertu comme étant une). Il y a autant de vertus spéciales qu'il y a d'objets spécifiques de l'agir moral.

Parmi l'ensemble des vertus morales, on en distingue quatre principales, appelées cardinales (de *cardo* : le gond) : la prudence ; la justice ; la force ; la tempérance.

2. Le siège des vertus morales

La vertu est une disposition stable : quelles facultés sont ainsi disposées ? Les facultés d'agir. Mais il y en a plusieurs. Pour répondre, on observe que la vertu est ordonnée au **bon agir**. Or, le *bien* est objet de la **volonté**. Donc, la vertu morale, *en tant que morale*, en tant que portée à agir moralement, est « sujetée » (à son siège) **dans la volonté**.

Mais d'autres facultés peuvent être également sujet de vertu. Ainsi, **immédiatement**, la **prudence**, qui est *intellectuelle* dans sa nature, est sujetée dans l'*intelligence* ; la **force** perfectionne l'*appétit irascible* et la **tempérance**, l'*appétit concupiscent*. Mais, **ultimement**, quelle que soit la vertu considérée, c'est la **volonté qui est vertueuse**.

3. La connexion réciproque des vertus morales

Les vertus morales peuvent être prises à l'état **imparfait** (= disposition à *agir* en une matière déterminée, conformément à la droite raison) ou à l'état **parfait** (= inclination qui ne dispose pas seulement à faire une œuvre bonne mais à *bien la faire*, selon toutes les exigences de la vertu).

A l'état imparfait, les vertus ne sont pas connexes (un homme peut être incliné à la libéralité sans être chaste ; être juste mais couard, etc.) ; mais, **à l'état parfait, elles sont réciproquement connexes** en ce sens qu'une vertu ne peut pas exister sans l'autre. Cela s'explique de deux manières :

1) la perfection de chaque vertu implique des actes qui relèvent d'autres vertus (par ex. : la perfection de la force suppose la modération qui relève de la tempérance, etc.).

2) Toute vertu parfaite dépend de la prudence et inversement toutes les vertus sont nécessaires à la prudence parfaite (c'est la prudence qui, en chaque cas particulier, détermine les *moyens* qui conviennent et les ordonne à la fin, or toute vertu morale est une disposition à atteindre une fin bonne par des moyens proportionnés). C'est pourquoi la prudence est appelée *auriga virtutum*, elle règle et dirige l'activité morale, elle en est la clef de voûte.

4. L'inégalité des vertus cardinales

Au point de vue de leur **perfection spécifique**, les vertus morales sont inégales entre elles, parce qu'il existe des degrés divers dans la perfection des vertus, **selon leur rapport plus ou moins étroit avec la raison** : ainsi, il y a, parmi les vertus morales, quatre vertus **principales ou cardinales** (qui réalisent pleinement les caractères distinctifs de la vertu), et, **parmi les quatre vertus cardinales** :

- la **prudence** perfectionne la raison elle-même, elle est donc première (elle est intellectuelle dans son essence, mais morale par sa matière) ;
- la **justice** perfectionne la volonté qui est l'appétit rationnel, elle vient donc en second ;
- la **force** et la **tempérance** viennent en dernier, parce qu'elles perfectionnent l'appétit sensible (cependant, la force l'emporte sur la tempérance, parce que l'appétit irascible qu'elle règle participe plus de la rationalité que l'appétit concupiscible réglé par la tempérance).

5. Les parties des vertus cardinales

Dans chaque vertu cardinale, on peut distinguer :

1. Les parties intégrantes ou constitutives : ce sont les *éléments ou conditions qui concourent à l'achever, à lui faire produire un acte parfait*. Elles sont requises à *l'intégrité* de la vertu.

Ex. de **la prudence**. — La prudence ayant trois actes (le conseil ou délibération ; le jugement ; le commandement), les parties intégrantes se prennent par rapport à ces actes :

1) *par rapport au conseil et au jugement*, la prudence requiert : **la mémoire** (d'où l'importance de la connaissance de l'histoire – *magistra vitæ* – pour le chef politique) ; **l'intelligence** (c.-à-d., ici, le sens du réel, l'intelligence des événements) ; **la docilité** (la soumission aux anciens réputés plus sages) ; **l'esprit d'invention** et d'initiative ; **la raison deductive** (pour trouver les bonnes solutions) ;

et 2) *par rapport au commandement*, la prudence exige : **la prévision** ; **la circonspection** et **l'attention aux obstacles**.

2. Les parties subjectives : ce sont les espèces de cette vertu contenues en elle comme dans un genre et qui **répondent à la définition de la vertu**. La vertu se dit *essentiellement* de ses parties subjectives.

Ex. de **la prudence**. — Deux formes de prudence répondent à la définition de la prudence (*recta ratio agibilium*) :

- **la prudence personnelle** (ou monastique) par laquelle l'homme se dirige lui-même ;
- **la prudence de gouvernement** (en vue du bien commun), laquelle se divise à son tour en :
 - **prudence domestique** (celle exigée du père de famille)
 - et **prudence civile** qui peut être **militaire** (celle exigée du généralissime), **politique** (celle exigée du chef de la cité) et **économique** (celle des grands capitaines d'industrie).

Telles sont les espèces de prudence.

3. Les parties potentielles : ce sont les *vertus annexes* qui ne réalisent pas toute l'essence de la vertu, mais en accomplissent **les actes secondaires**. Elles ont quelque chose de commun avec la vertu cardinale, mais n'en réalisent le concept que de manière déficiente.

- Ex. de la prudence. — Trois vertus sont des parties potentielles de la prudence :
- l'**euboulie** ou vertu de celui qui *consulte bien*, qui délibère correctement (vertu des conseillers) ;
 - la **synèse** ou vertu de celui qui juge droitement selon les règles supérieures du droit ;
 - la **gnomée** (qui a pour acte l'épikie) ou vertu de celui qui sait juger selon l'esprit ou la fin de la loi dans les cas extraordinaires où la lettre de la loi ne peut être respectée.
- Autre ex. : la piété filiale est une partie potentielle (vertu annexe) de la justice.

D. Pour conclure

L'acte humain, lorsqu'il est conforme à la loi, achemine au bien. Il oblige alors, mais c'est une douce obligation, dont le fondement est *le bien lui-même*. C'est ce que disait déjà saint Augustin : « *Ubi amatur, non laboratur ; et si laboratur, labor amatur.* »

Kant, par souci de « désintéressement » (parce que la recherche du bien lui semble « intéressée »), substitue le devoir au bien de l'homme dans la construction de son système moral. **Mais le devoir vaut par le bien qu'il commande et non par lui-même.** Le devoir, ou plutôt les devoirs se fondent sur le bien. La morale ne saurait exclure ni l'un ni l'autre, mais elle reconnaît que **le bien est premier**. Il y a là une source d'encouragement à observer la loi : cette loi nous fait pratiquer la vertu et nous rend bons, c'est-à-dire heureux ; elle assure le bonheur commun de tous.

RÉSUMÉ

Philosophie de l'agir (morale ou éthique)

Morale (éthique) = considérant les œuvres humaines en tant qu'ordonnées non pas à telle ou telle fin particulière, mais au bien de l'homme lui-même (cause *la plus élevée* dans l'ordre pratique).

Ethica = scientia directiva actuum humanorum in finem ultimum secundum ordinem rationis.
[// **LOGICA** = *ars directiva ipsius actus rationis*].

- *Scientia* [= connaissance par les causes] *directiva* [= science pratique] = genre
- *Actuum humanorum* = obj. mat. (commun avec la psychologie)
- *in finem ultimum* = obj. form. *quod*
- *secundum ordinem rationis* = *ratio formalis sub qua* ou obj. form. *quo* [éthique ≠ théologie morale].

Grandes questions de la morale

- la cause ultime de l'agir humain, la **fin** dernière : en quoi consiste le bien de l'homme – sa **béatitude** ;
Dans cette question du bonheur, il faut distinguer :
 - une face *objective* : la **réalité** dont la possession procure le bonheur (= **cause** du bonheur) ou béatitude objective ;
 - une face *subjective* : la **délectation** ressentie par l'agent dans la possession de cette réalité (= **essence** du bonheur) ou béatitude subjective ;
 - *l'opération* ou l'ensemble des opérations qui nous procurent le bonheur (= **moyen** d'obtenir la réalité qui procure le bonheur) ou béatitude formelle.
- ce qui permet en soi d'atteindre cette fin : les **actes humains** (dans leur *nature* propre et dans la façon dont ils s'orientent vers la fin dernière, c'est à dire dans leur *moralité*) ;
- règle *extrinsèque* qui permet d'ordonner ainsi les actes humains à leur fin : la **loi** ;
- règle immédiate (intérieure) de cette ordination : la **conscience** (connaissance que l'homme a de la loi) ;
- principes intérieurs à l'homme d'où proviennent les actes : **vertus et vices** (en général) ;
- règles concrètes permettant à l'homme d'obtenir son bien et celui d'autrui : **vertus** en particulier.

Philosophie thomiste :
morale de la béatitude (ou du Souverain Bien) [eudémonisme]

L'homme est ordonné à une fin dernière autre que lui-même,
et cette fin dernière est le souverain Bien incrémenté, Dieu (cf. I.II, q. 2)

Systèmes de morale dégradant l'homme

L'homme est ordonné à une fin dernière autre que lui-même, et cette fin dernière est quelque chose de créé :

- le plaisir = **hédonisme** (Aristippe, Épicure)
- l'utile = **utilitarisme** (Bentham, Stuart Mill)
- le progrès (Spencer), etc.

Systèmes de morale divinisant l'homme

L'homme n'est ordonné à aucune fin dernière autre que lui-même :

- soit que sa propre vertu soit sa fin dernière (**stoïcisme**)
- soit que sa propre bonté ne dépende d aucun bien pour lequel il serait fait mais de l'accomplissement par pur devoir des maximes dictées par sa volonté autonome (**Kant** : impératif catégorique)

*Les écoles prétendant que la **Vertu** (stoïciens, Spinoza) ou le **Devoir** (Kant : la recherche du bonheur offense la moralité) se suffisent à eux-mêmes, paraissent éléver l'homme. En fait, elles l'abaissent au dessous de lui-même, comme les partisans de l'erreur opposée ; car sa grandeur est d'avoir pour seule fin le **Bien** incrémenté.*

Chapitre III

LA LIBERTÉ

Introduction

« Toute leur vie était dirigée non par des lois, statuts ou règles, mais selon leur bon vouloir et libre arbitre. Ils se levaient du lit quand bon leur semblait, buvaient, mangeaient, travaillaient, dormaient quand le désir leur venait. Nul ne les éveillait, nul ne les forçait ni à boire, ni à manger, ni à faire quoi que ce soit... Ainsi l'avait établi Gargantua. Toute leur règle tenait en cette clause : FAIS CE QUE VOUDRAS... » (RABELAIS, *Gargantua*, 1534 ; version modernisée par O. Gechter.)

« Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens, qui chantent plus qu'ils ne parlent, qui demandent plus qu'ils ne répondent. » (Paul VALERY, *Regards sur le monde actuel*.)

Plan : Qu'est-ce que la liberté ? Les formes de liberté.

Nature de la liberté

La liberté existe-t-elle vraiment ? Preuves du libre-arbitre.

Les limites de la liberté.

I. QU'EST-CE QUE LA LIBERTÉ ?

A. Les formes de liberté

1. Le premier travail à faire est de clarifier les idées, c'est-à-dire d'**élaborer une notion précise de la liberté**. Car la liberté revêt de multiples formes, et l'on peut bien avoir l'une sans avoir l'autre.

2. Qu'est-ce que la liberté ?

La liberté n'est **ni un être** (une substance), **ni une faculté**, **ni même un acte**.

Elle est seulement **un caractère de certains actes de volonté**.

Elle est, en quelque sorte, un « accident » du troisième degré, car : *la substance* est l'homme ; *la volonté* est une des facultés de l'homme ; *l'acte volontaire* émane de la faculté ; et, dans certains cas, cet acte est *libre*.

Ceci posé, il faut soigneusement distinguer **la liberté d'agir et la liberté de vouloir**.

1. La liberté d'agir ou extérieure (*libertas a coactione*)

C'est une liberté **purement extérieure**, qui concerne **l'exécution des actes**. Qu'elle soit importante, c'est certain, mais toutes les libertés possibles ne suffisent pas à faire un homme libre.

1. — En ce sens, un acte peut être dit libre **quand son exécution est libre**, c.-à-d. **quand il est exempt de toute contrainte extérieure** (il n'est pas nécessaire par une *intervention du dehors* ni déterminé par une *force supérieure*, ce qu'on appelle en général : **une contrainte**). Cette liberté est appelée ***libertas a coactione***. Sous la formule négative se dessine une notion positive. Car si un mouvement donné n'est pas contraint, c'est qu'il est « naturel » ou spontané.

Cette liberté réside donc dans le **mouvement auquel une chose quelconque tend par nature, spontanément, et qu'elle accomplit quand elle est laissée à elle-même**. (Peu importe que cet acte soit déterminé *du dedans par la nature de la chose*, car ce à quoi une chose est obligée par nature n'est pas une contrainte : ainsi, ce n'est pas une contrainte ni un manque de liberté, pour l'homme, que de n'avoir point d'ailes et de ne pouvoir naturellement voler ; ce n'est pas une contrainte mais une nécessité, pour le poisson, que de devoir vivre dans l'eau, etc.). C'est ainsi qu'on parle d'un « ballon libre » par opposition à un « ballon captif », ou d'une « chute libre » par opposition à une « chute accélérée ».

En ce sens il suffit donc, pour qu'une action humaine soit dite libre, qu'elle ne soit pas **contrainte du dehors**. La notion s'applique alors aussi bien à l'*acte automatique* – réflexe, habitude –, qu'à l'*acte passionnel* et à l'*acte volontaire*. Mais cette liberté est **essentielle à l'acte volontaire**, car un acte violenté, constraint, n'est évidemment pas volontaire.

⇒ Cette liberté extérieure s'oppose donc à la **violence** (qui empêche l'acte volontaire ou l'*acte naturel* c.-à-d. le mouvement auquel la chose tend par nature). D'où les **définitions** :

Acte naturel = ce qui est selon l'inclination de la chose (*id quod est secundum inclinationem rei*) ;

Acte volontaire = ce qui est selon l'inclination de la volonté (*id quod est secundum inclinationem voluntatis*).

Violence (violentum) = ce qui procède d'un principe extérieur, sans que celui qui subit apporte sa coopération (*id quod procedit a principio extrinseco repugnante omnino vim passo*) ;

2. — Cette liberté d'action se différentie selon les divers types de contrainte dont le sujet est affranchi. C'est pourquoi on parlera ici des libertés plutôt que de la liberté. Ainsi :

- **La liberté physique** consiste à pouvoir agir sans être arrêté par une force physique supérieure, comme la pesanteur, des chaînes, les murs d'une prison.
- **La liberté civile** consiste à pouvoir agir sans être empêché par les lois de la cité (liberté d'échanges, liberté de circulation, liberté d'association, liberté de séjour, etc.). On garde la possibilité d'enfreindre ces lois, mais on se mettrait en contravention, et la force publique intervientrait pour sanctionner, voire priver de sa liberté physique celui qui en aurait abusé.
- **La liberté politique** consiste à pouvoir agir sur le gouvernement de la cité dont on est membre. Elle s'oppose à la « tyrannie » ou *dictature*, régime politique dans lequel les citoyens sont asservis aux ordres d'un maître sans pouvoir influer sur ses décisions ou les contester librement.
- **La liberté « morale** ⁵ » consiste à pouvoir agir sans être empêché par une obligation morale venue de l'extérieur (précepte, maxime, loi...). Cependant, ici, l'obligation pèse non seulement sur les actes extérieurs (comme une contrainte venue du dehors), mais aussi sur la conscience : on est donc déjà en partie dans le domaine de la **liberté intérieure** (liberté de choisir). Mais, même si l'homme fait siennes ces obligations morales par un *libre choix intérieur* et s'oblige à y obéir, en tant qu'elles viennent de l'extérieur et lui imposent d'accomplir ou d'omettre certains actes, elles limitent sa *liberté d'agir*. Ce sont donc bien des contraintes extérieures, qui regardent l'exécution des actes et restreignent la liberté extérieure.

Dans le même ordre de choses, on parlera de **liberté d'enseignement** (liberté de délivrer un enseignement libre), de **liberté de pensée** ou de **liberté d'opinion** (ne pas être empêché d'émettre certaines opinions par la parole ou l'écrit) ou encore de **liberté religieuse** (pouvoir confesser ou pratiquer extérieurement sa religion), etc.

L'exercice ou la privation de ces libertés n'enlève pas la liberté psychologique intérieure (= liberté de choisir) dont il est question ci-après ; au contraire, elle est supposée ; *il n'y a d'obligation ou d'interdiction possible que pour un sujet libre*, en possession de sa liberté psychologique.

NB : Aucune de ces libertés d'agir (politique, religieuse, d'enseignement, de la presse, de parole, etc.) **n'est absolue**. La liberté d'agir (= pouvoir agir librement, en étant affranchi de toute *contrainte extérieure*), n'est légitime que *dans de justes limites et référente au bien* ; elle ne constitue **pas un droit absolu** parce que **la contrainte est souvent bonne** (ex. : il est bon d'emprisonner les criminels ; d'empêcher les révolutionnaires de nuire au bien commun ; d'interdire le développement des sectes et des fausses religions ; d'empêcher la diffusion des opinions fausses et des vices, etc.). La maxime du libéralisme : « *L'homme étant libre par nature, la liberté de toute contrainte est le bien principal de l'homme* » est une **absurdité**. Cette « liberté de toute contrainte » dégénère en **licence** et en anarchie.

Quel que soit le type de contrainte, la libertas a coactione concerne seulement l'exécution des actes ; elle ne concerne pas les actes volontaires eux-mêmes qui sont purement **intérieurs**. On peut très bien vouloir librement quelque chose sans pouvoir l'exécuter ou être contraint d'exécuter quelque chose qu'on ne veut pas.

⁵ — « Moral » s'oppose ici à « physique ». La liberté dont il s'agit consiste à être *exempt de contraintes morales*. Il ne s'agit donc pas de la « liberté morale » au sens où l'entend Léon XIII dans son encyclique *Libertas*, liberté qui désigne le bon usage (l'usage moralement bon) du libre arbitre, c'est-à-dire la liberté de choisir le bien par opposition à la « liberté » de choisir le mal qui est une fausse liberté. Voir plus loin.

2. La liberté de vouloir ou intérieure (*libertas arbitrii*)

En psychologie, quand on parle de liberté, il s'agit de la **liberté intérieure**, liberté de la décision ou du choix qui est la phase essentielle de l'acte volontaire.

1. — La liberté de vouloir consiste à être **exempt d'une inclination nécessaire** (d'une nécessité intérieure) à poser l'acte, c'est-à-dire à faire tel choix, à prendre telle décision.

Nous ne dirons pas que l'acte libre (= qui résulte d'un choix) est **indéterminé** : cela n'a pas de sens car **un acte est toujours déterminé** du moment qu'il existe, il est tel ou tel ; un acte indéterminé ne serait ni ceci ni cela, il ne serait rien.

Mais nous dirons que **l'acte libre n'est pas prédéterminé**. La volonté, d'abord indéterminée, **se détermine elle-même** à poser cet acte, choisit de le poser : elle est maîtresse de son acte, elle en est pour ainsi dire l'arbitre. De là vient le nom de **libre arbitre** donné à cette forme de liberté (appelée encore **liberté psychologique**). Le terme est parfaitement clair et précis, alors que le terme de liberté est terriblement confus et équivoque.

⇒ **La liberté intérieure** ne s'oppose plus à *la violence* ou à *la contrainte extérieure*, mais à la **nécessité** ou **prédestination intérieure**. C'est la capacité qu'a l'homme à s'autodéterminer intérieurement.

2. — Cette liberté du choix, *libertas arbitrii*, peut elle-même prendre deux formes, car elle peut porter sur deux alternatives différentes.

- Dans la première, on a **le choix entre agir ou ne pas agir**, exercer l'acte ou non ; c'est ce qu'on appelle **la liberté d'exercice**, *libertas exercitii* (ex. : je décide de me mettre au travail).
- Dans la seconde, on a **le choix entre faire ceci ou cela**, accomplir tel ou tel acte ; c'est **la liberté de spécification**, *libertas specificationis* (ex. : je décide d'étudier d'abord ma philo).

Ces deux formes de liberté sont **distinctes**. On peut avoir la première sans avoir la seconde (par exemple, je puis choisir de sortir ou de ne pas sortir, mais si je décide de sortir je n'ai plus le choix des moyens, car je ne puis sortir que par la porte). Mais **la seconde suppose la première qui est fondamentale (et toujours requise)**. En effet, je n'ai la liberté de choisir tel ou tel acte que si j'ai la liberté, pour chacun, de le poser ou non.

3. — Le rapport entre le libre-arbitre et la fin de l'homme.

Cette liberté intérieure de l'homme est **finalisée**.

Toutes les choses contingentes de l'univers ont une fin, mais **toutes ne s'acheminent pas vers leur fin de la même manière**. Chacune s'achemine à sa fin selon *la nature qui est la sienne*.

Ainsi, le but d'un arbre fruitier est de produire des fruits, mais l'arbre fruitier accomplit sa « destinée » à sa façon, qui est celle d'un être végétal, c'est-à-dire **de façon déterminée, nécessaire, et non pas libre**. De même, l'animal est déterminé : il atteint lui aussi sa fin de manière nécessaire, selon les lois prédestinées de son être. En revanche, **l'homme, lui, parvient à sa fin en se déterminant lui-même**, c'est-à-dire **librement**, en choisissant les moyens qui le conduisent à sa fin, parce qu'il connaît sa fin et fait le lien entre la fin qu'il poursuit et les moyens d'y parvenir.

Non pas que l'homme ait le choix de se porter vers **telle ou telle fin ultime**. Il n'a pas ce choix, puisque ce n'est pas lui qui s'est donné à lui-même son existence et, avec son existence, le sens de cette existence. **Il n'a pas le choix de sa fin ultime**, puisque sa fin ultime est commune à la nature humaine et proportionnée à cette nature. Pas plus que nous n'avons le choix d'avoir une autre nature, nous n'avons le choix d'avoir une autre fin ultime. Ce pour quoi j'existe et je suis fait n'est pas choisi par moi.

Où donc se situe la **libre arbitre** ? En ce que tendre vers ma fin n'est pas pour moi quelque chose d'automatique, de « pré-programmé ». Je n'ai pas la liberté de choisir ma fin ultime, mais **c'est par des actions libres que je m'y achémine**, par des actions de libre-arbitre, en choisissant les biens particuliers qui me conduiront à mon bien ultime. **Le libre-arbitre est donc finalisé** : il est **la voie, le moyen** par lequel le sujet libre peut et doit atteindre sa fin ou son bien ultime.

⇒ Texte d'ARISTOTE : *le choix est l'apanage de la raison et porte sur les moyens et non sur la fin ultime*

« Ceux qui identifient le choix délibéré avec le désir, avec l'ardeur de la sensibilité, avec la volonté de la fin ou avec l'opinion ne semblent pas s'exprimer correctement. Car le choix n'a rien de commun avec les êtres dépourvus de raison, capables cependant de désir et de mouvements du cœur. En effet, qui n'est pas maître de soi est capable de désirer, non d'agir par libre choix ; en revanche, qui est maître de soi agit par choix délibéré et non sous l'impulsion du désir. De plus le

désir s'oppose aux *calculs du choix*, tandis qu'un désir ne s'oppose pas à un désir. Le désir est lié au plaisir et à la peine ; le choix ne dépend ni de la peine ni de l'agréable. Le choix est encore moins une impulsion du cœur, car les actes venus du cœur, visiblement, ne sont pas inspirés par ce choix raisonné. [...] Ajoutons encore que la volonté concerne surtout le but, et le choix les moyens de l'atteindre : par exemple, nous voulons la santé, mais nous portons notre choix sur les moyens de la conserver. Nous disons que nous voulons le bonheur. Mais dire que nous choisissons d'être heureux, c'est ne pas être en accord avec les faits ; en un mot, le choix s'exerce, semble t-il, sur ce qui dépend de nous. [...] Le choix s'accompagne de raison et de réflexion. »

(ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*).

4. — Le bon usage du libre arbitre ou la liberté « morale » : avons-nous la liberté de choisir le mal ?

Il suit de ce qui précède que le libre arbitre est essentiellement **relatif au bien**, ordonné aux actions bonnes, qui nous acheminent à notre *fin dernière* et qu'on est *moralement* libre de faire.

D'où la notion de **liberté « morale »** (on trouve l'expression dans *Libertas* de Léon XIII – à ne pas confondre avec l'absence de contrainte morale), qu'on définira ainsi :

La faculté de choisir les moyens, en observant leur ordre à la fin
(*Vis electiva mediorum servato ordine finis*).

Cette « liberté morale » n'est pas une autre liberté que le libre arbitre : elle est le **bon usage du libre arbitre** en vue de la perfection de l'homme, c.-à-d. l'**usage du libre-arbitre moralement connaît par son orientation à la fin de l'homme**. Ou, comme dit Léon XIII, elle est :

la capacité à se mouvoir dans le bien.

- Ainsi, la liberté d'agir (ou extérieure) est le **pouvoir d'agir** sans contrainte ;
- La liberté intérieure ou libre-arbitre est le **pouvoir de choisir** entre divers moyens (biens particuliers) ;
- Le bon usage du libre-arbitre ou la liberté « morale » est la capacité de choisir parmi les moyens qui s'offrent à moi ceux-là seuls que je **dois** choisir parce qu'ils sont de vrais biens.

Je puis certes choisir de faire le bien comme le mal : j'en ai la possibilité, j'en ai la *liberté psychologique*. Mais je ne suis pas *moralement* libre de choisir le mal (j'en ai la *pouvoir*, mais je n'en ai pas le *droit*). Il n'y a donc pas de liberté (*moral*) pour le mal. En choisissant le mal, j'abuse de ma liberté, j'en use pour une fin contraire à celle pour laquelle elle m'a été donnée, pour une fin qui m'écarte de ma fin ultime.

La faculté de pécher n'est donc pas une liberté, mais un défaut de la liberté. Il n'y a pas de liberté (ou de droit) à l'erreur ou au mal moral (= en choisissant d'accomplir le mal ou de proférer l'erreur, je ne deviens pas libre, je deviens esclave).

En d'autres termes, la **capacité de choisir et de faire le mal n'appartient pas à l'essence de la liberté** (car elle s'oppose à la finalité de cette même liberté) ; elle n'est qu'un indice de son infirmité (comme la maladie est un indice de la misère corporelle, de la fragilité de la santé).

NB : On notera que l'expression de « liberté morale » employée ici est ambiguë et demande à être bien comprise. « Moral », ici, ne s'oppose pas à « physique », mais précise simplement la **connotation que la liberté possède essentiellement avec la fin de l'homme et le bien moral**. Ce n'est pas une nouvelle espèce de liberté. Cette « liberté morale » (capacité à choisir le bien) ne doit donc pas être confondue avec l'*exemption de toute contrainte morale extérieure*, c.-à-d. la liberté morale d'agir dont il a été question plus haut.

Récapitulatif :

Liberté	– Liberté d'agir (extérieure)
	= « liberté de spontanéité » (a coactione)
Liberté de vouloir ou libre arbitre (intérieure ou psychologique) (a necessitate naturæ) = liberté au sens strict	– Quantum ad exercitum (liberté d'exercice) = choisir d'agir ou de ne pas agir
	– Quantum ad specificationem (liberté de spécification) = choisir ceci ou cela
<div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> </div>	
<div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> </div>	
<div style="display: flex; justify-content: space-between; width: 100%;"> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> <div style="width: 45%; border-bottom: 1px solid black;"></div> </div>	

– Pour être libre au sens large, l'acte ne doit pas être contraint de l'extérieur, mais « spontané ».

– Pour être libre au sens strict, l'acte ne doit pas être prédéterminé de l'intérieur, mais volontaire.

B. Nature de la liberté

Ayant ainsi précisé les formes de liberté, on peut en préciser la nature. Commençons par écarter deux théories fausses.

1. La liberté est-elle pure indifférence ?

Cette conception de la liberté comme *indifférence* est entrée dans la philosophie moderne avec **Descartes**. Elle comporte trois idées directrices :

1) **La liberté diminue dans la mesure où la volonté est attirée par un motif.** 2) **Par conséquent, elle consiste à être indifférent aux motifs, dégagé de toute influence.** 3) **L'idéal de la liberté est donc une décision sans motif**, ou ce qui revient au même, *une décision en présence de motifs contraires de force égale*, car ils s'annulent. Si l'on choisit un parti, ce n'est pas qu'il soit le meilleur, c'est *uniquement parce qu'on le veut* : par exemple, prendre dans sa bourse un écu plutôt qu'un autre (autre exemple : l'âne de Buridan, philosophe du 14^e s.).

Critique. — Cette théorie s'est accréditée comme étant **la théorie classique de la liberté** (liberté d'*indifférence entre contraires*) ; de sorte que la rejeter a longtemps paru soutenir le déterminisme. Cependant, *elle est inadmissible*.

Assurément il y a *une certaine indifférence dans la volonté libre*, mais on ne peut définir la liberté comme une indifférence. *Car s'il n'y a pas de motif, il n'y a pas d'acte de volonté, ni non plus de liberté.* La liberté suppose une délibération, et délibérer c'est justement tenir compte des motifs, les comparer, les peser. D'autre part, l'hypothèse de motifs égaux, laissant la volonté indifférente, est une chimère : ou bien on ne réfléchit pas, et alors il n'y a pas d'acte libre, ou bien on réfléchit, mais alors on verra une différence après un examen plus ou moins prolongé.

NB : il faut néanmoins préciser que si **Descartes** introduit cette liberté d'indifférence comme un témoignage d'un pur libre arbitre qui apparaît l'homme à Dieu, il la considère toutefois, quant à lui, comme « le plus bas degré de la liberté » :

De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent.

René DESCARTES, Méditations métaphysiques (1641).

2. La liberté est-elle pure spontanéité ?

C'est la doctrine de **Leibniz**, et elle est passée chez un grand nombre de philosophes modernes.

Chez Leibniz, elle se ramène à ceci. 1) **Il n'y a pas d'acte volontaire sans motif** : si l'on était absolument indifférent, on ne choisirait pas, on agirait au hasard. 2) **Le motif le plus fort l'emporte toujours**, car l'homme est intelligent et choisit ce qui lui paraît le meilleur. 3) **Mais, en suivant le motif le plus fort, la volonté est libre, car l'acte est contingent** (non métaphysiquement nécessaire), **spontané** (non contraint du dehors) et **intelligent**. Or ces trois conditions suffisent à définir la liberté.

De là suit cette définition brève de la liberté : « **la spontanéité d'un être intelligent** ». Cette conception a marqué profondément la philosophie moderne (notamment Bergson).

Critique. — Cette doctrine revient à identifier la liberté avec **le déterminisme psychologique** (la liberté consiste uniquement à n'être pas contraint du dehors, mais on reste intérieurement pré-déterminé), ce qui est une conception vraiment étonnante de la liberté et revient au fond à **la nier purement et simplement**. Leibniz disait : « L'âme humaine est une espace d'automate spirituel ». Si c'est vrai, mieux vaut abandonner le mot de liberté.

Leibniz a raison de soutenir qu'il n'y a pas d'acte de volonté sans motif, et qu'on choisit toujours le parti qui semble le meilleur. Autrement dit, **il y a dans l'acte libre une part de spontanéité. Mais une spontanéité, même intelligente, ne suffit pas** : *il faut une décision qui vienne clore une phase*

d'indécision. Aucun des motifs en présence, même le plus fort, ne suffit à entraîner la décision. S'il le fait, s'il détermine la volonté, il n'y a plus de décision, à proprement parler, ni de liberté.

⇒ Texte : LEIBNIZ, *le franc-arbitre suit nécessairement les raisons les plus fortes*

Mais la liberté de l'esprit opposée à la nécessité regarde la volonté nue et en tant qu'elle est distinguée de l'entendement. C'est ce qu'on appelle le franc-arbitre et consiste en ce que l'on veut que les plus fortes raisons ou impressions que l'entendement présente à la volonté n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique.

Gottfried LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. II, ch. 21 (écrits en 1703-1704).

Considérons maintenant la théorie thomiste de la liberté.

3. Le libre arbitre = une part de spontanéité et une part d'indifférence

Le principe général a été posé d'emblée : **la volonté est libre quand elle se détermine elle-même à un acte**, c'est-à-dire **quand elle est cause de son acte**.

Cette auto-détermination du vouloir n'a **rien de contradictoire**. La volonté n'est pas en acte et en puissance sous le même rapport. Elle est **en acte par rapport à la fin**, elle est **en puissance par rapport à tel ou tel moyen** d'atteindre cette fin. **Elle est mue par la fin, elle se meut elle-même à prendre tel moyen.**

Autrement dit, **il y a dans la liberté une part de spontanéité et une part d'indifférence**.

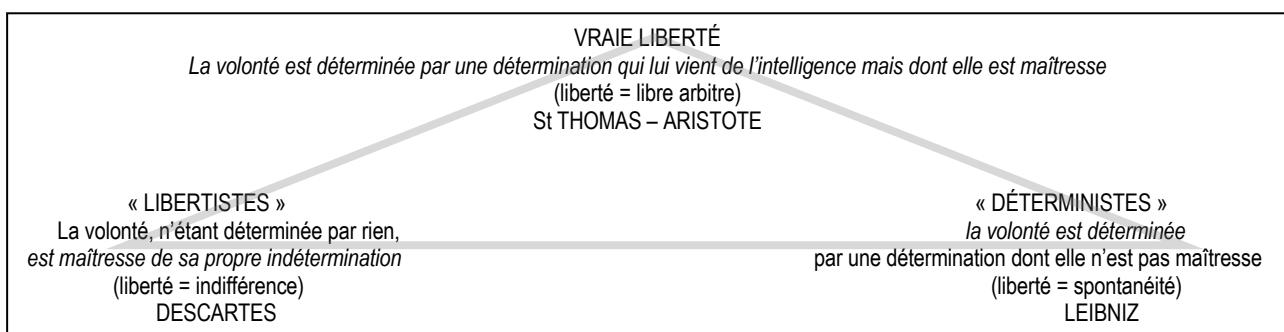
La volonté comporte **une part de spontanéité naturelle** vers le bien, et **en cela elle n'est pas libre**. Il faut l'admettre pour comprendre qu'elle agisse, car dans l'hypothèse de l'indifférence absolue, on ne comprend pas quelle se détermine jamais à un acte plutôt qu'à un autre.

Mais elle comporte aussi **une part ou une zone d'indifférence**, car sans cela on ne comprendrait pas qu'elle ait jamais la moindre liberté de choix.

Comment se fait l'acte de décision ? La volonté est toujours mue par un motif, par la représentation d'un *bien particulier* qui tient son attirance de son rapport au *Bien Universel*. Mais comme ce bien n'est pas le Bien, il ne nécessite pas le vouloir, il n'est pas de soi déterminant. **La décision consiste donc à rendre un motif déterminant en le choisissant.** La volonté suit toujours le motif le plus fort, mais c'est *elle qui a fait que ce motif soit déterminant pour elle*. Elle le fait, simplement en arrêtant le mouvement de délibération, c'est-à-dire *en fixant l'intelligence dans un jugement* : « Oui, c'est cela le mieux, c'est cela qu'il faut faire ».

Nous sommes ainsi ramenés à un point déjà touché, à savoir la circulation, **la réciprocité d'influence qui existe entre l'intelligence et la volonté**. Chacune meut l'autre à sa manière.

L'acte libre est donc causé à la fois par l'intelligence qui spécifie la volonté en lui présentant des motifs, et par la volonté qui choisit entre ces motifs celui-ci plutôt que celui-là. La liberté a donc sa **racine dans l'intelligence**, ou, plus généralement, dans la raison (seuls les êtres raisonnables sont libres). Cependant, **si la volonté se porte toujours vers ce que lui propose la raison, elle ne choisit pas nécessairement ce qui est conforme à la droite raison.**



4. La liberté « de qualité »

Le P. Servais PINKAERS O.P., dans son ouvrage *Les sources de la morale chrétienne* (Paris, Cerf et Fribourg, éditions universitaires, 1993), propose une réflexion très intéressante pour aider à se dégager de l'emprise de la « liberté d'indifférence » (liberté = choix entre des contraires ; conception réductrice, mais toujours largement dominante) et redécouvrir la vraie liberté qu'il appelle « **liberté de qualité** ».

a. Deux exemples :

1. Dans l'ordre de l'art (qui est analogue avec l'agir humain). Quand un enfant apprend à jouer du piano avec un maître qui lui inculque les règles de son art, au début, il ressent les leçons et les exercices comme une *contrainte imposée à sa liberté*, qui contrarie ses attractions du moment. Il faudra l'obliger à se mettre au piano. Mais, s'il persévère et fait des progrès, son goût se développera avec son talent et, bientôt, il ne se contentera plus de quelques répétitions, mais il ajoutera de sa propre initiative des exercices de plus en plus difficiles et des improvisations auxquels il prendra plaisir. Il aura acquis la *maîtrise* de son art et, avec elle, une liberté neuve : la capacité d'exécuter de plus en plus librement et parfaitement toutes les pièces qu'il veut et peut-être même d'en composer de nouvelles. Cette liberté ne se confond pas avec le pouvoir de choisir des contraires (jouer ou ne pas jouer, par exemple) ou, a fortiori, avec la faculté de faire des fautes, mais réside plutôt dans le pouvoir *lentement acquis* de les éviter avec facilité. C'est une liberté de « qualité », car elle permet de *pratiquer son art à la perfection*.

2. Dans l'ordre de l'agir moral. L'apprentissage de la force est également progressif. La force s'acquiert par de petites victoires sur soi, remportées au jour le jour (effort quotidien de l'étude, lutte contre une paresse ou un défaut à vaincre, etc.), plus que par quelques grands actes isolés. L'éducation de la force suppose *l'acceptation continue de l'effort* et de la peine, et une discipline de vie, *d'abord reçue de l'extérieur*, puis *consentie et devenue personnelle*, qui rendra capable d'entreprendre efficacement et de mener victorieusement des actions de qualité. Loin de reposer sur *la liberté de faire ce qui plaît*, la force exige au contraire le discernement de ce qu'il faut faire, de ce qui est bien, et la parfaite maîtrise des appétits.

b. La liberté de qualité

1) Ces deux exemples montrent que la vraie liberté ou « liberté de qualité », loin de chercher à s'affranchir des inclinations de notre être et des obligations morales qu'elles engendrent, *les pré-suppose au contraire*, s'enracine en elles et y puise la source de son développement. **Le germe de la liberté** est formé en nous par **le sens du vrai et du bien**, par la connaissance et l'attrait du bien et de tout ce que cela implique de renoncement vertueux au moi égoïste, vaniteux et jouisseur. *Nous sommes libres, non pas malgré les dispositions au vrai et au bien qui nous habitent, mais à cause d'elles*. Plus nous les développerons, plus nous choisirons de les suivre, plus nous deviendrons libres. (Cela montre que la vraie liberté n'a rien d'aveugle : elle s'enracine et se fonde dans l'intelligence.)

2) Ces exemples démontrent aussi le besoin d'une **éducation de la liberté**, d'une **discipline d'abord imposée de l'extérieur**, puis *consentie et voulue* intérieurement, qui s'exerce au plan moral, par étapes successives, moyennant la vertu (un peu comme l'apprentissage dans le domaine des arts).

Tableau récapitulatif (pages 381-382 du livre du P. Pinkaers) :

Liberté d'indifférence	Liberté de qualité
Définition : pouvoir de choisir entre les contraires. (Le choix entre le bien et le mal appartient à l'essence de la liberté.) La liberté relève de la seule volonté.	Définition : pouvoir d'agir avec qualité et perfection quand on veut. (Le choix du mal est une déficience de la liberté.) La liberté appartient à la raison et à la volonté conjointes.
1. Exclut les inclinations naturelles de l'acte libre en les soumettant au choix. La liberté est indifférente devant ces inclinations.	1. S'enracine dans les inclinations naturelles vers le vrai et le bien, vers ce qui a qualité et perfection. Procède de l'attrait et de l'intérêt pour ce qui apparaît vrai et bon.
2. Se pose entière dès le départ. Pas d'étapes de formation et de progrès requises. Pas de milieu entre être libre et ne l'être pas.	2. Donnée en germe au départ de la vie morale : nécessité d'un développement par l'éducation, par l'exercice, sous une discipline, par étapes successives. Le progrès est essentiel à la liberté.
3. Entière dans chaque choix libre, en principe : chaque acte est indépendant, séparé des autres, pris dans l'instant de la décision.	3. Réunit les actes dans un ensemble ordonné par la visée d'une fin dont l'intention les relie intérieurement et les inscrit dans la durée.

4. N'a pas besoin de la vertu qui devient une habitude dont on use librement, ni de la finalité qui devient une circonference des actes.	4. La vertu est une qualité dynamique constitutive de la liberté, un habitus nécessaire à son déploiement ; la finalité est un élément principal de l'agir libre.
5. La loi apparaît comme une contrainte extérieure et une limitation de la liberté ; elle entretient avec elle une tension irréductible.	5. La loi est une aide extérieure nécessaire au développement de la liberté, en connexion avec l'attrait pour la vérité et le bien intérieur à la liberté. La loi est particulièrement nécessaire dans la première étape de l'éducation ; elle s'intériorise ensuite progressivement grâce aux vertus de justice et de charité.
6. Liberté enfermée dans la revendication de soi, causant la séparation de la volonté à l'égard des autres facultés, et la séparation de l'individu à l'égard des autres libertés.	6. Liberté ouverte, inclinant à la contribution de toutes les facultés de l'homme à l'action morale, et à la collaboration avec les autres hommes en vue du bien commun et de la croissance de la société.
7. Elle engendre une morale centrée sur l'obligation et la loi, n'entretenant avec l'Écriture que des rapports réduits aux textes fixant des obligations strictes.	7. Elle engendre une morale basée sur l'attrait de la vérité et du bien, sur le désir du bonheur, centrée sur les vertus et orientée vers la qualité et la perfection, se prêtant à une relation avec l'ensemble de l'Écriture.

II. LE LIBRE-ARBITRE EXISTE-T-IL VRAIMENT ?

A. Les doctrines qui nient l'existence du libre-arbitre

1. Baruch Spinoza (déterminisme universel)

Pour Spinoza, **tout l'univers obéit à la nécessité la plus absolue** (déterminisme universel). Il n'y a rien de contingent (il n'y a qu'un Être, une substance infinie, éternelle, qui existe nécessairement parce qu'elle est *a se* [= panthéisme]), il n'y a donc **pas de liberté** non plus. Volonté et intelligence sont en fait une seule et même chose (il n'y a pas de faculté particulière qui serait « volonté »). Toutes nos actions sont rigoureusement prédéterminées, car nous faisons tous partie de l'unique substance : Dieu. En fait, ce qu'on appelle « liberté » n'est pour Spinoza que *l'ignorance des véritables motifs de nos actions*. La liberté est **une illusion**. Ce penseur propose de comprendre qu'en fait tout ce qui m'arrive et même tout ce que je fais est nécessaire et inéluctable.

Critique. — On objectera deux points :

1. Volonté et entendement, ayant deux objets formels distincts (le bien et le vrai), sont des facultés distinctes. Ajoutons que la liberté intérieure est un constat que chacun peut faire en soi-même et qui est indéniable (voir paragraphes suivants).

2. Si, lorsque nous avons l'impression d'être psychologiquement libres, c'est une illusion, alors, cette illusion nécessite d'avoir au moins dans le passé connu cette liberté dont aujourd'hui nous avons illusion. (On ne peut avoir l'illusion que de quelque chose qu'on a déjà perçu. Un aveugle ne saurait avoir l'illusion des couleurs.)

⇒ Texte : SPINOZA, *l'illusion de la liberté*

L'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer ensuite, quand il est redevenu lui-même ; que l'homme en délire, le bavard, l'enfant et autres personnes de cette espèce sont convaincues qu'elles parlent d'après une libre décision de leur âme, tandis qu'il est certain qu'elles ne peuvent contenir l'élan de leur parole. Ainsi donc, l'expérience et la raison sont d'accord pour établir que les hommes ne se croient libres qu'à cause qu'ils ont conscience de leurs actions et ne l'ont pas des causes qui les déterminent.

Baruch SPINOZA, *Éthique*, 1677. Trad. Saisset. Charpentier, 1842.

2. Nietzsche

Pour **Nietzsche** (1844-1900), l'hypothèse d'une disparition de l'idée de libre arbitre permet de se débarrasser de la notion de culpabilité et de toutes les « méchantes trouvailles » (bien, mal, vérité, justice, Dieu...) qui ont permis à la philosophie traditionnelle de déprécié *la vie* sensible et corporelle, qui n'est

que « volonté [c.à-d. instinct] de puissance » et rapport de forces toujours instables et réversibles, et que l'homme doit surmonter en se dépassant et se réinventant (= « le surhomme »).

⇒ Texte : *Le libre arbitre est une invention malfaisante des prêtres...*

Nous n'avons maintenant plus aucune indulgence pour la notion de « libre arbitre » ; nous ne savons que trop ce que c'est le plus suspect des tours de passe-passe des théologiens, aux fins de rendre l'humanité « responsable », au sens où ils l'entendent, c'est-à-dire de la rendre plus dépendante des théologiens... [...] Chaque fois que l'on cherche à « établir les responsabilités » c'est habituellement l'instinct de vouloir punir et juger qui est à l'œuvre. C'est dépouiller le devenir de son innocence qu'attribuer à une volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité le fait d'être de telle ou telle manière. La théorie de la volonté a été essentiellement inventée à des fins de châtiment, c'est-à-dire par « désir de trouver coupable ». Toute l'ancienne psychologie, la psychologie de la volonté, est née de ce que ses auteurs, les prêtres qui étaient à la tête des anciennes communautés, voulaient se donner un droit d'infliger des punitions, ou donner à Dieu un tel droit... Si l'on a conçu les hommes « libres », c'est à seule fin qu'ils puissent être jugés et condamnés, afin qu'ils puissent devenir coupables par conséquent, il fallait absolument que chaque action fût conçue comme voulue, que l'origine de toute action fût conçue comme résidant dans la conscience.

Friedrich NIETZSCHE, *Le Crépuscule des idoles*, 1888.

De telles énormités méritent-elles qu'on s'y attarde pour les réfuter particulièrement ? (Dans sa critique des valeurs, Nietzsche s'en prend spécialement au christianisme : « Je hais le christianisme d'une haine mortelle ».) Si Nietzsche a raison, il faut supprimer les tribunaux et les prisons.

3. Le fatalisme et le déterminisme

1. **Le fatalisme** est la doctrine selon laquelle tout obéit à une destinée implacable et inévitable. Tout événement est donc fatal, en ce sens que personne au monde ne peut l'empêcher d'arriver. Tout ce qui arrive devait arriver. Dans la légende grecque, Oedipe devait fatallement épouser sa mère et tuer son père. La tragédie grecque est pleine de cette idée selon laquelle les hommes sont conduits par le destin, qui s'impose même aux dieux. (cf. Racine : « Je me livre en aveugle au destin qui m'entraîne »).

La **prescience divine** enseignée par le christianisme n'est-elle pas une forme de fatalisme ? Dieu connaît d'avance tout ce que nous ferons, déciderons, choisirons. Comment, dans ces conditions, prétendre encore que nous sommes libres ?

Réponse : Le **fatalisme** est inconciliable avec une saine conception de la liberté.

Quant à la **prescience divine**, elle, n'a rien à voir avec le fatalisme. Le christianisme enseigne que Dieu sait tout (sans quoi il ne serait pas Dieu), même l'avenir (les « futurs contingents »), mais que nous sommes quand même libres. La solution de la difficulté est dans une notion juste de l'éternité de Dieu. Quand on dit que Dieu prévoit nos actes, c'est mal dit : *il les voit s'accomplir*. Car son éternité consiste en ce que tous les moments du temps sont également présents devant lui. A proprement parler, donc, Dieu ne *prévoit* pas nos actes ; il *voit* notre vie entière, de la naissance à la mort, toute déroulée devant lui. Le fait qu'il connaisse nos décisions n'empêche nullement que nous ne les prenions librement. La prescience n'est pas la prédestination.

2. **Le déterminisme physique**, restreint au domaine de la matière, considère que les êtres, en tant qu'ils sont physiques, obéissent à des lois constantes et nécessaires, en dehors de toute liberté.

Réponse : Le **déterminisme, ainsi compris, est vrai**, et sa conciliation avec la liberté humaine ne pose aucune difficulté particulière car l'*acte libre est un acte spirituel*. L'homme agit librement dans un univers qui, lui, est soumis au déterminisme. Il doit à la fois « obéir » à la nature et la dominer : lui « obéir » en tant qu'il est, lui aussi, un être corporel soumis aux lois de la nature (il doit donc accepter ces lois sans tenter de les modifier) ; la dominer, en tant qu'il est un être spirituel, c'est-à-dire mettre la nature à son service.

3. **Le déterminisme social**, la pression sociale détermine-t-elle les individus au point d'aliéner leur liberté ? Oui, disent certains sociologues. La preuve en est que la conduite et les comportements des hommes vivant en société sont régis par des lois que révèlent les statistiques (le nombre des crimes, des suicides, des mariages, etc., est scientifiquement prévisible de manière presque infaillible).

Réponse : L'influence de la société est sans doute très grande, au point de limiter et, parfois, supprimer la liberté (ex. des sectes). L'éducation, les coutumes, les contraintes du milieu, de la famille, du métier, etc., façonnent l'individu et déterminent son comportement pour une part plus ou moins grande. Mais quelle est la valeur des **statistiques** ? Elles n'enregistrent pas le mécanisme intérieur des actes, mais seulement le résultat objectif. Or la liberté se situe précisément dans l'intimité de la conscience, qui échappe à toute observation extérieure. De plus, elles ne font qu'établir des moyennes ; elles ne permettent pas de prévoir les cas individuels. Or une décision est toujours individuelle. (On peut prévoir approximativement le nombre de crimes qui seront commis en France l'année prochaine ; cela ne permet pas de prévoir que tel individu donné doive commettre un crime.)

4. Le déterminisme psychologique. Il est soutenu par les tenants de *la psychanalyse* et de *la psychologie scientifique*. L'idée générale est que la vie psychique peut être réduite à des lois, que le caractère de chaque individu est constant, que notre conduite est commandée par des instincts, spécialement par la *libido*, que le comportement est un ensemble de réflexes conditionnés, etc.

Réponse : Il y a du vrai dans ces vues, mais *la conclusion est fausse* parce qu'elle les dépasse les prémisses. Car les habitudes et le caractère ont été formés *librement*, au moins pour une très grande part. Ensuite, l'instinct n'est pas assez puissant chez l'homme pour déterminer toujours une conduite précise et il ne supprime pas la réflexion. Enfin, les lois psychologiques invoquées ici régiennent des domaines où il n'y a pas de liberté : lois logiques pour la pensée, lois d'association pour l'imagination, lois de transfert pour les sentiments, etc. Quant à la prévision de la conduite, elle n'a rien d'absolu. Toutes les données qu'on peut posséder sur un homme ne permettent pas de dépasser la simple probabilité. Sa liberté peut toujours démentir les prévisions les plus sûres.

5. Le déterminisme théologique.

C'est la question de *la conciliation de la liberté humaine et du « concours divin »* (ou de la causalité suprême universelle de Dieu). Dieu concourt à toute action des créatures à titre de cause suprême. De même qu'il donne l'existence aux créatures, de même il donne l'existence à leurs actions. En ce qui concerne l'homme spécialement, Dieu le meut à vouloir, à décider. Saint Paul dit fortement : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere* (Phil. 2,13). La liberté semble s'évanouir, et même toute activité propre aux créatures.

Réponse : D'abord, contre Malebranche et sa théorie de *l'occasionalisme*, il faut maintenir que *les créatures ont une activité propre*, quelles agissent réellement selon leur nature, justement parce que Dieu leur donne d'être et d'agir ; elles sont vraies causes. L'action de Dieu ne fait pas nombre avec celles des créatures, à tout moment elle les soutient.

Si l'on comprend cela, le cas de la liberté ne présente plus de difficulté. *Le concours de Dieu, loin de faire évanouir la liberté, la fonde, c'est-à-dire la fait être*. Saint Paul a aussi, là-dessus, un mot très éclairant : *sufficientia nostra ex Deo est* (2 Cor. 3, 5). On pourrait le paraphraser ainsi : nous avons tout ce qu'il faut pour agir, une nature, une volonté, une liberté ; et tout cela Dieu nous le donne. De même que Dieu fait pousser, fleurir et fructifier les arbres, en sorte que chaque arbre pousse et fructifie selon sa nature, de même il fait vouloir l'homme. Ce vouloir est de l'homme, nécessaire dans certains cas (la volonté de la fin), libre dans d'autres (le choix des moyens). La liberté appartient à la nature de l'homme, doué d'intelligence et de volonté ; il serait contradictoire que Dieu la violente. Ce serait créer un homme qui ne serait plus un homme. Ainsi le concours divin, loin de supprimer la liberté, la fonde ontologiquement.

B. Preuves du libre-arbitre

1. Preuve a posteriori (par le consentement universel)

Si la liberté psychologique n'existe pas, il n'y a pas non plus de devoir, de responsabilité, de sanction légitime. Il n'y a pas non plus de lois, de contrats, de promesses, de menaces... Il faut ouvrir les prisons, fermer le ministère de la Justice, interdire les vœux religieux, etc.

Cette preuve n'en est pas vraiment une : c'est une **présomption** sérieuse, fondée sur le constat que tous les hommes se croient libres. L'argument n'est pas sans valeur, mais la question reste entière de savoir si les hommes ont raison de se croire libres.

2. Preuve par l'expérience personnelle (preuve psychologique)

Cette preuve psychologique s'énonce ainsi : nous nous savons libres, ayant en nous-mêmes à faire des choix après hésitation et délibération et par une auto-détermination de la volonté.

Cette preuve par l'expérience est valable. Nul homme honnête avec lui-même et non disposé à se faire des noeuds au cerveau doit avouer qu'il a personnellement l'expérience ineffaçable de la liberté, du choix possible.

Mais cette « preuve » ne fait que constater la liberté comme un **fait** psychologique ; elle ne l'explique pas.

3. Preuve a priori (preuve métaphysique)

Cette preuve, pour le coup, est une **véritable démonstration**.

Voici l'argumentation de saint Thomas sous sa forme la plus simple.

La volonté suit la conception d'un bien. Si l'objet représenté est bon absolument et sous tous ses aspects, la volonté tendra nécessairement vers lui. Si l'objet n'est pas absolument bon, dans la mesure où il ne réalise pas la bonté parfaite, il peut être jugé non-bon et non-aimable. La volonté n'est donc pas nécessitée à le vouloir.

Or aucun objet en dehors de la bonté n'est le Bien parfait nécessitant.

Par conséquent, *la volonté n'est déterminée par aucun bien particulier*. Si elle veut tel bien, c'est qu'elle le choisit, c'est-à-dire qu'elle s'y détermine elle-même. (Cf. *Somme Théologique*, I, 82, 2.)

Ainsi **la racine de la liberté est dans l'intelligence**, qui conçoit le Bien parfait et juge les biens particuliers imparfaits en comparaison du Bien suprême. On pourra donc attribuer *a priori* la liberté à tout être intelligent, et la nier *a priori* en tout être non intelligent. (Cf. I, 83, 1.)

C. Les limites de la liberté

1. En général

Aucune forme de liberté n'est absolue. C'est un fait d'expérience.

1. La liberté d'agir est l'absence de contrainte extérieure, mais cette liberté ne supprime pas les nécessités et les inclinations déterminées par la nature. De plus les contraintes venant du dehors sont multiples et variées : il n'est pas possible de toutes les supprimer et ce n'est même pas souhaitable, car plusieurs de ces contraintes sont bonnes et nous évitent de tomber dans certains esclavages (ex. la loi morale qui nous préserve de l'esclavage des passions). La contrainte est très souvent un garde-fou et une aide au développement de la liberté intérieure.

2. Le libre arbitre est l'absence de nécessité intérieure, mais il suppose l'attrait nécessaire du bien (la volonté qui porte sur la fin, et qui n'est pas libre). Le libre arbitre ne comporte pas la faculté de choisir la fin ultime donnée par la nature. Il n'est donc pas absolu. C'est un moyen.

3. Plus généralement, tout ce qui est libre commence par être (c'est-à-dire par exister). Il a donc une nature. Or, toute nature contingente n'a pas la liberté de choisir sa finalité. L'être, même libre sous bien des rapports, est contraint par le sens de son existence et encore par les lois de sa matière, les lois de sa nature, etc.

2. En ce qui concerne le libre arbitre

Le libre arbitre a des limites. Ce n'est pas seulement un fait tenant à l'imperfection de l'homme, créature finie et contingente, c'est une vérité en quelque sorte *a priori*, nécessaire et universelle, qui revient à ceci : **l'idée même d'une liberté absolue est intrinsèquement contradictoire**.

En effet, que serait une liberté absolue ? *L'indétermination totale du vouloir* : ce serait le fait d'une tendance qui ne tendrait vers rien. Mais alors, la notion de tendance elle-même s'évanouit, et avec elle toute possibilité d'actes libres.

Ou encore, ce serait la spontanéité d'un être sans nature définie. Et c'est bien ainsi que l'entend l'existentialisme : l'homme se crée par sa liberté. Mais, prise au sens fort, l'idée est franchement absurde, car il faudrait à la fois être (pour créer) et ne pas être (pour se créer). D'ailleurs, l'existentialisme ne se tient pas à cette théorie. Sartre définit l'homme comme conscience (être pour soi) par opposition aux choses (être en soi), et il discerne en lui une tendance naturelle, qu'il appelle « projet fondamental » : le désir d'être Dieu.

La liberté humaine suppose logiquement la nature humaine, autrement on ne sait plus de quoi on parle. Et, en l'homme, **la liberté suppose la volonté**, comme tendance vers le bien, **et l'intelligence**, comme pouvoir de représentation et de jugement ; si l'un de ces deux principes manque, le terme de choix perd tout sens.

 TEXTES : – Mgr LEFEBVRE, « *Le problème de la liberté* » ;
 – Chanoine ROUSSEL, « *Le libéralisme* ».

PHILOSOPHIE DE LA MATIÈRE OU COSMOLOGIE

**

Chapitre I Les PRINCIPES CONSTITUTIFS de l'ÊTRE MATÉRIEL

Introduction :

Nous abordons la philosophie plus proprement dite (la philosophie spéculative) avec l'étude des êtres *les plus proches de notre expérience* : **les êtres matériels** (planètes, roches, plantes, animaux, hommes,...), c'est-à-dire les êtres qui, ayant en eux de la matière, sont **sensibles** (ils s'offrent à nos sensations et à nos perceptions), et **mobiles** (ils sont sujets au changement).

Comment expliquer et comprendre ces réalités matérielles ?

Par leurs causes.

Nous avons dit, en effet, que la philosophie est une connaissance par les causes les plus élevées. C'est donc dans ses causes que nous pouvons expliquer et comprendre le réel : chacune d'elle jette sur le réel un rayon de clarté et dévoile un aspect de son intelligibilité. L'intelligence n'accède au réel qu'en discernant ses causes, et c'est en les approfondissant qu'elle progresse dans la connaissance.

Nous allons donc examiner la réalité sensible à la lumière de ses différentes causes.

I. DE QUOI L'ÊTRE MATÉRIEL DÉPEND-IL ?

A. Les quatre types de causes

Il nous faut commencer par dire quelles sont les différents types de causes.

1. Principe et cause

Mais d'abord, la notion de **cause** doit être distinguée de la notion de **principe**.

On appelle **principe** ce dont une chose procède, de quelque manière que ce soit [id a quo aliquid procedit quocumque modo].

Une **cause** est ce dont dépend une chose, dans son être et dans son devenir [omne quod influit esse rei].

Le principe est donc plus général que la cause, et si toute cause est principe, tout principe n'est pas cause. Ainsi, le point est au principe de la ligne, mais il n'en est pas la cause.

On nomme « **effet** » le produit de l'action causale, et « **conséquent** » ce qui résulte du principe.

2. Les quatre causes

A partir de l'observation du monde sensible, l'intelligence manifeste et met en lumière **l'existence de quatre types de cause**.

Cette démarche empirique est caractéristique de la pensée réaliste d'Aristote : par induction, l'intelligence pénètre l'expérience pour en dégager, à partir de la considération et de l'examen des réalités singulières, un **enseignement universel** (*non est scientia de individuo – il n'y a pas de science du singulier*).

Voici donc les quatre causes qu'Aristote inventorie au contact du réel :

La cause étant essentiellement **ce dont une chose dépend quant à l'existence** (dans son être ou son devenir), il y aura autant d'**espèces de causes** qu'il y a de sortes de **dépendance causale**. Or l'observation montre que celles-ci sont au nombre de quatre. En effet, on peut considérer un être **soit en lui-même** (dans sa constitution intime), **soit dans son origine**, **soit dans son activité**.

– **Au point de vue de sa constitution** (considéré en lui-même), l'être corporel résulte de **deux causes** :

– la **matière** ou ce dont une chose est faite (**cause matérielle** = *ce en quoi une chose est faite, ce à partir de quoi une chose est produite et demeure*),

– et la **forme**, ou le principe intérieur qui détermine la matière à une espèce donnée (**cause formelle** = *ce qui donne à la chose d'être ce qu'elle est*).

– **Au point de vue de l'origine**, tout être dépend d'une cause qui, par une action physique, lui confère d'exister en acte (**cause efficiente ou agente** [ou « cause » proprement dite] = *ce qui, par son action, produit la chose* ; l'agent est celui qui agit sur la matière pour la faire accoucher, au terme d'un mouvement, d'une forme, c'est-à-dire d'une détermination).

– **Au point de vue de la fin**, toute action est ordonnée à une fin déterminée qu'elle se propose ou vers laquelle une cause supérieure la dirige : **la fin**, à ce titre, est donc cause de l'action (**cause finale** = *ce en vue de quoi une chose devient, ce pour quoi elle est produite*, son but).

Ces quatre causes rendent compte des réalités du monde sensible, dans leur être (matière et forme), et dans leur devenir (efficience et finalité).

• **La matière et la forme** sont ce dont dépend une chose dans son être : elles sont **les causes intrinsèques**, c'est-à-dire *intérieures* à la chose, *constitutives* de la chose elle-même. C'est avec la matière (*hylè*), qu'elle spécifie ou détermine, que la forme (*morphè*) **constitue une réalité sensible**. Cette doctrine aristotélicienne, qui rend compte de l'unité profonde d'une réalité physique, est donc appelée **hylémorphisme**, par allusion à sa racine grecque.

Notons cependant que la matière et la forme ne se distinguent que dans l'analyse : car **dans la réalité, seul existe le composé**. En effet, la matière et la forme ne sont pas des êtres réels : **ce sont**

les principes constitutifs de l'être. Ils constituent ensemble une réalité profondément une : la substance, ou le composé substantiel matière-forme (appelé aussi *composé hylémorphe*).

- La cause efficiente et la cause finale sont les **causes extrinsèques** des réalités naturelles.

B. Les principes constitutifs de l'être matériel (= causes intrinsèques)

Nous allons commencer par étudier **les principes constitutifs** de l'être matériel, c.-à-d. ses causes intrinsèques : **la matière et la forme** (les causes extrinsèques seront étudiées dans le chapitre suivant).

1. Le point de vue de la science expérimentale et sa pratique

a. Sciences expérimentales et philosophie de la matière ont le même objet matériel

Les êtres matériels sont aussi l'objet **des sciences expérimentales** qui cherchent à en connaître la composition intime. En quoi l'approche de la philosophie diffère-t-elle de l'approche de ces sciences ?

Les *sciences expérimentales* étudient par exemple l'azote sous l'angle de ses *propriétés sensibles* : sa couleur, sa capacité calorifique, sa densité, son odeur, sa relation à la respiration humaine, sa structure atomique intérieure faite d'électrons, de neutrons, de protons, etc. *La philosophie de la matière*, elle, étudie l'azote en tant qu'il est *un être matériel* : elle étudie en lui ce qu'il y a de commun avec les autres êtres matériels. Non plus les *propriétés matérielles propres* à l'azote (ce qui fait que cet être particulier est tel), mais les *principes constitutifs communs* à tous les êtres matériels (ce qui fait que c'est un être matériel).

b. La connaissance scientifique : comment procède-t-elle ?

Au sens **moderne** du mot, la « science » désigne **tout savoir qui s'astreint à être vérifié avec précision** (au sens classique et philosophique du mot, science = connaissance par les causes).

Cette science se distingue donc de la simple connaissance empirique (commune). Elle repose sur ce qu'on appelle « **le fait scientifique** », distingué du fait ordinaire. Le fait scientifique est un phénomène que le scientifique *isole* pour l'étudier (ce n'est plus un fait *naturel*, mais *expérimental*). Aussi bien en chimie qu'en physique ou en biologie, le scientifique, pour étudier les propriétés des corps, commence par *abstraire* de la réalité naturelle l'élément qu'il veut examiner pour en connaître les composants. *Pourquoi agit-il ainsi ?* Parce que l'individualité des choses naturelles est toujours complexe, difficile à évaluer dans ses composants divers qui varient avec les circonstances extérieures. *Il n'y a pas dans la nature de cuivre pur, d'eau pure, a fortiori d'hydrogène pur, d'oxygène pur*, etc. Ces éléments sont mélangés avec d'autres. Le scientifique les isole donc, les simplifie, les purifie en quelque sorte, pour en faire des « *objets de laboratoire* », *d'expérimentation*, qu'il peut doser, mesurer rigoureusement et exactement à l'aide de formules mathématiques ou de symboles. A partir de là, il peut vérifier ses hypothèses de départ, voir si le fait scientifique est *reproductible*, en tirer des *lois particulières* et même des *théories générales*.

c. De quoi l'être matériel est-il fait ? La réponse de la science

Ainsi, quand on pose à l'homme de science la question : « **De quoi l'être matériel est-il fait ?** », il répond : cela dépend de l'être matériel considéré.

Pour prendre l'**exemple de l'eau**, un litre d'eau est composé d'une multitude de *molécules d'eau*, la molécule d'eau étant la plus petite portion d'eau qui se comporte comme de l'eau, c'est-à-dire qui est de l'eau. Si on isole ensuite la molécule d'eau elle-même, on dira qu'elle est composée d'un peu d'*hydrogène* et d'un peu d'*oxygène*. En « *découplant* » une molécule d'eau, l'on obtient d'un côté quelque chose qui se comporte comme de l'*hydrogène*, et qui est par conséquent de l'*hydrogène*, et, de l'autre côté, quelque chose qui se comporte comme de l'*oxygène*, et qui est par conséquent de l'*oxygène*. La molécule d'eau est faite de deux atomes d'*hydrogène* et d'un atome d'*oxygène*. Si l'on va plus loin et qu'on examine, par exemple, l'atome d'*oxygène* : de quoi est-il fait ? La science répond : l'atome d'*oxygène*, comme tout atome, est fait d'*électrons*, de *protons* et de *neutrons*, disposés chacun de façon très particulière. Et les électrons, les protons et les neutrons sont eux-mêmes faits de particules d'infime quantité, qu'on appelle les *quarks*...

Au total, à la question : « de quoi l'être matériel est-il fait ? », les sciences expérimentales répondent : l'être matériel d'une nature donnée (l'eau par exemple) est fait de molécules ayant toutes cette même nature (molécules d'eau) ; molécules elles-mêmes composées d'atomes élémentaires (oxygène, hydrogène) ; atomes eux-mêmes composés, etc. Pour répondre à la question posée, les sciences expérimentales décomposent donc les éléments qui constituent l'être matériel jusqu'aux éléments les plus petits, mais, à chaque étape de cette décomposition, les éléments dont il est parlé, que ce soit de l'eau, de l'oxygène, un électron, un quark, ont chacun un comportement spécifique, c'est-à-dire ont chacun une nature, qui reste inexpliquée.

➤ En d'autres termes, si la science expérimentale nous fait connaître comment se réalise telle sorte de phénomènes, comment est organisé tel corps, de quoi il est composé « matériellement » (c.-à-d. physiquement, chimiquement, biologiquement), elle ne peut pas nous dire ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire quelle est sa nature spécifique, ni ce que c'est qu'une nature spécifique. A fior di toro, la science expérimentale ne peut pas nous dire pourquoi il a telle nature ni pourquoi il existe (à ces questions la science ne pourra fournir que des raisons prochaines).

➤ En outre, pour pouvoir expérimenter avec la rigueur voulue, la science est obligée d'abstraire de la nature le fait qu'elle étudie et, en quelque sorte, de se « fabriquer » artificiellement son objet d'étude : « le fait scientifique », inexistant comme tel – réel sans aucun doute, mais purifié, isolé de ses conditions naturelles d'existence.

Il est vrai que la philosophie, elle aussi, abstrait son objet du réel extérieur pour en saisir quelque aspect intelligible. Mais, ce faisant, le philosophe ne fabrique pas un objet de laboratoire ; il se contente d'intégrer (de « lire dans » la chose) un aspect de cette chose telle qu'elle est dans la réalité naturelle, de saisir ce qu'elle a d'intelligible au-delà de ses caractéristiques sensibles, c.-à-d. ce qu'elle est vraiment, sa nature, ce qui la spécifie sous ses apparences sensibles et changeantes (quantité, figure, etc.).

2. La perspective philosophique

1. A la question : « de quoi l'être matériel est-il fait ? », la philosophie...

– ne s'arrête pas aux composants particuliers ; elle ne s'intéresse ni à l'eau, ni à l'oxygène, ni à l'électron, ni au quark en tant que tels, mais à ce qui leur est commun ;

– cherche à expliquer la nature de ces êtres, non pas par leurs seuls composants matériels, mais en disant ce qu'ils sont spécifiquement : ce qui fait qu'un arbre est un arbre, un homme, un homme, etc. ; non pas seulement quantitativement (des cellules, etc.), mais spécifiquement.

2. Ce que les êtres matériels possèdent tous, ce dont ils sont faits, mérite d'être appelé « constituant » ou « élément constitutif ». De plus, on appelle « principe » ce qui est premier par rapport à quelque chose d'autre, antérieur à lui. Or il va de soi que les « constituants » d'une chose sont premiers par rapport à la chose, en ce sens que la chose les suppose. Par conséquent, les constituants ultimes de l'être matériel seront appelés les « principes constitutifs » de l'être matériel.

La question à laquelle va répondre la philosophie de la matière est donc celle-ci : Quels sont les éléments constitutifs communs ou, plus précisément, les principes constitutifs des êtres matériels ?

3. Comment répondre à cette question ? Méthode

Nous constatons que les êtres matériels sont tous sujets au changement. Déjà, les philosophes grecs se sont heurtés à ce « problème » du changement : comment expliquer le changement, le devenir des choses qui nous entourent (cf. Héraclite et Parménide).

Qu'observe-t-on en effet ? La mobilité extrême de toutes les choses de l'univers. L'homme, la plante, la bête, croissent et vieillissent en permanence, le bois pourrit, la roche s'érode, les planètes tournent. On peut dire en toute vérité que les choses de la nature matérielle sont des choses mobiles, que l'être matériel est « l'être mobile » (ens mobile).

Or, si les êtres matériels sont tous mobiles, se demander ce qu'ils sont, ce dont ils sont faits, c'est également analyser leur devenir, se demander comment ils se sont faits et sont devenus tels. Si nous arrivons à découvrir le « mécanisme » du changement, à percer le mystère du « comment une chose

devient ce qu'elle est », nous saurons, par voie de conséquence, « de quoi une chose est faite ». **Analyser le devenir, c'est ouvrir la voie vers l'être, c'est, indirectement, analyser l'être.**

Nous devons donc analyser le changement.

II. ANALYSE DU CHANGEMENT

A. Combien y a t-il de sortes de changements ?

1. Prenons quelques changements particuliers : l'eau qui était chaude devient froide ; le poisson grandit ; une poire est mangée par Pierre ; la plante meurt ; un gland devient un chêne ; Médor quitte sa niche et va dans le jardin ; Louis devient le correspondant épistolaire de Matthieu, etc.

2. Parmi tous ces changements, il en est de plus profonds que d'autres. On distingue en effet une première catégorie : ceux pour lesquels la chose qui change n'est *pas essentiellement différente après qu'avant*.

- L'eau chaude qui refroidit est toujours de l'eau.
- Le poisson qui grandit est toujours un poisson.
- Médor qui passe de sa niche dans le jardin est toujours un chien.
- Louis devenu correspondant de Matthieu reste un homme.

3. Par contre, il existe d'autres changements plus profonds qui affectent manifestement *la substance même de l'être* : au terme du changement, la chose est devenue autre chose. Ainsi :

- La poire mangée est devenue partie de l'homme qui l'a mangée.
- La plante après sa mort est devenue agrégat de minéraux divers.
- Le gland est devenu un chêne et n'est plus un gland.

4. On distingue donc deux grandes catégories de changements :

- **Les changements** « superficiels », qu'on appelle **accidentels**, qui n'affectent pas *l'essence* de la chose, mais par lesquels *la chose, tout en restant essentiellement elle-même, se modifie sous un aspect particulier*. A la question : « qu'est-ce que c'est ? » la réponse n'a pas changé.
- **Les changements essentiels** ou **substantiels**, qui affectent l'essence de la chose, et par lesquels *la chose devient radicalement autre*. A la question : « qu'est-ce que c'est ? » la réponse a changé.

Nous allons nous intéresser ici au **changement essentiel**.

B. Analyse du changement essentiel

1. Un exemple

Prenons l'exemple d'un poisson (saumon) qui est mangé par un oiseau.

Au départ, il y a un poisson. A l'arrivée, il n'y a plus que l'oiseau, ou plutôt, l'oiseau *nourri*.

Du poisson initial, que reste t-il une fois que l'oiseau l'a mangé? Trois réponses possibles :

- ✓ **Ou bien il reste tout l'essentiel** : le poisson est resté entier quant à son essence.
- ✓ **Ou bien il ne reste absolument rien** : le poisson a disparu totalement, rien de ce qu'il était ne demeure.
- ✓ **Ou bien il reste quelque chose**, qui n'est ni l'essence du poisson, ni rien, mais quelque chose « entre les deux ».

2. Examen des solutions

1. La première solution est une ineptie, car, manifestement, il n'y a plus de poisson en tant que tel. Sinon, une partie au moins de l'oiseau se comporterait en poisson : on verrait l'oiseau nager et agiter des nageoires.

2. La deuxième solution est également absurde, car l'oiseau a été nourri, et dire que le poisson est devenu nourriture pour l'oiseau, c'est dire qu'il y a eu **changement**, que **quelque chose** est devenue autre, autrement dit que cette chose, bien que transformée sous un certain rapport, est demeurée sous un autre rapport. On ne peut pas parler d'un changement s'il n'y a rien qui change, s'il n'y a pas **un sujet au changement**, qui demeure sous le changement. Un changement sans rien qui demeure avant et après n'est pas un changement, mais **un anéantissement total, suivi d'une création**.

3. Nous devons donc, par élimination et aussi par bon sens, opter pour la troisième solution. Le poisson n'a pas complètement disparu, mais il a quand même disparu *essentiellement, en tant que poisson*. Quelque chose demeure du poisson initial, qui n'est pas le poisson en tant que tel, mais quelque chose de lui. **Qu'est-ce que c'est ?**

Nous sommes tentés de dire : « de la matière ». Oui, c'est bien de la matière, la *matière* du poisson qui est passée dans l'oiseau. **Nous appellerons « matière » ce qui reste, avant et après un changement essentiel**. Mais il faut préciser ce que c'est que cette matière.

III. LA MATIÈRE

A. Qu'est-ce que la matière au sens philosophique du mot ?

1. Qu'est-ce que nous désignons ainsi par « matière » ?

Étymologiquement, la matière signifie, dans sa racine grecque, « bois de construction » (*hylè*). **La cause matérielle est donc ce en quoi une chose est faite, ce à partir de quoi une chose est produite et demeure**. C'est la réponse à la question : « En quoi est-ce fait ? »

(Le marbre, par exemple, dans lequel est sculptée la statue, en est la matière, la cause matérielle, mais il s'agit ici d'une matière « seconde », comme on l'expliquera plus loin, c.-à-d. déjà déterminée ou « informée », car le marbre, c'est déjà quelque chose).

La cause matérielle est donc **un substrat** (du latin *sub-stare* qui signifie « ce qui se tient dessous »), **indéterminé**, mais **en puissance à une détermination**, c'est-à-dire disposé à la recevoir. **La matière pure, totalement indéterminée** (= matière dite « première ») est **ce qui reste, ce qui demeure sous le changement essentiel**, et donc qui existe **avant et après**.

Nous appelons « la matière » le sujet du changement essentiel.

2. Cette matière « première », sujet du changement essentiel, a-t-elle en elle-même une nature, une essence déterminée ? (= est-elle quelque chose ?) Non, car si elle avait une essence déterminée, elle serait elle-même susceptible de changer d'essence, de nature, de devenir autre chose. Cela veut dire qu'il faudrait trouver **un autre sujet qui demeure** sous le changement essentiel de la matière, c'est-à-dire une « matière de la matière » : on tournerait en rond.

Il faut donc dire que :

- D'une part, la matière existe, c'est absolument certain.
- D'autre part, la matière, en tant que matière, n'a pas de nature. On ne la connaît que comme ce qui reste lors d'un changement essentiel ; elle est *le sujet ou le substrat absolument indéterminé du changement essentiel*, c.-à-d. pure puissance.

B. Matière « première » et matière « seconde »

1. Ne pas confondre matière première et matière seconde

1. La matière dont nous venons de parler, pur substrat absolument indéterminé du changement **substantiel**, est appelée « matière première » ou « matière brute » ou encore « *la matière* » par la philosophie aristotélicienne.

2. Mais, considérons maintenant le deuxième type de changement dont nous avons parlé, le changement accidentel, dans lequel ce n'est pas un être nouveau qui est produit, mais seulement

une modification superficielle affectant un être déjà constitué dans sa teneur spécifique (modifications de propriétés d'ordre quantitatif ou qualitatif ; changement de la relation avec d'autres êtres ; variations de comportement, etc.).

Prenons, par exemple, un bloc de calcaire qui devient, sous le ciseau du sculpteur, un élément de colonne. Ici **la matière** (le calcaire) de la chose qui change **est déjà déterminée par une forme substantielle** : c'est un bloc de calcaire ; et elle est connaissable comme telle par l'esprit (elle est quelque chose ; elle n'est pas « pure matière » totalement indéterminée).

Toutefois, ce bloc *reste en puissance par rapport aux modifications secondaires qu'il va subir*, et qui ne consistent qu'en **l'apport de formes plus précises, accidentelles** : le bloc se mue en élément de colonne : sa quantité, sa figure, sa position, etc., changent. Mais la forme substantielle initiale reste sous-jacente à ces variations. C'est donc **le composé substantiel matière-forme du bloc initial qui est ici le sujet qui demeure sous le changement de formes accidentnelles**.

On se trouve alors à **une sorte d'étage nouveau dans le couple matière-forme**. L'être initial (une substance composée de matière et de forme) **devient à son tour matière par rapport aux nouvelles formes accidentelles** ou déterminations superficielles qu'il reçoit ; autrement dit, il joue, par rapport à elles, le rôle de matière.

Cette **matière déjà déterminée** (*que, dans le langage courant, on appelle « matière » tout court*), les scolastiques, pour bien marquer la distinction, l'appellent « **matière seconde** ».

2. La matière seconde

1. Donc, ce que, dans le langage courant, on appelle « matière », est une matière seconde, plus ou moins précise selon le point de vue où l'on se place.

– Pour le philosophe qui parlera de cette matière *comme opposée à l'esprit*, il s'agit d'une notion très vague, rassemblant toutes les caractéristiques physiques et chimiques des corps naturels ; elle évoquera surtout pour lui l'idée de poids, de quantité, d'étendue, de temps, etc.

– Pour le technicien, *la matière sera ce qui se prête à des transformations bien précises*, capable de résister à l'effort humain (c'est à partir de la matière propre au technicien qu'Aristote a conçu analogiquement sa notion générale de matière, par une sorte d'universalisation en profondeur).

L'essentiel ici est de bien remarquer **l'importante différence à mettre entre l'idée de matière première, pur principe philosophique d'explication des corps, et celle de matière tout court (ou matière seconde) qui est le donné général du monde des corps**, le « matériau » des corps faisant face à l'esprit humain (c'est de cette matière dont il est question dans l'opposition matière-esprit).

2. Puisque c'est cette matière (seconde) qui est généralement sous-entendue quand l'homme parle de « matière », il est utile de bien la situer dans la perspective aristotélicienne.

a) **Elle est** (en tant qu'elle entre en composition avec une forme et constitue une substance) **en puissance au changement accidentel**.

b) **Bien que déjà spécifiquement déterminée** (c'est du bois, c'est du cuivre, c'est de l'eau, c'est un atome, etc.), **cette matière seconde n'existe pas seule, sans aucune détermination ultérieure** (c'est une *table* en bois, c'est une *monnaie* de cuivre, etc.). Ainsi, n'importe quel corps chimique (ex : l'oxygène ; l'hydrogène...), bien défini dans ce qui le constitue en propre, possède *toujours d'autres qualifications* qui ne peuvent exister sans lui, pour elles-mêmes, et qui, pourtant, ne lui sont pas liées inexorablement : elles peuvent varier et s'organiser différemment (en certaines limites) sans compromettre son existence.

c) **Plus généralement**, n'importe quel corps aura toujours, indépendamment de sa constitution, une figure extérieure plus ou moins régulière, une certaine coloration, une situation dans un milieu, etc. L'homme lui-même, avec sa nature (corps + âme), existe *en fait* avec des déterminations précises, d'ordre racial, anthropométrique, culturelle ou historique ; **comme être réel, il n'existe pas à l'état pur. La « matière seconde », dans le réel naturel, entre toujours en composition avec une infinité de déterminations accidentnelles qui caractérisent chaque individu concret.**

Mais il importe de bien voir que ce n'est pas parce qu'une réalité n'existe pas à l'état pur et n'est accessible que par l'abstraction qu'elle n'est pas importante ; **elle ne cesse pas d'être réelle pour autant**. Il y a comme *plusieurs couches plus ou moins profondes dans la réalité*, et derrière celle qui est livrée immédiatement par une donnée sensorielle, il en est d'autres qui exigent pour se découvrir, **un effort d'abstraction**. C'est notamment le propre de la science d'opérer ces abstractions exigées par l'expérimentation et qui contribuent à une meilleure explication du réel.

Quoi qu'il en soit, la matière **seconde**, objet des investigations scientifiques, est insuffisante pour expliquer philosophiquement la constitution des êtres matériels : il faut faire appel à la matière **première**.

N.B. : Il ne faut donc pas confondre ce que nous appelons *en philosophie* « matière première » avec ce qu'on appelle « matières premières » *en géographie*. Les matières premières, en géographie, ce sont, par exemple, l'or, le pétrole, l'uranium (éléments bruts utilisés au début d'un cycle de fabrication). Or, toutes ces choses sont des êtres matériels ayant une nature déterminée ; pour le philosophe, ce sont des matières secondes. La matière « première » des philosophes, elle, n'a ni nature ni propriété.

C. Conséquences

1. La matière première n'existe que comme matière de quelque chose

1. Dès que la **matière première** existe, elle n'existe que comme matière de ceci ou de cela. Ainsi, dans le changement substantiel : un poisson mangé par un oiseau, la matière n'existe avant le changement que comme *matière du poisson*, et après, comme *matière de l'oiseau* ; n'ayant pas de nature déterminée, elle n'existe que comme composante d'un être ayant une nature. Cependant, elle peut passer d'un être ayant une nature donnée (ex : le poisson) à un être ayant une autre nature (ex : l'oiseau), puis passer dans un troisième être (ex : le rapace qui mange l'oiseau), dans un quatrième (ex : le rapace meurt, sa matière s'agrège aux minéraux du sol), dans un cinquième (les asticots mangent les restes du rapace) et ainsi de suite, à l'infini pour ainsi dire.

2. Il ne faut surtout pas essayer de concevoir la matière (première) : car on ne peut concevoir que les essences des choses. Or, la matière n'a pas d'essence. Elle est donc en soi inconnaissable, inaccessible à la pensée. Nous ne la connaissons **qu'indirectement**, par la forme à laquelle elle est associée. Il ne faut pas davantage essayer d'*imaginer* la matière, en se forgeant, par exemple, l'image d'une sorte de magma informe et sombre. Car la matière est inimaginable : *on ne peut imaginer qu'à partir de ce qu'on voit*. Or, toute matière que l'on pourrait voir est forcément la matière de ceci ou de cela : la matière du schiste, la matière du poisson...

⇒ Cette propriété (la matière est inconnaissable et inimaginable) **explique les critiques que cette notion a soulevées dans les temps modernes**, qui ont vu en elle une pure chimère, création de l'esprit. Mais c'est oublier que la matière ne peut pas exister seule ; qu'elle n'est pas un être, mais pur principe d'être, étoffe permanente du changement qu'elle rend compréhensible (par la forme dont elle est capable). Seule l'intelligence la discerne dans son étroite symbiose avec la forme de l'être issu du devenir.

2. Tous les êtres matériels comportent de la matière première

Tous les êtres matériels sont susceptibles de changement essentiel ; par conséquent, **dans tous les êtres matériels, on trouve de la matière première ou brute**.

A la question : « de quoi sont faits les êtres matériels ? », nous avons donc une première réponse : **les êtres matériels comportent tous une portion de matière brute**.

Notons que cette réponse est typiquement philosophique. Dire par exemple que l'eau comporte de la matière brute, ce n'est pas la même chose que de dire que l'eau comporte de l'hydrogène et de l'oxygène. Car « l'hydrogène d'eau », c'est-à-dire l'hydrogène tel qu'il est intégré à l'eau, est une partie de l'eau : il est localisable dans la molécule. On pourrait (si les microscopes nous le permettaient) le montrer du doigt, et montrer du doigt, visible, à côté de lui, « l'oxygène d'eau ». Or, rien de tel pour la matière. La matière ne peut être montrée du doigt. *Elle n'est pas localisable dans la molécule d'eau*. La portion de matière brute que contient une molécule d'eau occupe toute la molécule. Elle se trouve partout.

3. La matière est principe d'individuation

C'est la matière qui « singularise » les êtres matériels : si deux lits sont distincts, malgré leur nature commune, c'est parce que **leur matière respective les dissocie et les différencie**.

Par ces considérations, nous sommes allés au-delà de la physique expérimentale.

Mais notre investigation n'est pas terminée. La matière première est l'un des principes constitutifs de l'être matériel. Mais elle n'est pas le seul. Lorsque nous avons analysé le changement essentiel, nous avons dit : quelque chose reste, c'est la matière. Mais quelque chose change : qu'est-ce qui change exactement ?

IV. LA FORME

A. Poursuite de l'analyse du changement essentiel

Dans un changement essentiel,

- il y a **ce qui demeure** malgré le changement, qui subit le changement : **la matière première** ;
- il y a **ce qui ne demeure pas, donc qui disparaît**. Dans notre exemple, la matière brute du poisson demeure, mais le « reste » du poisson disparaît ;
- enfin, après le changement, avec la matière brute du poisson qui est toujours là, **il y a quelque chose de nouveau, qui a remplacé ce qui a disparu**.

Ce qui a disparu entrait pleinement dans la constitution du poisson : c'était donc un **élément constitutif** (tout comme la matière). Or, cet élément ayant disparu, il n'y a plus de poisson. Par conséquent, cet élément était précisément *ce qui faisait que le poisson était un poisson*, ce qui faisait que la « chose », avant d'être capturée et mangée, appartenait à l'espèce « saumon », par exemple. Nous appellerons par conséquent cet élément un « **élément spécifique** », c'est-à-dire un élément qui fait appartenir la chose à telle ou telle espèce.

Nous arrivons donc à cette **conclusion** : le poisson, avant d'être mangé, était fait de deux éléments distincts : 1) **un élément matériel** : une portion de matière première ; 2) **un élément spécifique** qui le déterminait à être ce qu'il était, un poisson.

De la même façon, après que le poisson a été mangé, il y a dans l'oiseau : 1) **un élément matériel** : une portion de matière première, qui est *la même* que celle qui était constitutive du poisson, et qui vient augmenter la matière première de l'oiseau ; 2) **un élément spécifique**, autre que celui du poisson, qui le détermine à être ce qu'il est, un oiseau (nourri).

B. L'élément spécifique ou « forme »

1. Qu'est-ce que la forme ?

L'élément spécifique est appelé dans la philosophie pérenne : la « forme ».

En dépit de l'étymologie (*morphè*, en grec, désigne la figure), ce nom ne signifie pas du tout ce que veut dire le mot « forme » dans le langage courant. En effet, dans le langage courant, on appelle « forme » le contour, le pourtour, la figure, le visage, l'allure. Par exemple, en littérature, la *forme*, c'est la manière de dire les choses, et le *fond*, ce sont *les choses* que l'on dit.

En philosophie, au contraire, le mot « forme » désigne précisément le fond des choses, c'est-à-dire **ce qui entre dans la constitution interne d'une chose** (c'est un principe constitutif), et **qui fait appartenir la chose à telle ou telle espèce** (c'est l'élément spécifique).

On appelle « élément spécifique » ou « forme » le principe constitutif des êtres matériels qui : – fait que l'être matériel est de telle ou telle espèce (ou essence), – et, par conséquent, change dans le changement essentiel.

La cause formelle ou forme, est le principe intérieur qui détermine la matière, qui « réalise » ou actualise la puissance de la matière, – en donnant à la chose d'être ce qu'elle est, – et en lui conférant son *intelligibilité*.

– La matière, sujet du devenir, était en puissance à la forme dont elle était jusqu'alors privée : on peut donc dire que la forme préexiste dans la puissance de la matière, puisque celle-ci est proportionnée à la forme, elle est *appétit de la forme*. Il en est ainsi du bois qui devient table, en

vertu de la puissance qu'il avait à le devenir : la table existait *en puissance* dans le bois, elle préexistait dans la puissance du bois ; le bois a une aptitude à recevoir cette détermination singulière qui lui est proportionnée, mais il ne peut devenir une barre de fer ou une brique car il n'a pas la disposition ou la puissance à cela.

– **La forme est le principe d'être de la chose**, c'est-à-dire **ce qui détermine ou spécifie l'être et fait que la chose est ce qu'elle est**.

La cause formelle répond à la question : « Qu'est-ce que cela ? »

~~~~~  
~~~~~  
La forme est donc ce par quoi la chose existe et ce par quoi elle est ce qu'elle est.
~~~~~  
~~~~~

Ainsi peut-on dire que l'humanité est la forme de l'homme : elle est *ce par quoi il est homme*.

– **Par suite**, la forme désigne, dans la chose, **sa dimension intelligible**, celle qui parle à l'intelligence ; elle est le contenu ou la structure intelligible de la chose.

Et donc elle est **principe de connaissance**, c'est-à-dire **ce par quoi une chose est connue** : car elle est précisément ce qui est connu dans la chose, ce qui s'adresse à l'intelligence.

2. Forme substantielle et forme accidentelle

La forme dont nous parlons ici, qui est associée à la matière première, qui constitue et définit un être nouveau dans sa spécificité et sa plénitude, est dite **substantielle**.

L'être ainsi composé de matière première et de forme substantielle sera dit une « substance » ou un composé substantiel.

Mais, dans cet être substantiel, pourront se produire d'autres changements, superficiels ceux-là, des **changements accidentels**, c.-à-d. des déterminations secondaires qui iront jusqu'à caractériser l'individu. Ces déterminations accidentelles sont appelées **formes accidentnelles** (par exemple : la blancheur d'un mur ; la grandeur d'un arbre ; la silhouette d'un homme, etc.).

V. CONCLUSION : l'être matériel est un « composé »

De quoi l'être matériel est-il fait, de façon ultime ? Quels sont ses principes constitutifs, qu'on retrouve dans tout être matériel ?

L'analyse du changement essentiel nous a montré qu'on ne pouvait l'expliquer qu'à la condition d'admettre, dans tout être matériel :

- **un élément spécifique**, qui disparaît dans le changement essentiel,
- **un élément matériel**, qui demeure.

Les éléments de l'être matériel sont donc au nombre de deux :

- Le premier élément, **indéterminé** quant à la nature, est **la matière (première)**.
- Le deuxième élément, **déterminant, spécifiant**, est appelé **élément spécifique ou forme**.

1. La matière est en soi sans nature, on dit qu'elle est **indéterminée**. L'**élément spécifique** est ce qui détermine l'être complet (la « chose ») à être de telle ou telle nature ; il est **déterminant**.

2. Tout être matériel n'a évidemment qu'une nature ou espèce (on ne peut pas être à la fois saumon et mouette par exemple), par conséquent **tout être matériel n'a qu'un seul élément spécifique, une seule forme**.

3. Tous les êtres matériels appartenant à une même espèce ont des formes identiques. Or, ils sont distincts. Par conséquent, ce qui les distingue, c'est la portion de matière dont ils sont faits. **Ils ont chacun une portion de matière différente.** Par exemple, tous les saumons ont la même *forme*, c'est-à-dire que la forme substantielle de chacun est absolument semblable à celle du voisin. Par contre, la portion de matière brute dont sont faits les saumons n'est pas la même d'un saumon à l'autre (de même que les caractéristiques individuelles).

4. L'élément spécifique et la matière sont appelés **principes**. En effet, ils sont les composants de la chose. Or, les composants d'une chose, dans un sens, sont *antérieurs* à la chose, donc principes.

5. Aucun être matériel ne peut se passer de matière première, cela va sans dire. Mais également **aucun ne peut se passer d'un élément spécifique**, car, sans forme, l'être matériel n'appartient à aucune espèce, ne relève d'aucune nature, ce qui est absurde.

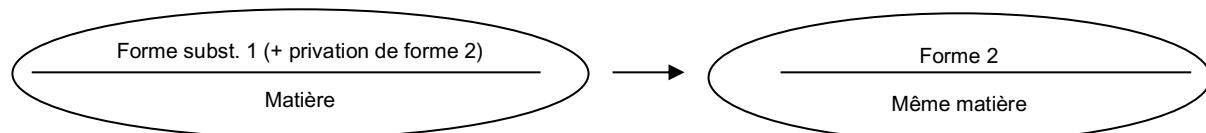
6. Du fait que le comportement d'une chose est dû à la nature de la chose, on peut dire qu'il est dû à *la forme* de la chose. **C'est la forme d'une chose qui est la source du comportement, des actions de la chose.** Par exemple, c'est l'élément spécifique de la mouette qui explique que la mouette se déplace de telle et telle façon (*omne agens agit secundum formam suam*).

7. Il ne faut pas imaginer que l'être matériel aurait d'un côté sa matière, de l'autre son élément spécifique. Car la matière n'existe pas seule, sans forme. Aussi, il faut dire à la fois **que la matière occupe tout l'être matériel** (il suffit d'ouvrir les yeux pour le voir) et **que l'élément spécifique se trouve tout entier dans chacune des parties de la matière.**

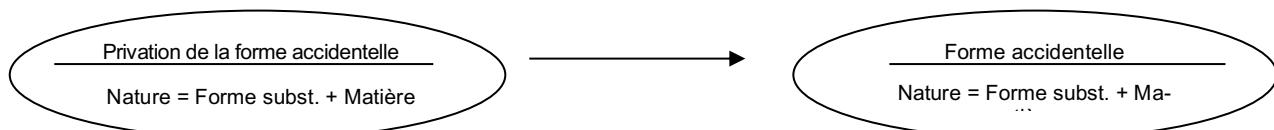
8. **La matière n'existe jamais seule**, sans élément spécifique. **Par contre, il n'est pas inconcevable d'envisager une forme sans matière.** Mais alors, l'être considéré ne sera plus un être matériel, mais purement spirituel (ex. : l'ange), ou la forme sera dite **séparée** (= l'âme après la mort).

9. Par ailleurs, en ce qui concerne les êtres matériels, il faut dire qu'ils ne sont ni la matière, ni la forme, mais qu'ils sont **le composé**, élément matériel + élément spécifique. **Ce qui existe, c'est le composé.** La forme spécifie la matière, la détermine, de telle sorte que le composé soit de telle ou telle espèce.

⇒ Tout ceci nous fait voir plus clairement non seulement la constitution des êtres matériels, mais encore le « mécanisme » du **changement essentiel** :



⇒ Nous pouvons pareillement analyser le **changement accidentel**. Par exemple, un bloc de marbre est sculpté en statue. **Le bloc de marbre est déjà un composé** (matière + forme substantielle) ; ce bloc est sculpté (matière + forme substantielle + forme accidentelle nouvelle)



Tout en sachant que ce schéma ne signifie pas que l'être matériel est divisé en deux parties localement distinctes, la forme et la matière.

ANNEXE : Analyse du changement par l'acte et la puissance

A. Acte et puissance

Pour expliquer philosophiquement le mouvement (ou changement), il faut utiliser les notions d'**acte** et de **puissance**, qui appartiennent à la **métaphysique** et que nous verrons plus tard.

Ici, il suffira de savoir que :

- **la puissance est l'aptitude d'un être à devenir ou à recevoir quelque chose** (Pierre est en puissance de recevoir la science, l'eau froide est en puissance de devenir vapeur),
- tandis que **l'acte est le fait, pour un être, d'avoir reçu ou d'être devenu cette chose qu'il pouvait recevoir ou devenir** (Pierre, ayant acquis la science, est savant en acte. L'eau chauffée à 100° est chaude en acte).

B. Définition du mouvement

Considéré dans son essence, le mouvement se définira donc comme :

l'acte de ce qui est en puissance en tant qu'étant en puissance.

Pour comprendre cette définition, partons du **changement**. Pierre va commencer d'apprendre le latin. Il peut l'apprendre, en raison de sa qualité d'être intelligent et, plus prochainement, en raison de ses premières études de grammaire. Il est donc **en puissance** de savoir le latin. Lorsqu'il le saura, il sera latiniste **en acte**. Il aura donc **passé de la puissance à l'acte**.

C'est **ce passage, en tant que passage**, qui constitue le mouvement (ou changement) :

- il est **un acte** (ou une succession d'actes), puisqu'il consiste en l'acquisition progressive des éléments du latin,
- mais il est l'acte **d'un être en puissance**, puisque Pierre n'est pas encore latiniste parfait tant qu'il continue d'apprendre.
- Quand il le sera devenu, le mouvement cessera, il n'y aura plus de puissance.

Le mouvement est donc bien l'acte d'une puissance en tant que telle, c'est-à-dire un acte commencé, qui se poursuit, qui n'est pas arrivé à son terme dernier.

C. Éléments du mouvement

D'après ce qui précède, il y a **quatre éléments différents** à distinguer au sein du mouvement :

- **le sujet qui se meut** (le « mobile ») ;
- **la forme** (substantielle ou accidentelle) **que le sujet perd ou acquiert** ;
- **le mouvement comme tel** ou état de tendance ou de passage vers une forme ;
- **les deux termes** : *a quo* (point de départ) et *ad quem* (point d'arrivée).

N.B. : La création et l'annihilation, n'ayant qu'un terme positif (à savoir le *terminus a quo* dans l'annihilation, et le *terminus ad quem* dans la création) ne sont pas des changements proprement dits.

Chapitre II

LES CAUSES (extrinsèques)

DE L'ÊTRE MATÉRIEL

I. DE QUOI L'ÊTRE MATÉRIEL DÉPEND-IL EXTRINSÈQUEMENT ?

Nous savons désormais de quoi l'être matériel dépend intrinsèquement, c'est-à-dire quels sont ses *principes constitutifs*.

Il faut maintenant se poser la question : **de quoi dépend-il extrinsèquement ?**

A ce point de vue, une chose peut dépendre d'une autre de deux manières :

– ou bien l'être (ou l'agir) de la chose A dépend de la chose B **en ce que B influe sur cet être A** (ou **agit sur lui**). On parle alors de **dépendance au sens strict**. Par exemple, la sculpture d'une statue dépend du sculpteur qui la façonne et du but pour lequel elle lui est commandé.

– ou bien l'être (ou l'agir) de la chose A dépend de la chose B **sans que B influe sur cet être A** (ou **agisse sur lui**). On parle alors de **dépendance au sens large**. Par exemple, la capacité, dans l'Église catholique, à recevoir la confirmation, dépend de la réception préalable du baptême.

La deuxième sorte de dépendance nous intéressera moins ici. Elle relève de ce qu'on appelle la **condition** : lorsque, pour qu'une chose A soit réalisée, il faut au préalable qu'une chose B ait été réalisée elle aussi (mais sans que B influe directement sur A), on parle de *condition*. C'est ainsi que la condition pour être confirmé est d'être baptisé ; c'est ainsi que passer en Terminale exige au préalable d'être reçu en fin de Première.

En revanche, nous nous intéressons ici à **la dépendance au sens strict**. Et nous nous demanderons : de quelles sortes de causes les êtres matériels dépendent-ils (au sens strict) ?

Pour répondre **nous partirons**, comme précédemment, **du changement**.

II. LA CAUSE PRODUCTRICE OU EFFICIENTE

A. Qu'est-ce que la cause efficiente ? Existence et nature

1. La découverte de la cause motrice

Aristote a bien montré (*Métaph.*, I, 3, 984a) comment les premiers philosophes ont été amenés à chercher une cause du changement ou devenir, qui fût extérieure à l'être changeant, et donc distincte de ses principes intrinsèques :

Tous ces philosophes donnent à penser qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle. Mais, à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur traça la voie, et les obligea à une recherche plus approfondie. Si l'on montre le mieux du monde que la génération et la corruption se produit toujours à partir d'un certain substrat ou à partir de plusieurs, il reste à dire en vertu de quoi cela arrive et par quelle cause. Ce n'est assurément pas le substrat qui est l'auteur de ses propres changements. Par exemple, ce n'est ni le bois ni l'airain qui est cause du changement de chacun d'eux, et qui fait le bois lit ou l'airain statue ; mais c'est quelque chose d'autre, qui

est la cause de la transformation. Et rechercher cette autre chose, c'est rechercher cet autre principe, celui d'où vient le commencement du changement, comme nous le dirions.

[...] (984b) Les philosophes [...] cherchèrent un autre principe causal. En effet, l'existence ou la production du bien et du beau dans les choses n'a probablement pour cause ni le Feu, ni la Terre, ni un autre élément de cette sorte, et il n'est même pas vraisemblable que ces philosophes l'aient pensé. D'autre part, rapporter au hasard ou à la fortune une œuvre aussi grandiose n'était pas non plus raisonnable. Aussi quand un homme vint dire qu'il y a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence cause de l'Ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face de ses prédécesseurs qui parlaient au hasard.

2. Tout changement exige un « opérateur » qui le produise

C'est par l'**analyse du changement** que saint Thomas, à la suite d'Aristote, découvre non seulement l'évidence d'une composition de deux causes intrinsèques (causes matérielle et formelle), mais encore l'**exigence d'une cause extrinsèque, qui soit motrice, c'est-à-dire source du mouvement**.

1. Premier exemple. — Soit un changement essentiel, celui du saumon mangé par l'oiseau. Nous remarquons que la matière du poisson non seulement perd son élément spécifique, mais en acquiert un nouveau, l'élément spécifique de l'oiseau. Mais ce que la portion de matière du saumon acquiert ainsi, vient bien de quelque part : la portion de matière du saumon (associée à la forme) composait la nature du saumon ; or, elle acquiert une nouvelle forme. Elle était tout à l'heure potentiellement nourriture de l'oiseau ; elle le devient actuellement. Qui a donné à cette matière l'élément spécifique d'oiseau ? Qui a changé le saumon en chair d'oiseau ?

1^{ère} réponse : rien. Réponse inopérante : dans tout changement, il faut un acteur du changement.

2^e réponse : l'**élément spécifique précédent**. Ce serait le poisson qui se changerait lui-même en oiseau ? Réponse également inopérante.

3^e réponse : la matière elle-même. La matière se donnerait à elle-même un nouvel être ? mais on ne donne pas ce qu'on n'a pas.

4^e réponse, la seule bonne : l'**oiseau**. Pour que la matière qui entrait dans la composition du poisson puisse devenir matière d'oiseau, pour qu'elle puisse recevoir une nouvelle forme essentielle, il faut que celui qui lui donne cette forme l'ait lui aussi : c'est donc l'oiseau qui a transformé le poisson en lui-même. C'est d'ailleurs la définition de la nutrition : une transformation de l'autre en soi. **La cause du changement essentiel opéré dans le poisson est donc bien extrinsèque au poisson.**

2. Deuxième exemple. — Soit un changement accidentel. Un bloc de marbre (composé substantiel de matière brute et d'un élément spécifique ou forme) est sculpté en statue. Une fois sculpté, c'est toujours du marbre, mais qui a reçu des qualités et une quantité nouvelles, c'est une statue (un marbre sculpté). **Qui est l'auteur du changement** ? Qui a donné au marbre son nouveau mode d'être, à savoir le fait d'être non seulement un marbre, mais une statue de marbre ? Ni le marbre lui-même, ni la statue (qui n'existe pas comme telle avant le changement), mais **le sculpteur**, qui est extérieur au marbre.

— Ce qui est en puissance ne peut s'actualiser soi-même : la pierre, qui est en puissance par rapport à la statue, ne se taille point elle-même en statue ; il faut un opérateur, qui amène de la puissance à l'acte la forme de la statue. (Saint THOMAS, *Les principes de la réalité naturelle*, n. 13)

3. Définition

La cause efficiente, que nous découvrons lorsque nous nous posons la question : « d'où vient telle réalité ? », est donc pour nous toujours découverte à partir du devenir et liée au devenir.

a. On la définit ainsi :

La cause motrice ou efficiente est ce PAR QUOI la chose est produite

L'analyse révèle quatre éléments requis dans la notion de cause efficiente (ou agente) :

1. **La cause doit être réellement distincte de son effet.** Par suite, la causalité ne se confond pas avec l'activité : agir n'est pas nécessairement causer ou produire.
2. **L'effet doit dépendre réellement de la cause**, car c'est par la vertu de la cause que l'effet est produit.
3. **La cause doit être proportionnée à son effet**, car le plus ne peut pas sortir du moins.
4. **La cause doit avoir sur l'effet une priorité de nature**, car l'action suppose l'être.

b. Cause, condition, occasion, antécédent

Il faut, soigneusement distinguer ces notions.

– **La condition** est ce qui permet à la cause de produire son effet : – soit *positivement, à titre de moyen* (ainsi le cerveau est-il pour l'homme la condition de la pensée, en tant qu'il est l'instrument par lequel l'intelligence entre en rapport avec le réel sensible, mais il n'en est aucunement la cause) ; – soit *négativement, en écartant les obstacles*.

– **L'occasion** est une circonstance accidentelle qui favorise l'action.

Ni l'occasion la plus heureuse, ni la condition la plus indispensable (*condition sine qua non*) ne peuvent être confondues avec la cause proprement dite, car l'effet n'en dépend pas essentiellement.

– **Quant à l'antécédent**, il implique seulement l'idée d'*antériorité* d'un phénomène par rapport à un autre, *sans lien causal*. (C'est ainsi que les empiristes nominalistes comme Hume, qui nient la causalité, parleront d'antécédents pour décrire un enchaînement de phénomènes.)

4. Le principe de causalité

La nécessité d'une cause motrice extrinsèque pour expliquer le changement ou devenir, fait apparaître l'**évidence du principe de causalité** (c'est une évidence première, un principe premier de l'être, qui ne se prouve pas) :

« *Omne quod movetur, ab alio movetur* »

Cette formule a besoin d'être traduite exactement si l'on veut éviter toute équivoque :

- *Movetur* est un passif : en le traduisant par **un passif** (« tout ce qui est mû est mû par un autre »), **on pourrait croire que le mouvement est passif** et, dès lors, il cesse d'être évident qu'il dépend d'un agent.
- D'autre part, si on traduit *movetur* par « **se mouvoir** » (« tout ce qui se meut, se meut par un autre »), **l'équivoque est double** : s'agit-il d'un verbe pronominal réfléchi, donc d'une action de soi sur soi ? Auquel cas on se contredit (« celui qui se meut lui-même, se meut par un autre »). S'agit-il du *mouvement local* ? On risque alors de confondre le « principe (métaphysique) de causalité » avec le « principe (physique) de l'inertie » (« tout corps qui se meut, se meut par un autre »).

Le mieux est donc de traduire *moveti* par l'actif français « **changer** » et *move* par « **faire changer** » :

Tout ce qui change, change par un autre

Ce principe est complété par les deux suivants qui l'expliquent :

• « *Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur.* » **Rien ne change s'il n'est en puissance à devenir ce qu'il va devenir.** Il n'y a changement que si un être n'est pas ce qu'il va devenir, tout en pouvant le devenir : la puissance est cette espèce de non-être qui consiste dans la capacité réceptive de l'être, ou plutôt de l'élément déterminant (la forme) de l'être.

• « *Movet autem aliquid secundum quod est actu.* » **Quelque chose ne peut faire changer qu'en tant qu'elle est en acte** : la source du changement ou cause motrice doit avoir en acte ce qu'elle communique.

B. Les négateurs de la causalité

La notion de cause n'est pas comprise par tous. Les évidences si claires du sens commun ont été offusquées par **des théories aberrantes** ou par **des contresens sur la notion elle-même**.

1. L'occasionalisme des anciens

L'occasionalisme se trouve déjà chez des philosophes arabes inspirés par un certain néo-platonisme. Ce n'est pas une négation pure et simple de toute causalité (aucun philosophe n'a jamais soutenu pareille absurdité), mais plutôt sa relégation dans un être unique considéré comme unique cause ou, du moins, dans une série limitée de causes : selon certains néo-platoniciens, seules les **Formes** (séparées) seraient causes ; selon certains Arabes, **Dieu** seul serait cause ; selon les uns et les autres, les corps n'exercent aucune causalité.

Contre ces mysticismes déraisonnables qui font directement agir Dieu à la place de tout, saint Thomas proteste. Il estime que le titre de cause unique, bien loin d'être honorable pour Dieu, insulte à la puissance et à la bonté d'un Créateur incapable de communiquer à ce qu'il fait être, le pouvoir de communiquer l'être à son tour. De plus, l'inavouable de la thèse occasionaliste se voit à ses conséquences : comment de cet unique agent découlent des effets si contraires entre eux, et si contraires à lui ? et que devient la science naturelle qui prétend remonter des effets aux causes ?

2. L'occasionalisme moderne

a. Descartes

L'esprit du cartésianisme l'orientait vers l'occasionalisme :

– Pour Descartes, l'**essence des choses matérielles** est l'**étendue géométrique**. Les corps ne sont que des déterminations de l'étendue. Or l'idée claire d'étendue n'inclut rien d'autre que le principe de la divisibilité, qui est un principe passif. (Dans les mathématiques auxquelles l'idée d'étendue est empruntée, aucun principe explicatif ne joue de rôle productif).

– De même, l'**idée claire de l'âme et du corps** (telle que l'explique Descartes) montre qu'il n'y a rien de l'un qui puisse passer dans l'autre. Ces deux substances sont radicalement séparées et incapables d'agir l'une sur l'autre.

– Enfin, Descartes tient pour une évidence révélée par la lumière naturelle que la **durée est radicalement discontinue**, que « le temps présent ne dépend point de celui qui l'a précédé », et donc « qu'il n'est pas besoin d'une moindre cause pour conserver une chose que pour la produire la première fois ». Tout ceci tend non à la négation de toute cause, mais à la **restriction de l'idée de cause à une Cause unique, divine**.

b. Malebranche

L'occasionalisme devient explicite lorsque Malebranche réfléchit à l'idée claire de « cause » : « Si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin... » Et la raison ? C'est que « la cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire ». Or, la seule liaison nécessaire est celle qui provient d'une volonté infiniment puissante. Si bien qu'**admettre avec Aristote l'existence de causes secondes, c'est être polythéiste**, tandis qu'au contraire le christianisme repose sur l'impuissance des créatures.

3. Les boules de Hume et Kant

Le **sensualisme de Hume** part du contresens de Malebranche : dans la notion de cause nous devons apercevoir la nécessité de son effet. Or, nos sens ne nous présentent d'autres objets que des groupes de sensations passives et inertes et, dans l'idée de ces objets, nous ne voyons contenue la nécessité d'aucun effet.

La liaison nécessaire, seul contenu de la causalité, n'est donc pas dans les choses : au billard, nous ne voyons pas la première boule causer le mouvement de la seconde. La liaison nécessaire n'est qu'en nous : 1) par la répétition des expériences nous sommes passés de la succession à l'idée de succession constante ; 2) la succession constante a monté en nous l'*habitude déterminante de nous attendre au second phénomène*, après le premier ; 3) nous projetons enfin, dans la boule, la nécessité subjective que l'habitude constitue en nous.

Le criticisme de Kant est issu de là : la notion de cause ne vient point des choses qui l'imposeraient à notre esprit. Elle vient de notre esprit, dont elle est une « **forme a priori** », et c'est notre esprit qui l'impose aux phénomènes venus de la chose en soi.

TEXTE : *Les boules de Hume tirent Kant de son « sommeil dogmatique »*

Voyons « *l'histoire des boules* » de David Hume. [...] Je suppose six boules d'ivoire à la queue leu leu. J'imprime à la plus éloignée une petite poussée. Cette poussée se transmet à la deuxième, de la deuxième à la troisième, de la troisième à la quatrième, de la quatrième à la cinquième, de la cinquième à la dernière. Jusqu'à David Hume, chacun disait que la poussée première était cause du mouvement de la deuxième boule dont le déplacement était cause du mouvement de la troisième et ainsi de suite, de telle sorte que la sixième avait bougé parce que j'avais bougé la première. Voilà ce que Kant appelle le « *sommeil dogmatique* ». Ce sommeil (de l'intelligence) consiste à croire à la notion, à l'idée de cause comme si cette idée, principe d'explication naturel à l'homme, était vraie.

[...] Cette vérité évidente que tout homme, tout enfant porte en soi, consciente ou inconsciente, Hume assure qu'elle est une illusion, et Kant se réjouit que son confrère Hume l'ait éveillé de cette illusion qui a le même âge que la pensée humaine.

Voyons, dit Hume, regardons bien les boules et évitons de chercher à comprendre, ne cherchons qu'à voir – avec nos yeux. Que voyons-nous ? Nous voyons une main contre la boule 1 ; puis bouger la boule 2, la 3, la 4, la 5, la 6.

Où voyons-nous la cause ? nous ne voyons jamais la cause. Nous la concluons, nous la croyons, nous l'inventons, pour soulager notre curiosité. Mais strictement, nous n'enregistrons visuellement (ou par un appareil scientifique) que des déplacements physiques, tandis que la cause reste invisible, non enregistrée, gratuite. Scientifiquement, il n'y a pas de cause, notion au-delà de la physique, métaphysique, résultat d'une vieille, ancestrale, millénaire et vicieuse habitude : l'homme appelle cause ce qu'il ne voit pas, par référence à une cause infinie, poétique, primitive, qui du haut des cieux aurait poussé la première boule dans l'univers. Si la science veut progresser, elle devra n'enregistrer que des séries successives vues, non des causes invisibles – de sorte que nous nous passions de la garantie naïve de la cause – ; il n'y a aucune certitude à priori qu'en poussant la première boule, le mouvement « se transmette » à la 6^e ; l'habitude seule nous le fait croire, l'habitude que nous appelons cause, mais si la cinquième boule s'insurgeait et que la sixième ne bougeât pas, il ne faudrait pas faire autre chose qu'enregistrer scientifiquement ce nouveau phénomène. Troublante conclusion.

Ainsi le progrès de l'esprit humain consiste à ne plus comprendre avec l'esprit qui demande la raison d'être, mais à enregistrer par l'esprit ce que voient les yeux. Le progrès consiste à faire de l'esprit le serviteur (l'enregistreur, le collecteur) des sens.

[Que va faire Kant, l'idéaliste allemand, brusquement réveillé par les boules anglaises ?] Emmanuel donnait donc dans la fausse paix de la notion de cause, qui va jusqu'à Dieu, cause de l'univers, en passant par l'âme immortelle qui le contemple.

Éveillé par le choc des six boules, il réfléchit... Il est vrai, dit-il, que je ne vois pas la cause et que je ne vois que des phénomènes sensibles dans le temps et dans l'espace. Mais il est vrai aussi, que j'ai besoin des notions de temps, d'espace, de cause, pour exprimer les apparences sensibles en lois. Sans ces lois, les phénomènes seuls visibles ne font pas une science et une morale universelle. Que dirai-je donc pour accorder et cette expérience (Hume) et cette nécessité de science et de morale exactes ?

Voilà ce que je dirai.

Le Temps, l'Espace, la Cause, la Fin sont des fabrications commodes de mon esprit pour pouvoir comprendre les phénomènes, mais ils ne correspondent peut-être à rien de réel. Quant à l'univers organisé par une intelligence, à l'âme immortelle et responsable et à Dieu cause suprême, ce sont de beaux sujets de pensée, clartés diffuses dont la réalité est improuvée, mais dont la douce influence, peut-être irréelle sert de régulateur au travail rationnel pour que l'édifice de la science ait un fronton et la morale une garantie belle, sinon vraie.

En somme : les boules s'entrechoquent visiblement, j'enregistre exactement. Mon esprit fabrique des lois artificielles dont rien ne garantit qu'une réalité les subisse vraiment, mais je ne le saurai jamais.

Et je rêve d'un Être sublime, grand « récompensateur » et « punisseur » absolument nécessaire, non en soi, mais à la bonne conduite des moralités humaines, à l'ordre des peuples, à l'action pratique enfin, seul critère de l'utilité.

L'action, l'efficacité, voilà l'absolu, dont tout dépend de telle sorte que le dernier mot kantien nous le trouvons dans la formule moderniste : « La vérité, c'est l'adequatio vitæ, l'adaptation non à la réalité en soi, mais l'adaptation à la vie. » [...] Luce QUENETTE (*Lettre de la Péraudière*, avril 1996).

4. L'auto-dynamisme hegelo-marxiste

Hegel n'admet qu'une seule réalité, l'**Esprit**, qui **contient sa propre négativité**, et **engendre par là le processus de l'Histoire** (dialectique hégélienne de la thèse, antithèse, synthèse). La causalité implique la distinction de la cause et de l'effet ; mais cette distinction doit être considérée comme un moment à dépasser : la vérité de la causalité implique l'**identité de la cause et de l'effet**.

Le marxisme n'admet qu'une seule réalité, la **matière**, qui **contient sa propre négation**, ce qui **déclenche nécessairement son devenir interne**, c'est-à-dire le **mouvement**. Il y a bien des mouvements extrinsèques, qui résultent de l'influence d'un corps sur un autre (le marteau pousse le clou), mais ce sont les plus superficiels et les moins importants ; les **mouvements les plus significatifs sont « intrinsèques », c'est-à-dire proviennent de l'intérieur même des corps** : la graine fait pousser l'arbre.

Ainsi la réalité, en vertu de sa contradiction interne, **se détermine elle-même à l'action** : c'est l'**auto-dynamisme**.

5. Réfutation de ces erreurs

Toutes ces philosophies méconnaissent des évidences élémentaires, qu'il s'agisse de *l'origine* de la notion de cause, ou de *l'existence nécessaire* de la cause, ou du *contenu* de la notion de cause.

1. L'origine de l'idée de cause n'est évidemment **pas une sensation** portant sur la causalité même : l'action n'a pas de couleur et ne fait pas de bruit. On aura beau observer de près le choc des boules de billard, on ne « verra » pas la première agir sur la seconde. Mais conclure de là, comme le fait Hume, que la causalité n'est pas réelle, c'est admettre comme allant de soi, que *seules existent les choses qui font l'objet de sensations isolables et statiques* ; c'est poser en principe que nous ne percevons que des éléments, isolés les uns des autres, et juxtaposés statiquement. A ce compte, nous ne percevrons ni mouvements, ni gestes, ni phrases, ni mélodies.

La critique de Hume repose sur une psychologie sommaire et débile.

2. L'origine de l'idée de cause n'est pas davantage l'imposition par notre esprit d'une forme a priori sur des phénomènes sans lien. Ce schéma kantien est totalement étranger à la vie intellectuelle de l'homme ; quiconque s'est interrogé, dans la vie pratique ou dans la vie scientifique, pour savoir lequel de deux phénomènes était la cause et lequel l'effet, sait à n'en pouvoir douter que *l'esprit de l'homme ne met point la causalité dans les choses, mais l'y cherche*.

3. L'origine de l'idée de cause est exclusivement dans la constatation de la nouveauté, dans la perception intellectuelle de l'évidence du principe de causalité : « Ce qui commence d'être (ce qui est nouveau), commence d'être sous l'influence d'un être autre que lui. » C'est la perception de cette évidence absolue qui nous donne du même coup la certitude de l'existence de la cause efficiente et le vrai contenu de l'idée de cause efficiente.

4. Évidence absolue, le principe de causalité n'a pas à être démontré. Tout ce qu'on peut faire c'est de *le réduire au principe de contradiction* : si vraiment il y a du nouveau, ce qui maintenant est nouveau, tout à l'heure n'existant pas. Si donc on dit que le nouveau comme tel existe par lui-même, cela veut dire que le non-existant est, de lui-même, existant.

L'enfant, le primitif, le travailleur, le savant sont absolument persuadés du contraire : Le changeant, comme tel, est maintenant ce qu'il n'était pas, donc **il l'est devenu PAR un autre**.

5. Cette évidence nous donne le contenu originel de l'idée de cause. La cause n'est **d'abord**, pour nous, que **ce PAR quoi** l'être ancien est devenu ce qu'il n'était pas. Elle n'est pas, d'abord, pour nous, **ce en quoi nous voyons la liaison nécessaire avec l'effet** (contrairement à ce que dit Malebranche) : très souvent, *nous ne voyons pas du tout la liaison*, nous ne voyons même pas clairement quelle est la vraie cause ou en quoi elle est cause. Mais, **parce qu'il y a du nouveau, nous sommes sûrs qu'il y a une cause**, c'est-à-dire ce *par quoi ce qui n'était pas, est*, même si nous ne savons pas quelle est cette cause, ou comment elle cause, – bref, même si nous n'apercevons pas en elle son lien nécessaire avec l'effet. **Au lieu de descendre de la cause à l'effet**, comme l'imaginait Malebranche, **la perception originelle de la causalité remonte de l'effet à la cause**.

6. Le paradoxe du marxisme est de se croire une philosophie de la révolution **en incorporant la dialectique hégélienne à la matière**. En réalité, le monde de la théorie marxiste est un monde qui n'a

pas besoin de causes, pour la bonne raison qu'il ne s'y passe rien. Tout était déjà là (dans l'unique réalité qu'est la matière, de la même façon que tout est déjà là pour Hegel, dans l'unique réalité qu'est l'Esprit), dans un mélange contradictoire d'où tout peut sortir tout seul et où tout doit rentrer.

C. Les diverses sortes de causes efficientes

1. La cause du devenir et la cause de l'être

Dépassant Aristote, saint Thomas explique que, outre les causes qui déclenchent le devenir, il faut une cause qui fonde l'être lui-même.

- **Causer un changement**, c'est causer un nouveau mode d'être dans un sujet, le faire devenir autre, le faire passer de la puissance à l'acte. Mais cela presuppose que le sujet existe, et cela n'est le fait que d'une cause particulière.
- **Causer l'être**, l'existence, c'est causer non pas un nouveau mode d'être (un devenir) dans un être existant, mais cet être lui-même. Cela ne presuppose rien et ne peut être que le fait de l'Agent universel.

D'où la division des causes efficientes en deux sortes : celles dont dépend l'effet quant au devenir (*causa sui effectus secundum fieri tantum*), celles dont dépend l'effet même dans l'être (*causa sui effectus directe secundum esse ejus*).

Ainsi le maçon ne donne pas à la maison l'existence (qu'elle doit aux pierres et aux poutres qu'il n'a pas faites) ; le maçon ne cause que la transformation par laquelle le tas de pierres et de poutres devient « formé » en maison. De même, les parents ne font pas directement exister les enfants ; ils font seulement que des éléments, capables de devenir un homme, mais déjà existants, subissent le processus qui les transformera en homme. En ces cas, la cause n'est donc pas totalement cause, elle ne l'est que partiellement : elle n'est pas cause de la perfection qu'elle communique, mais seulement et exclusivement de l'acquisition de cette perfection, c'est-à-dire de l'actualisation d'une puissance.

De cette doctrine découle les divisions classiques de la cause efficiente :

2. Divisions de la cause

La cause efficiente se divise en :

1. Cause principale et cause instrumentale

- la cause principale est celle qui agit par sa vertu ou sa forme propre ;
- la cause instrumentale est celle qui agit par la vertu que lui communique la cause principale.

Un instrument est une vraie cause efficiente, et non pas une occasion, ni une condition, ni un simple canal de transmission. Mais c'est une cause qui agit et produit l'effet conjointement avec la cause principale et sous sa dépendance, en étant mue et élevée transitoirement par la cause principale.

Il s'ensuit que :

- En tant qu'il résulte d'une cause double, l'effet est double, à la fois propre et instrumental ; mais, dans la réalité, il est un. On ne peut l'attribuer partiellement à la cause principale et partiellement à la cause instrumentale, car il est tout entier de la cause principale et tout entier de la cause instrumentale, quoique aliter et aliter. Tout l'effet est principalement de la cause principale et instrumentalement de la cause instrumentale.

— L'effet commun est cependant attribué à la cause principale, parce qu'elle agit par la vertu de sa forme propre, alors que l'instrument agit par la vertu communiquée de la cause principale.

N.B. : Cause essentielle, cause accidentelle.

La cause principale ou instrumentale, selon le lien à l'effet, peut être :

- cause par soi (ou essentielle),
- ou cause par accident (cause accidentelle).

La première est celle qui produit l'effet propre auquel elle est ordonnée. Ex. : l'opération chirurgicale accomplie par le chirurgien guérit le malade. L'homme engendre l'homme, etc.

La deuxième est celle qui produit un effet auquel, de soi, elle n'est pas ordonnée. Ex. : l'opération chirurgicale entraîne des complications imprévues et, par suite, la mort du patient (qui, dans ce cas, meurt guéri !). Socrate engendre un homme (s'il est propre à l'homme d'engendrer un homme, il est accidentel que l'engendreur soit Socrate).

NB : le hasard est une forme de cause accidentelle.

2. Cause première et cause seconde (*division de la cause principale*)

1. Selon la proximité à l'effet, la cause principale sera dite :

- **cause première** (principe premier de l'action),
- ou **cause seconde** (principe médiat de l'action).

Dieu seul est cause **absolument première** et indépendante ; toutes les autres causes n'agissent qu'en dépendance de Dieu, **cause première universelle**, et, comme telles, ne sont, par rapport à lui, que des causes secondes.

2. Selon qu'elle produit un effet de même espèce qu'elle ou d'espèce différente, la cause principale sera dite :

- **cause univoque**, qui produit un effet qui lui est univoque, c.-à-d. de même espèce qu'elle-même (ex. : un chat produit un chat) ;
- **cause analogue**, qui n'a avec son effet qu'un rapport d'analogie, c'est-à-dire qui peut produire un effet d'espèce différente d'elle-même.

C'est cette différence qui rend compte du **degré d'universalité** de la cause :

- **la cause particulière** est celle qui est **limitée** à des effets d'une espèce donnée (c.-à-d. à des effets univoques avec elle-même) ;
- **la cause universelle** est celle qui n'est **pas limitée** à des effets d'une espèce donnée (c.-à-d. qui peut produire des effets analogues).

Dans un ordre donné, **les causes secondes** sont donc particulières et univoques en tant qu'elles produisent des effets d'une seule espèce. En revanche, **la cause première** contient éminemment, c'est-à-dire *sous une forme plus parfaite*, les espèces d'effets produits par les causes secondes qui dépendent d'elle : elle possède *une véritable universalité*. Cette universalité ne peut évidemment appartenir dans toute son amplitude qu'à **la cause absolument première** dans l'ordre de l'être et de l'agir, c.-à-d. Dieu.

Exemple : L'architecte, comme concepteur et coordinateur des travaux, est cause première et analogue de ce que la maison soit construite, tandis que chaque corps de métier est cause seconde dépendante et univoque (le maçon bâtit les murs, le charpentier construit la charpente, etc.).

Mais tant l'architecte que les artisans qui lui sont soumis ne sont causes que de *la construction de la maison* (*production in fieri*) et la maison une fois construite continue d'exister indépendamment d'eux et de leur action. En revanche, **Dieu est cause première absolument universelle et analogue de toutes choses**, non seulement de leur **production** (et de leur production *in esse* et pas seulement *in fieri*), mais aussi de leur **conservation** dans l'être.

III. LA CAUSE FINALE

A. Qu'est-ce que la cause finale ?

1. La découverte de la cause finale

Anaxagore, le premier, a pressenti **le rôle de l'intelligence** dans la réalisation de l'ordre du monde. Mais c'est encore Aristote qui a dégagé clairement ce que ses prédécesseurs n'avaient qu'entre vu confusément :

La quatrième cause, celle qui se trouve à l'opposé de l'efficiente, c'est le « ce en vue de quoi » et le bien ; car c'est cela qui est la fin du devenir et de tout mouvement.

Aristote critique la thèse qui prétend que tout est suffisamment expliqué par les causes efficientes : la pluie s'expliquerait PAR la condensation et non POUR la récolte ; les incisives déchirent et les molaires broient PARCE QU'elles sont ainsi faites, mais elles ne sont pas faites POUR cela.

Aristote constate qu'il y a des natures, c'est-à-dire des êtres qui n'agissent pas n'importe comment, ni de manière à produire n'importe quoi. La régularité des résultats, l'ordonnance des situations antérieures vers les situations ultérieures, le parallélisme de la nature et de l'art et, plus que tout, le fait que la forme naturelle est le point d'aboutissement de processus naturels, tout cela prouve que non seulement la nature cause ses effets comme efficiente, donne à chacun sa forme, mais aussi sa fin.

2. La fin comme terme et la fin comme but

Saint Thomas distingue la fin comme terme, et la fin comme but.

a. La fin comme terme

Tout mouvement a un terme ; bien mieux, le mouvement n'est ce qu'il est qu'à raison de son terme : il est spécifié par son terme, c'est-à-dire qu'il n'a de sens qu'en référence à ce à quoi il tend.

Donc, pour qu'un mouvement ait une fin, il n'est pas nécessaire que l'être qui accomplit ce mouvement possède la connaissance de cette fin comme but, ni même qu'il en ait connaissance. Pour qu'un mouvement ait une fin, il faut et il suffit qu'il soit orienté vers un terme, « finalisé », c'est-à-dire : pour un mouvement local, qu'il aille dans telle direction ; et pour un changement ou une transformation, qu'il tende à recevoir ou acquérir telle perfection ou tel accomplissement déterminé. Que l'agent le sache ou non ne change rien.

Ex., en ce sens : la fin d'une course sportive, c'est quand on a passé la ligne d'arrivée ; la fin d'une maladie, c'est quand la santé est rétablie ; la fin d'un repas, c'est quand le repas est terminé, etc.

En tant que terme, la fin est dernière, elle n'est atteinte que lorsque l'action de l'agent et le mouvement sont achevés : *finis est ultima in executione*.

b. La fin comme but

Quand la fin est connue et voulue comme telle, on dit qu'elle est le but. Seul l'homme a connaissance de la fin pour laquelle il agit.

En tant que but, la fin est première : l'action présuppose l'intention d'agir de l'agent ; *finis est prima in intentione*.

Ex., en ce sens : la fin d'une course, c'est pour obtenir la victoire ou une médaille ; la fin d'une hospitalisation, c'est de guérir ; la fin d'un repas, c'est de se nourrir, etc.

c. La fin est le bien de l'agent

Qu'elle soit seulement fin, c'est-à-dire « terme », ou qu'elle soit « but », c'est-à-dire connue et voulue comme telle, la fin, en tous les cas, est le bien de l'agent.

Le seul fait que l'être qui agit termine son action par cette fin, montre que cette fin ne lui est pas étrangère, ni contraire, mais qu'elle est avec lui en rapport de convenance, qu'elle lui convient, c.-à-d. qu'elle est son bien.

3. La fin : division et définition

a. Les multiples aspects de la fin

De ce qui précède, il résulte que la fin prend une multiplicité d'aspects :

– Ce à quoi tend l'action de sa nature (= *finis operis*, la fin de l'œuvre ; ex. l'aumône est pour le soulagement du pauvre) n'est pas forcément ce qui est visé par l'agent (= *finis operantis*, le but de l'agent ; ex. celui qui fait l'aumône agit par charité ou par vaine gloire) ;

– Le bien ou l'objet visé par l'action (= *finis cuius gratia [agitur]* ou *finis qui [intenditur]*, ce pour quoi l'action est accomplie ; ex. le père travaille pour acquérir des richesses) est inséparable de l'être pour qui ce bien est visé (= *finis cui*, – qui peut d'ailleurs être l'agent lui-même ; ex. le père travaille pour s'enrichir ou enrichir son fils) ;

– Le bien recherché est recherché pour lui-même (= ***fin dernière*** ; laquelle peut être dernière dans un ordre donné, c.-à-d. *relativement dernière*, ou au contraire *absolument dernière*), ou bien il est recherché pour lui-même mais de manière subordonnée, *en vue d'une fin plus élevée* (= ***fin intermédiaire ou prochaine***). Ex. l'homme, pour plaire à Dieu (*fin absolument dernière*), veut accomplir des actes de pénitence (*fin prochaine*). [NB : quand ce qui est voulu n'est pas voulu pour lui-même, il n'a pas raison de fin (même prochaine) mais de simple moyen.]

b. La fin est la cause des causes

La fin est cause des causes. Ce qui ne veut pas dire que la fin est plus cause que les autres, mais simplement que **nulle cause n'exercerait sa causalité si la fin cessait d'exercer la sienne**. Sans la visée d'un résultat, l'agent resterait inactif, la matière ne jouerait aucun rôle matériel c.-à-d. ne serait déterminée par aucune forme...

La fin est donc cause de la causalité efficiente, parce qu'elle est la raison pour laquelle agit la cause efficiente ; et de même c'est la fin qui fait que la matière est matière, que la forme est forme, puisque c'est en vue de la fin que la matière reçoit une forme et que la forme perfectionne une matière. Donc la fin est la cause des causes parce qu'elle est cause de la causalité dans toutes les causes. » (Saint Thomas.)

c. Récapitulatif et définition

La fin ou cause finale est ce en vue de quoi une chose devient, ce pour quoi elle est produite (id propter quod aliquid fit).

Elle est le terme de l'action dans l'ordre de l'exécution (***finis in re***) et le principe de l'action dans l'ordre de l'intention (***finis in intentione***), en tant qu'elle est ce qui détermine la cause efficiente à agir (elle est ce en vue de quoi la cause efficiente agit). La cause finale répond ainsi à la question : « En vue de quoi cette chose a-t-elle été faite ? ».

A ce titre, elle est appelée **la cause des causes**, car elle est ce qui commande toute la série des opérations.

4. Le principe de finalité

L'évidence du principe de finalité s'impose pourvu qu'on le comprenne exactement :

Il ne se formule pas : « Tout être a une fin ou un sens », car c'est là une proposition qui n'est pas évidente par elle-même et demande à être démontrée à partir des données fournies par la nature. Il ne se formule pas non plus : « Tout être est utile à l'homme », comme si tout se ramenait à l'homme ; ni même : « La nature ne fait rien en vain », car cela implique que tout ce que fait la nature a une fonction, mais une fonction n'est pas une fin.

Le principe de finalité se formule donc ainsi :

« Tout agent agit pour une fin – *Omne agens agit propter finem* » (mot qu'il ne faut pas rendre en tous les cas par « but », mais simplement par « fin »)

Le principe de finalité, ainsi formulé, **est évident par lui-même** car il est évidemment impossible qu'il y ait un mouvement, un changement, une transformation, qui ne soit en lui-même déterminé par la fin pour lequel il est fait.

Bien loin donc de contredire l'efficience, la finalité en est donc **inséparable**.

Mais il est évident que **le mode de « causer » qui est propre à la fin est essentiellement différent de celui de la cause efficiente**. Alors que l'efficiente induit **la matière** (ou puissance) à changer et à acquérir ou recevoir une forme, la finalité s'exerce **sur l'agent même, en l'attirant ou l'inclinant** : « *Finis dicitur trahere* » (S. Th., *Comm. sur Physic.*, VII, 3). Et encore : « De même que l'influx de la cause efficiente est d'agir, de même celui de la cause finale est d'attirer et de désirer » (*De Veritate*, 22, 2c).

B. Les négateurs de la finalité

1. En général : le mécanisme

On a rejeté la cause finale parce qu'on ne l'a pas comprise. On l'a confondu avec les caricatures qu'en ont données certains de ses partisans. La plus ridicule est l'anthropocentrisme : **tout serait utile pour l'homme** : les choses n'auraient de finalité que pour l'utilité de l'homme. Ainsi, les melons ont des côtes pour être mangés en famille, etc... Mais, dans cette perspective, à quoi pourraient donc servir les souris, les poux, les bacilles et les tréponèmes ? quelle finalité peuvent avoir ces nuisibles ?

a. Théorie mécaniste

D'où la théorie des **mécanistes** : la finalité est réduite à l'action humaine. **En dehors de l'action humaine** (qui agit pour un but), **les choses n'ont pas de fin ni de sens**. Les causes des choses agissent aveuglément, mécaniquement, sans aucune fin qui leur serait fixé du dehors ou du dedans. Leur **action est aveugle** parce qu'elle est purement matérielle, mécanique. Par exemple, le lion ne mâche pas *pour manger* ; il se fait que la mastication aboutit mécaniquement à la digestion, un point c'est tout.

b. Réponse

Non seulement la finalité se rencontre dans les opérations humaines (l'homme joue *pour se dé-tendre*), mais elle se rencontre ailleurs et partout ailleurs dans les opérations. Tout obéit au **principe de finalité** : « Tout agent agit en vue d'une fin », toute opération dans l'univers a un sens. (voir R.P. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, p. 101.)

Preuve de ce que toute opération de l'univers à un sens :

• A posteriori :

Chez *les êtres vivants*, une finalité objective (c'est-à-dire une relation moyens-fin), est la seule explication possible de réalités telles que : l'hirondelle fait son nid, l'araignée tisse sa toile...

Chez *les êtres non-vivants*, la conclusion est la même. Qu'on considère par exemple le fait qu'une distance entre la terre et le soleil qui serait à peine plus grande ou plus petite rendrait la vie impossible.

« Des êtres dépourvus de connaissance, tels les corps inorganiques, opèrent en vue d'une fin ; on le prouve par le fait que **toujours ou le plus souvent ils agissent dans le même sens de façon à obtenir le meilleur pour eux**. Ce n'est donc pas par hasard qu'ils agissent, mais pour atteindre une fin. » (St Thomas, I-II, a 3).

Cette fixité, cette stabilité d'une tendance serait inexplicable, sans raison d'être, si elle n'était que l'effet du hasard. (L'objection du hasard est réfutée ci-dessous).

• Raison a priori : (preuve par l'absurde)

Pour montrer que toute action incline de par sa nature à un but, consciemment ou inconsciemment, supposons qu'il y ait dans l'univers une action, *une opération qui, en vertu de sa nature, n'aurait pas de sens*, d'inclination naturelle à un terme donné. (Ex : supposons que le mouvement des ailes de l'oiseau ne soit pas fait pour son déplacement local, que la croissance des racines de l'arbre ne soit pas faite pour sa nutrition, que l'œil ne soit pas fait pour voir, etc.).

Que se passerait-il alors ? Dans la pratique, *cette action ne réalisera pas plus souvent tel effet que tel autre* : elle irait statistiquement dans toutes les directions. (Le mouvement des ailes permettraient parfois la nage ou la ventilation par temps chaud ; les racines pousseraient aussi souvent vers le haut que vers le bas, ou bien elles ne pousseraient pas).

Or, nous constatons qu'il n'en est pas ainsi dans les agents de l'univers : ils ne partent pas dans toutes les directions, c'est-à-dire qu'ils réalisent presque tout le temps les mêmes effets.

Donc il faut en conclure qu'ils ont une propension, *une inclination naturelle à un effet particulier* : ce qui revient à dire qu'ils ont une fin, un sens. (Le mouvement des ailes a pour fin le vol, la croissance des racines a pour fin la nutrition, etc.).

c. Ce qui est vrai : les fins sont atteintes diversement selon les êtres

1. **Les êtres intelligents agissent pour une fin en sachant ce qu'est une fin et ce qu'est un moyen.** Ils veulent consciemment la fin pour laquelle ils agissent. Par exemple, l'artisan construit une roue parce qu'il sait à quoi cela sert et pour satisfaire une commande qui lui a été faite.

= Les êtres intelligents s'ordonnent eux-mêmes à leur propre fin.

2. **Les êtres inintelligents (animaux...) agissent pour une fin sans savoir que c'est une fin ou ce qu'est un moyen.** Ils poursuivent inconsciemment la fin pour laquelle ils agissent. Par exemple, l'araignée construit sa toile pour attraper des insectes, mais elle ne sait pas qu'elle le fait pour cela.

Les agents non-raisonnables ne tendent à une fin qu'en raison de l'ordination inscrite dans leur nature. Ils lui obéissent passivement ou spontanément (= animaux), ou mécaniquement (= agents inorganiques).

2. Objection du hasard et de la nécessité

• L'objection

Lancez trois lettres en l'air au hasard. Parmi les combinaisons possibles après la chute, il en faut compter certaines, celles qui forment un mot complet (ex : OUI). **L'ordre est ici le fruit du hasard.** Pareillement, rien n'empêche de penser que l'ordre dans l'univers (et la vie elle-même) est le fruit du hasard. Le monde, à l'origine, est l'œuvre du hasard et il se maintient par nécessité (Ce mode d'explication est bien pratique car il permet d'éliminer Dieu. Si tout s'est fait par hasard, alors il n'est pas besoin de faire intervenir un auteur des choses ni une fin qui les ordonnent.)

• Réponse : Qu'est-ce que le hasard ? Que signifie le « hasard » ?

On dit couramment de certains événements qu'ils sont « les effets du hasard ». Ainsi en est-il lorsqu'un objet fragile, renversé par le chat, tombe sur un coussin oublié par terre et ne se brise pas, ou bien lorsque Pierre, qui a besoin d'argent, rencontre inopinément son débiteur dans la rue, ou encore lorsqu'un cultivateur, en creusant son champ, découvre un trésor qu'il ne soupçonnait ni ne cherchait aucunement. On considère donc le hasard **comme une cause. Mais cette « cause » est d'un genre spécial, qui comporte un double aspect, objectif et subjectif.**

a. Le hasard au point de vue objectif

Nous avons défini plus haut **la cause accidentelle** comme celle qui produit un effet s'ajoutant **accessoirement**, sans être voulu ni prévu, à des effets visés pour eux-mêmes. **Le hasard est une « cause » de ce genre**, en tant que son effet résulte de la rencontre accidentelle de deux séries de causes indépendantes.

Le hasard est la rencontre accidentelle de deux lignes de causalités essentielles.

Ainsi, le chat jouait avec un objet fragile et le coussin sur lequel tomba cet objet n'était là que par l'effet d'un oubli. Pierre vaquait à ses affaires sans penser à son débiteur, qui, de son côté, songeait à tout autre chose qu'à son créancier. Le cultivateur ne se souciait que de planter un arbre et celui qui avait caché son trésor ne visait qu'à le mettre à l'abri des voleurs. **Le hasard produit donc un effet qui n'a pas raison de fin.**

b. Le hasard au point de vue subjectif

Bien que le point de vue objectif soit de lui-même suffisant à caractériser le hasard, des considérations tirées de la connaissance pratique ont conduit Aristote à introduire **le point de vue subjectif**. En effet, *tous les événements imprévus et accidentels ne sont pas considérés comme fortuits*. Lorsque je suis en chemin pour mes affaires, je rencontre inopinément maintes personnes sans songer pour autant à parler de hasard. Nous ne parlons pas davantage de hasard à propos des feuilles ou des fruits que le vent fait tomber des arbres. **Nous n'invoquons le hasard que lorsque l'événement ressemble à un effet naturel ou intentionnel** : ainsi disons-nous que c'est par hasard qu'un tel, par un jour de grand vent, a reçu une cheminée sur la tête, que tel autre a été foudroyé sous l'arbre où il

s'abritait de l'orage, qu'un ami a gagné à la loterie une somme importante. **Le hasard est donc caractérisé, au point de vue subjectif, par l'apparence de la finalité.**

c. Précisions

Il semble que *la définition métaphysique du hasard devrait exclure toute référence à un aspect subjectif qui est purement accidentel* (encore que ce soit le plus frappant).

C'est pourquoi on distingue :

– **le fortuit** (ou effet du hasard) qui est **une pure rencontre ou un pur résultat de fait, relevant d'une cause accidentelle** (c'est-à-dire qui n'est pas pré-ordonnée à le produire) ;

– et **la fortune** : c'est-à-dire les effets fortuits qui, selon l'expression d'Aristote, « **appartiennent au genre des choses susceptibles d'être choisies** » (*Il Phys.*, c. 6), qui **rentrent dans le domaine de l'activité pratique de l'homme et ont les apparences de la finalité**. Le hasard prend alors le nom de **bonne ou mauvaise fortune**.

d. Hasard et intelligibilité

– Conditions du hasard :

De ce qui précède, il résulte que **le hasard n'a pas d'explication en dehors des séries causales qui viennent à interférer**. Car on peut sans doute demander pourquoi Pierre a rencontré son débiteur à tel point de sa route, et pourquoi le cultivateur a choisi pour planter un arbre le point exact où le trésor était enfoui. Mais il est évident qu'il n'y a pas à cela de causes distinctes de celles qui ont mis séparément Pierre et son débiteur en mouvement ou de celles qui ont déterminé autrefois telle personne à cacher un trésor dans l'endroit où un cultivateur, cent ans plus tard, devait décider de planter un arbre. — En d'autres termes, **nulle nécessité n'explique le hasard** : l'interférence des séries causales ne dépend pas d'une cause ordonnée de soi à cette interférence ; elle est **indéterminée** et cette indétermination est le hasard lui-même (Cf. S. Thomas, I, q. 115, a.6). Donc, en définitive, **le hasard n'explique rien**.

Quant aux raisons qui ont rendu le hasard possible, elles se ramènent au fait que **les événements qui ont produit l'effet fortuit se situaient l'un et l'autre dans le même univers et dans la même catégorie**, sans quoi la rencontre n'eût évidemment pas été possible.

– Relativité du hasard :

Au fond, **le hasard est surtout fonction de notre ignorance des séries causales**.

Pour une Intelligence qui tiendrait sous son regard tous les événements, aussi bien contingents que nécessaires de l'univers, il n'y aurait plus de hasard. — Au point de vue de la Providence divine, gouvernant tout l'univers comme principe premier de l'être et de l'agir, tous les événements, pour nous fortuits, rentrent dans l'ordre voulu de Dieu, et **ce qui est hasard** au niveau empirique, pour les hommes, est **dessein** pour Dieu.

Il n'y a donc de hasard que pour nous, qui ignorons la convergence des activités naturelles. Nous ignorons que chaque cause essentielle produirait dans le même temps son effet, et que ces deux effets se rencontraient. Le hasard est « *l'ignorance de la nécessité* », selon l'heureuse expression de Spinoza.

CONCLUSION GÉNÉRALE SUR LES QUATRE CAUSES

Au terme de cette étude sur les principes de la réalité naturelle – étude des quatre causes – nous comprenons que la notion de « cause » que nous appliquons aux quatre (cause formelle, matérielle, efficiente et finale) n'est pas univoque, mais **analogique**.

Souvenons-nous que la philosophie recherche effectivement, à propos du réel, l'explication la plus haute : en un mot qu'elle est en quête des **principes** de la réalité naturelle. Or ces principes ne peuvent être saisis qu'au prix d'une abstraction, par l'intelligence seule : ils ne sont en effet ni quantifiables, ni vérifiables par l'instrument de mesure du scientifique. Ainsi, **la forme** n'a pas été définie comme la figure géométrique ou bien comme la silhouette d'une réalité sensible, mais comme *le principe de détermination qui lui donne d'être ce qu'elle est*. De la même manière, il ne faudrait pas considérer **la matière** comme le constituant visible et mesurable d'une réalité physique : nous nous situons, en philosophie, à un niveau supérieur d'explication du réel. La matière, disions-nous, est ici *un principe de l'être* : l'intelligence seule, en se confrontant au réel et en pénétrant l'intimité, saisit

la convenance de son existence comme *sujet nécessaire du devenir, capable de rendre compte du mouvement*. Certes, ce substrat qui subit le changement peut bien être physique et sensible lorsqu'il s'agit d'expliquer l'apparition d'une chaise à partir du bois : mais lorsqu'il faudra expliquer le bois lui-même, nous serons alors parvenus à un niveau d'explication plus profond qui laissera entrevoir, fût-ce encore confusément, à quel point la philosophie se distingue, par son degré d'abstraction élevé, de la science physique.

L'efficience et la finalité sont, quant à elles, ce dont dépend une chose *dans son devenir* : car la chose devient sous l'action de la cause efficiente, et en vue de la cause finale, toutes deux causes extrinsèques, c'est-à-dire extérieures à la chose, non constitutives de ce qu'elle est, mais conditions de son existence.

Notons que c'est **la cause formelle** qui est au principe du mouvement et de la cause finale : car l'agir suit l'être (*agere sequitur esse*), et c'est précisément la forme qui détermine l'être. Ainsi, chaque chose agit en fonction de ce que sa forme lui donne d'être : le couteau, en tant qu'outil tranchant, est fait pour couper ; le pommier, en tant qu'arbre à pommes, pour donner des pommes...

Soulignons enfin que c'est **la cause finale** qui meut la cause efficiente : car c'est en vue de la cause finale que la cause efficiente agit. La cause finale détermine donc l'action de la cause efficiente : dernière dans l'ordre de l'exécution, la cause finale est en effet première dans l'ordre de l'intention. C'est la cause finale, le « ce en vue de quoi », qui, par excellence, donne le sens et la raison d'être.

Finalement, la matière et l'efficience sont toutes deux ordonnées respectivement à **la forme et à la fin** : lesquelles se trouvent être, en dernière analyse, **les causes les plus profondes et les plus explicatives de la réalité physique**.

**

La raison naturelle apporte ainsi des réponses aux diverses questions que se pose l'homme face aux réalités dont il a l'expérience. En découvrant les causes, elle apporte en effet un éclairage sur **l'origine** (efficience), **la structure** (matière et forme) et **la finalité** (cause finale) de l'homme et du monde. Ces différentes causes satisfont ainsi les interrogations fondamentales de l'intelligence humaine : *Qui suis-je ? – Qu'est-ce que le monde ? – D'où viens-je ? – D'où vient le monde ? – Où vais-je ? – Où va le monde ?* Au « Pourquoi ? » de l'homme ignorant et curieux, confronté aux réalités du monde sensible, l'intelligence répond, à travers la cause matérielle et la cause formelle, par **le « ce que c'est** , c'est-à-dire *l'être et l'intelligibilité*, et à travers la cause efficiente et la cause finale, **par le sens**, c'est-à-dire *l'origine et la fin*.

PHILOSOPHIE DU VIVANT OU PSYCHOLOGIE

**

Chapitre I LA VIE ET LE VIVANT

Introduction

Parmi **les êtres matériels**, les êtres **vivants** ont une place particulière en raison de leurs caractères propres, et, parmi les êtres vivants, **l'homme** attirera notre attention spécialement.

La philosophie des êtres vivants s'appelle **psychologie** : le terme de psychologie signifie étymologiquement (grec) : *science de l'âme*, c'est-à-dire science du principe intérieur de la vie.

Plan :

- Qu'est-ce que la vie ?
- Les principes constitutifs du vivant.
- L'origine de la vie et l'évolution.

I. QU'EST-CE QUE LA VIE ?

A. Quel est le comportement caractéristique du vivant ?

1. **Les êtres matériels qui nous entourent, à l'observation, peuvent être classés en deux grands groupes.**

- Le premier de ces groupes est occupé par ce qu'on appelle les **minéraux (inorganiques)**.
- Le deuxième comprend les **êtres vivants (organiques)**, dont les trois classes sont désignées traditionnellement par les termes : végétaux, animaux, humains.

2. **Où gît la différence entre ces deux groupes ?**

On observe qu'une pierre, un peu de terre ou un morceau de porcelaine **ne sont pas mobiles tant qu'une cause extérieure ne leur impose pas de mouvement**. S'ils chutent, c'est la gravitation qui

leur impose de tomber (c.-à-d. la masse de la Terre). D'eux-mêmes, si on ne les dérange pas dans leur repos, ils n'en sortent pas. C'est ce qu'exprime **la loi d'inertie**, en vertu de laquelle le corps (purement matériel) ne peut modifier de lui-même ni son état de mouvement ni son état de repos.

A l'inverse, une plante croît d'elle-même, un animal se déplace, un homme pense... Toutes ces activités, bien qu'elles exigent des *circonstances extérieures favorables*, n'ont pas de *cause extérieure*. Ces êtres se caractérisent par un **mouvement spontané et immanent** (*spontané dans son origine* = dont la cause est interne au vivant ; *immanent dans son terme* = dont le terme est interne au vivant). Ils ont **la faculté d'être à eux-mêmes la cause de leur motion**. Tout comme les minéraux, il leur arrive d'avoir à subir un mouvement ; mais, à l'inverse de ceux-ci, ils peuvent aussi **se mouvoir eux-mêmes**.

3. Phénomènes caractéristiques fondamentaux des êtres vivants

Quels sont ces mouvements caractéristiques du vivant qui permettent de le distinguer **empiriquement** du non-vivant ? Ces caractères distinctifs peuvent se ramener à trois **phénomènes fondamentaux**, communs à tous les vivants :

— **Réaction vitale** (appelée encore irritabilité). — On appelle réaction vitale ou irritabilité la propriété qu'ont les vivants de répondre par des mouvements caractéristiques à l'action des agents extérieurs. *Cette réaction vitale diffère essentiellement des réactions de nature mécanique* : soit elle ne varie pas en fonction de la diversité des excitants (mais reste toujours la même dans le même individu), soit elle varie, selon les espèces vivantes, sous un excitant identique. Ces phénomènes de réaction traduisant l'irritabilité vitale présentent une grande variété de formes : les sécrétions, l'influx nerveux, les réflexes et les mouvements musculaires en sont des manifestations. (Cette réaction vitale, chez les animaux, prendra le nom et la forme de la **sensibilité**).

— **Pouvoir de reproduction**. — Il semble que plus fondamentale encore soit la propriété de tous les vivants, jusqu'aux plus simples, consistant dans le pouvoir que possède une cellule de produire de nouvelles cellules, parfaitement semblables à elle-même. Ce pouvoir de reproduction diminue peu à peu, au fur et à mesure du vieillissement de la cellule et finit par disparaître. Quand la cellule cesse de se reproduire, elle atteint le stade final de l'évolution de tout être vivant qu'on appelle la mort.

— **Nutrition et croissance**. — Les minéraux s'accroissent *par addition et juxtaposition de parties* et, par le fait même, leur accroissement comme leur diminution paraît indéfini. Le vivant, au contraire, s'accroît *par assimilation* et son accroissement est limité à certaines dimensions, relativement précises dans chaque espèce.

B. Notion de la vie

1. Définition

Tous les phénomènes que nous venons de décrire se ramènent à une propriété spécifique qu'on appelle **le mouvement spontané et immanent**, c'est-à-dire à la propriété que possède le vivant d'être à la fois **le principe et le terme** de son mouvement (« mouvement » devant s'entendre ici dans son sens le plus général, pour toute opération ou pour tout passage de la puissance à l'acte).

Ainsi **le vivant se meut, tandis que le non vivant est mû**. Si on cherche le sens commun des diverses opérations vitales, on constate qu'il réside **dans une activité constamment orientée, sous des formes très diverses, à la propre perfection ou au propre bien de l'agent**. Nutrition, reproduction, croissance, etc., toutes ces fonctions tendent à assurer **le bien du vivant**. Cette capacité à se mouvoir soi-même est **le formel** de ce qui distingue le comportement du vivant de celui du non vivant.

Le vivant est l'être matériel capable de se mouvoir de lui-même (vie = motus sui).

2. Précisions

Vie et spontanéité. — Il faut toutefois entendre correctement la formule « le vivant se meut lui-même ». **Elle ne signifie pas que le vivant soit le principe absolument premier du mouvement,**

sans qu'intervienne aucune stimulation externe. Le mouvement vital n'est pas un mouvement immanent absolu. Il est conditionné dans son exercice par un ensemble de causes dont il dépend à tout moment. Par exemple, l'arbre croît et porte des fruits (= mouvement immanent, signe de vie), mais l'acte de croître et de fructifier dépend aussi de la nature du terrain et des énergies solaires. Si donc on affirme que le vivant se meut de lui-même, c'est en ce sens que le mouvement ne lui est pas communiqué mécaniquement du dehors (comme c'est le cas du mouvement de la pierre), mais résulte, *sous l'action des causes qui le rendent possible, du principe vital lui-même, c'est-à-dire du dedans même du vivant.*

C. Quelles sont les grands types de vivants ?

1. Le comportement caractéristique des vivants est *la capacité à se mouvoir de soi-même*. La répartition des vivants **en trois classes** (végétaux, animaux, humains) a donc pour fondement les **différents types de « mouvements » des vivants**. Autrement dit, la vie étant « le mouvement de soi » (*motus sui*), plus parfaitement on se meut de soi-même, plus parfaitement on est vivant (S. Th., I^a, q. 18, a. 3). Or, on observe que parmi les vivants :

– certains se nourrissent, croissent et se reproduisent. On les appelle **végétaux**. *Les plantes ont une activité vitale dont le principe et la fin sont entièrement déterminés du dehors.*

– certains, en outre, ont une activité sensorielle (sens externes : vue, ouïe... ; sens internes : estimative, mémoire...) et des appétits sensibles ; et, pour les plus évolués, la locomotion. On les appelle **animaux**. *Les animaux ont une fin déterminée du dehors, mais ils peuvent acquérir par eux-mêmes des formes sensibles (ils sentent et perçoivent les réalités sensibles) qui sont au principe de leur mouvement vital* (ainsi l'animal perçoit la proie qu'il attaque pour se nourrir).

– enfin, d'autres ont en plus une activité spirituelle : intelligence et volonté. On les appelle **humains**. *L'homme acquiert par lui-même les formes (il connaît les réalités intelligibles) qui sont au principe de son opération vitale et il est capable d'agir pour des fins qu'il choisit et se donne à lui-même.*

		Vie végétative reproduction ; nutrition ; croissance	Vie animale sensibilité + locomotion	Vie rationnelle intelligence et volonté
Végétaux		OUI	NON	NON
Ani- maux	inférieurs	OUI	OUI	NON
	supérieurs	OUI	OUI	NON
Hommes		OUI	OUI	OUI

D . L'organisation et la structure du vivant

1. Le vivant est composé de parties distinctes

Les minéraux sont composés de parties intégrantes **homogènes** (de même nature), si bien qu'il suffit de les diviser pour les multiplier.

Les êtres vivants, au contraire, sont **hétérogènes** (formés de parties de nature différente) : qu'il s'agisse de plantes ou d'animaux, il y a diversité de parties, de membres et d'organes. Pour composer un végétal, il faut une racine, une tige, des feuilles et chacune de ces parties offre elle-même une complication extrême. Chez les animaux supérieurs, la complication est bien plus grande encore : les os, les nerfs, les muscles, les vaisseaux, les tissus, tout est composé et adapté d'une manière merveilleuse. — Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de considérer l'organisme complet. La moindre cellule, végétale ou animale, porte toujours le même caractère d'hétérogénéité, d'organisation complexe d'éléments de nature diverse en un tout nettement défini.

⇒ Les vivants sont des **organismes**. Contrairement aux minéraux, leur matière est **hétérogène, composé de parties distinctes les unes des autres et organisées**.

L'être vivant est hétérogène : il y a en lui distinction de parties, et distinction organisée. Chaque partie à son rôle, elle est intégrée à un organe doué d'une fonction.

2. Pourquoi en est-il ainsi ?

Il doit être possible d'expliquer une telle disposition de l'être à partir du comportement du vivant. Revenons pour cela à notre observation première : *le vivant a la capacité de s'auto-mouvoir*. Or, **il est impossible de se mouvoir soi-même absolument**. Car se mouvoir, c'est se donner progressivement une perfection qu'on n'avait pas. Or, comment se donner quelque chose que l'on n'a pas encore (le plus ne peut venir du moins) ? *Tout ce qui change est nécessairement changé par un autre que lui-même (quidquid movetur ab alio movetur)*. N'y a-t-il pas contradiction ?

La structure organique permet d'expliquer comment le vivant peut se mouvoir lui-même sans déroger au principe de causalité : Lorsqu'il se meut de lui-même, c'est une partie de lui-même qui en meut une autre. Le cerveau meut les muscles, les muscles meuvent les jambes, etc. Il y a *interaction* des organes entre eux. Mais, de l'extérieur, nous concluons : il se meut. A la vérité, il ne « se » meut pas. C'est, en lui, *certaines organes qui en meuvent d'autres*. **C'est l'organisme qui rend possible la motio sui.**

E. La finalité dans le vivant

1. Existence d'une finalité interne au vivant

L'organisme, l'organisation des fonctions et des organes entre eux, est ordonné **au bien de l'individu et de l'espèce**.

Par exemple, la digestion sert l'alimentation, qui sert la croissance et le maintien de l'équilibre requis à la santé, c.-à-d. **le bien de l'individu**. Et ultérieurement, par la reproduction notamment, l'individu est ordonné **au bien commun de l'espèce**.

Autre exemple : la structure des os de l'aile d'un oiseau est adaptée au vol : os légers, creux et pleins d'air. De même, l'œil est adapté à la vue, etc.

Or dire que fonctions et organes sont **pour** le bien ou la perfection de l'individu et/ou de l'espèce, c'est constater **l'existence d'une finalité interne à l'individu vivant et/ou à l'espèce**.

Le corps vivant est un tout organisé (non un agrégat artificiel), ayant une finalité interne.

Mais **cette idée fait peur à beaucoup**, qui la rejettent parce que, parler de finalité dans l'être vivant (qui, dans la plupart des espèces, est inintelligent et donc inapte à concevoir le rapport de moyens à fin), c'est du même coup inférer **l'existence d'une intelligence supérieure**, qui a mis cet ordre, cette finalité dans les individus et dans les espèces. D'où les **objections** suivantes :

2. Objections à la finalité interne

— 1^{ère} objection : les « erreurs » de la nature

Nous avons déjà vu l'objection du hasard en philosophie de la matière.

Appliqué au vivant, l'objection du hasard se formule ainsi : **Il y a des erreurs dans la nature** (monstres ; moutons à cinq pattes ; êtres inadaptés ; organes inutiles ou même nuisibles au vivant comme les « dents de sagesse » qu'il faut arracher...). C'est donc que la nature vivante n'est pas finalisée mais qu'elle est le fruit du hasard.

L'argument ne prouve absolument pas ce qu'il prétend démontrer :

– D'abord, **les termes d'échecs ou d'erreurs de la nature soulignent la réalité d'un ordre et d'une harmonie**, de la même manière qu'on ne peut parler d'exceptions que là où il y a une règle. (Au reste, ces « erreurs » ou ces « échecs » sont eux-mêmes souvent « corrigés » par la nature qui les fait disparaître naturellement.)

– D'autre part, le nombre très grand, si l'on veut, de ces erreurs et de ces malfaçons **laisse subsister un nombre incomparablement plus grand de réussites**. Le désordre partiel ne peut cacher l'ordre général.

La finalité, de toutes façons, reste évidente. Qu'un mathématicien se trompe de loin en loin dans ses calculs, on n'en prendra pas prétexte pour affirmer que toute son activité mathématique, succès et échecs, s'explique par le hasard (qui, de plus, n'explique rien comme on l'a vu).

— 2^e objection : les organes ne sont pas pour la fonction

• Objection :

Les parties de l'organisme vivant ne sont pas faites pour leur fonction, mais, tout simplement, ces fonctions sont accomplies parce que les parties (les organes) existent et sont capables d'accomplir ces fonctions. Les ailes de l'oiseau ne sont pas faites pour voler, mais, parce que l'oiseau a des ailes et que ces ailes sont de fait capables de faire voler l'oiseau, alors, il vole. C'est l'objection du poète latin matérialiste LUCRECE (98-55 av. J.C. ; *De rerum natura*), qu'il tire du sensualisme et de l'atomisme d'ÉPICURE (341-270 AV. J.C.).

• Réponse :

Derrière cette objection, il y a le refus d'aller *au-delà du comment*, le **refus d'aller jusqu'au pourquoi** (c.-à-d. le refus de la finalité). Dire que, *parce qu'il* a des ailes, l'oiseau vole, c'est dire que les ailes sont pour lui *un moyen de voler*. Or dire que les ailes sont pour lui un moyen de voler, c'est dire que voler est *la fin* des ailes, que l'oiseau a des ailes *pour voler*.

3. Conclusion : La finalité interne au vivant est une explication requise

Prenons un exemple : l'exercice de la vision nécessite la conjonction de treize conditions. Or, il y a que *15 chances sur 9 999 985* pour que la réunion de ces treize conditions se fasse par hasard. De plus, cette réunion forme un assemblage *contingent* (qui aurait pu ne pas exister), or elle a une existence *permanente* dans tous les êtres où elle se produit. Tout cela ne peut s'expliquer que parce qu'il y a « derrière » une raison d'être, un sens, déterminé par la nature. **C'est une évidence**, qui ne se prouve pas, mais qui se comprend dès que l'intelligence s'y applique.

II. LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DU VIVANT

Nous observons dans le vivant une activité spécifique : l'auto-motion interne. Or toute activité spécifique a *une cause proportionnée*. Nous avons déjà établi que, dans le vivant, c'est une partie qui meut l'autre, et que celle-ci est elle-même mue par une autre, etc. **Mais on ne peut remonter ainsi à l'infini.** Il est donc nécessaire de rechercher *ce qui rend compte, ce qui, dans le vivant, est au principe de son activité*.

Diverses théories sont proposées.

A. La théorie mécaniste

1. Exposé de la thèse

a. Mécanisme scientifique et mécanisme philosophique

— Le mécanisme peut être une **hypothèse de travail purement scientifique** : on cherche à expliquer **comment** se produisent les **phénomènes vitaux**. Mais cette explication, parfaitement légitime dans son ordre, ne peut remonter au **pourquoi** des choses ; elle en reste au plan des **phénomènes physico-chimiques** et ne nous dit pas **ce qu'est la vie**.

— Le mécanisme peut être une **doctrine philosophique**. Il a été soutenu dans l'Antiquité par Démocrite et Épicure (l'**« atomisme »** matérialiste), dans les temps modernes par Descartes, avec sa théorie des animaux-machines, au 19^e siècle par un certain nombre de « demi-savants-philosophes » comme Le Dantec, Haeckel, Huxley.

Sa thèse générale est que **tout, dans un vivant, est réductible aux lois physico-chimiques** ; tout s'explique « mécaniquement », c'est-à-dire par des réactions internes physico-chimiques. Le vivant est comme une **machine automate complexe** : les organes ne sont rien d'autre que des rouages et la vie n'est rien d'autre que la façon dont le mouvement se transmet de rouage en rouage

à partir d'une impulsion initiale. Les phénomènes vitaux se ramènent à des phénomènes mécaniques, chimiques ou électriques, la génération n'est qu'une suite de la nutrition et la nutrition une suite de réactions chimiques, etc.

b. L'animal-machine de Descartes (17^e s.)

Pour expliquer le comportement du vivant, distinct de celui de l'être inerte, **Descartes** ne fait appel qu'à ***l'agencement spatial et aux forces mécaniques entre les parties du corps vivant***. Si le vivant, composé des mêmes éléments de base que le non vivant, a un comportement propre, c'est que **ces éléments sont disposés chez lui selon un arrangement spatial propre**, d'une part, et qu'ils exercent, d'autre part, **une force les uns sur les autres, force qui n'est pas finalisée par le bien de l'être tout entier mais qui est aveugle**.

Il n'y a donc **pas d'âme** dans le végétal et l'animal. En somme, *le corps du vivant n'est qu'une machine compliquée*. De même que le comportement d'une machine est explicable par la disposition des pièces entre elles et par une énergie donnée qui se transmet mécaniquement, de même le comportement du corps. **C'est la solution du « mécanisme biologique ».**

Ajoutons que, pour Descartes, l'homme a certes et *une âme et un corps*, mais que chacun des deux est une *substance complète*, une « chose » (l'âme et le corps ne forment pas une seule substance – le composé –, mais sont deux substances juxtaposées). L'âme ne fait que diriger les mouvements du corps humain. Descartes professe donc un **mécanisme radical** pour expliquer la vie corporelle, mais ce mécanisme s'allie lui-même à un **spiritualisme outré**, qui n'admet d'autre principe immatériel que *la pensée ou l'esprit*.

☞ TEXTE : l'animal-machine de DESCARTES

Ceux qui, sachant combien de divers automates, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.

Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que, s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieurs d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen pour reconnaître qu'elles ne seraient pas en tout de même nature que ces animaux ; au lieu que, s'il y en avait qui eussent la ressemblance de nos corps et imitassent autant nos actions que moralement il serait possible, nous aurions toujours deux moyens très certains pour reconnaître qu'elles ne seraient point pour cela des vrais hommes. Dont le premier est que jamais elles ne pourraient user de paroles ni d'autres signes en les composant, comme nous faisons pour déclarer aux autres nos pensées. Car on peut bien concevoir qu'une machine soit tellement faite qu'elle en profère quelques-unes à propos des actions corporelles qui causeront quelques changements en ses organes, comme si on la touche en quelque endroit, qu'elle demande ce qu'on veut lui dire ; si en un autre, qu'elle crie qu'on lui fait mal, et choses semblables ; mais non pas qu'elle les arrange diversement pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire. Et le second est que, bien qu'elles fissent plusieurs choses aussi bien ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes. Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées ; et qu'au contraire il n'y a point d'autre animal tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, qui fasse le semblable. Ce qui n'arrive pas de ce qu'ils ont faute d'organes, car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire, en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ; au lieu que les hommes qui, étant nés sourds et muets, sont privés des organes qui servent aux autres pour parler, autant ou plus que les bêtes, ont coutume d'inventer d'eux-mêmes quelques signes, par lesquels ils se font entendre à ceux qui, étant ordinairement avec eux, ont loisir d'apprendre leur langue. Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. [...] Et on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent des passions, et peuvent être imités par des machines aussi bien que par les animaux ; ni penser, comme quelques anciens, que les bêtes parlent, bien que nous n'entendions pas leur langage ; car s'il était vrai, puisqu'elles ont plusieurs organes qui se rapportent aux nôtres, elles pourraient aussi bien se faire entendre à nous qu'à leurs semblables.

DESCARTES, *Discours de la Méthode* (1637), 5^e partie. Œuvres et lettres, La Pléiade, p. 164-165.

2. Réfutation

Cette théorie, bien que largement perfectionnée (découverte de l'ADN, etc.), **règne aujourd'hui dans la biologie moderne** parce qu'elle satisfait l'attitude naturelle de l'esprit scientifique qui se refuse à toute explication métaphysique et recherche a priori un modèle d'explication **physique** du vivant, analogue à celle des objets inertes. La cybernétique et les théories de la programmation génétique ont remplacé l'automate cartésien, mais le modèle reste au fond le même. On n'a pas quitté le matérialisme. Les chercheurs ne vont-ils pas jusqu'à tenter de découvrir les mécanismes de la pensée dans le cerveau humain et les organes correspondants ?

Or la théorie mécaniste pose des difficultés insurmontables :

- **Comment expliquer, si le corps est une machine, que le vivant se répare** (ex : anticorps, cicatrisation), **se nourrisse, se reproduise** ?
- **Les activités vitales sont coordonnées entre elles.** Elles concourent au bien de l'individu et de l'espèce. **Comment rendre compte de cette poursuite** du maintien de l'équilibre organique et de l'espèce (de cette **finalité**), **si l'on ne voit dans le vivant qu'une résultante aveugle de données physico-chimiques** ?
- **Si le vivant n'était qu'une mécanique élaborée, il ne serait pas impossible à l'homme, à terme, de le synthétiser**, au moins dans le cas des vivants les plus simples (virus, bactérie, amibe...). Or, jamais cela n'a été possible. Pas même pour le virus.

B. Le vitalisme

Le mécanicisme ne réussit donc pas à ramener les phénomènes vitaux à de simples phénomènes physico-chimiques. Tous les essais de réduction décèlent, dans les vivants, des organes et des actions si complexes et si merveilleusement agencés, que, par le fait même, **ils requièrent une explication qu'on ne peut demander au hasard et contredisent, par leur complexité, la théorie mécaniste**. Plus le mécanisme perfectionne ses découvertes, moins il se révèle satisfaisant pour les expliquer, parce que ces découvertes font voir que derrière la complexité de la vie, il y a nécessairement **un ordre intelligent** et donc **un principe d'ordre**. C'est ce que s'efforce de mettre en lumière la théorie vitaliste.

1. L'animisme de G. E. Stahl et le vitalisme de l'école de Montpellier

C'est une doctrine qui a eu son heure de célébrité au 18^e siècle, en réaction contre le matérialisme ambiant, mais qui est **insoutenable**. Il est cependant nécessaire d'en tenir compte car elle a influé sur le mécanisme actuellement régnant – qui s'est enrichi d'éléments vitalistes au vu de l'insuffisance des théories mécanistes anciennes –, et parce qu'il y a danger de confondre ce faux vitalisme avec le « vitalisme » aristotélicien qui est tout différent.

Pour l'**école de Montpellier** (Théophile de Bordeu et Paul-Joseph Barthez, qui reprennent les thèses « animistes » de Georg E. Stahl), **les activités d'un vivant n'ont rien de commun avec celles des corps bruts**, elles ne sont pas soumises aux lois communes de la physique et de la chimie. Il faut donc **attribuer l'activité vitale**, dans les trois règnes, à **une substance complète** (mais *distincte de l'âme spirituelle*, chez l'homme), de nature immatérielle et appelée « **principe vital** » ou « **souffle vital** ». Ce principe vital n'informe donc pas la matière, mais commande **extrinsèquement** les opérations de la vie (sorte de source d'énergie).

Cette conception n'est guère intelligible. Elle conduit à admettre qu'un principe immatériel extérieur à la matière, capte les énergies physico-chimiques, fait mouvoir les atomes, transforme la matière et la vitalise. La vie est comme une entité mystérieuse nichée au cœur des vivants. **La vie et la matière sont donc juxtaposées** (= dualisme) : ce qui est difficilement conciliable avec l'expérience. — D'autre part, cela conduit à spiritualiser l'animal et le végétal, ce qui est absurde, et à doter l'homme de deux esprits, le principe vital et l'âme spirituelle.

2. La théorie de l'élan vital de Henri Bergson (1859-1941)

Parmi les philosophies vitalistes, il faut mentionner la théorie bergsonienne de l'élan vital.

Pour Bergson, l'esprit – qui est vie, durée, changement, liberté, création, et qu'atteint l'intuition (qu'il comprend comme un *instinct*) –, s'oppose à la matière, qui est l'objet de la science.

La science découpe le réel, le morcelle et l'immobilise en des instantanés figés, en des parties discontinues qui le dénaturent. Car, ce qui existe, la réalité vivante, c'est la durée, c.-à-d. le mouvement pur, un élan vital en constante évolution, un flux continu, jaillissant, imprévisible et libre, et, comme tel, conceptuellement insaisissable. Pour Bergson, la vie est donc une tension, un élan spontané, « une continuité de jaillissement », que caractérise « l'évolution créatrice » (titre de l'un de ses ouvrages publié en 1907). Bergson s'oppose donc à la fois au mécanisme (cartésien) et au finalisme (aristotélicien).

3. L'âme, principe de vie. Le « vitalisme » aristotélicien

C'est l'âme qui, dans le vivant, est le principe de vie qui anime le corps. Telle est l'explication donnée par Aristote et reprise par la scolastique. En voici les thèses principales :

1. Les corps vivants sont soumis aux lois communes de la matière brute. C'est la part de vérité du mécanisme. Il est vrai, en un sens, que, dans un vivant tout s'accomplit selon des lois physico-chimiques.

2. Mais le vivant présente certains phénomènes irréductibles aux lois de la matière et inexplicables mécaniquement : l'immanence, la finalité interne des opérations. (On peut, par exemple, réaliser les phénomènes de la digestion dans une cornue, mais ils ne servent pas à la nourriture de la cornue, alors que, dans l'estomac, ils se terminent à l'assimilation des substances étrangères par le vivant.) Le corps vivant n'est donc pas *un tout organisé artificiellement* (un tout « accidentel », comme une machine) mais un *unum per se* (un tout « substantiel »), avec une finalité interne.

3. Si l'on admet que la finalité est un fait, on est conduit nécessairement à admettre, pour l'expliquer, en tout vivant, un principe interne invisible de finalisation et de vie, ou âme, principe supérieur à la matière brute et, en ce sens, immatériel.

4. Mais l'âme n'est pas une substance, ayant une existence et une activité séparées du corps (de la matière). (Contre le dualisme cartésien, inadmissible, car le vivant est un.) L'âme est un principe constitutif du vivant, formant avec le corps un composé qui, seul, est une substance douée d'activité. L'âme est par rapport au corps ce que la forme est par rapport à la matière ; elle est la forme du corps. Il ne faut donc pas dire que l'âme meut le corps ; c'est le vivant (le composé) qui se meut lui-même ; mais c'est l'âme qui fait que le vivant est vivant et capable de se mouvoir.

5. On arrive ainsi aux définitions de l'âme qui sont classiques dans l'école aristotélico-thomiste :

L'âme est l'acte premier (= la forme substantielle ou la perfection) du corps, lequel a la vie en puissance (c.-à-d. est capable d'être animé), et la forme du corps organique (*actus primus corporis vitam habentis in potentia, et forma corporis organicus - De Anima, II, 1.*)

Explication : En tout être créé, on est amené à distinguer deux principes constitutifs :

1) l'acte, qui est la perfection d'un être ; 2) la puissance, qui est la capacité d'acquérir cette perfection. L'acte premier se dit par opposition à l'acte second (c.-à-d. à l'opération) : il est la perfection qui constitue l'être (tandis que l'acte second est l'acte qui suit l'être, qui suppose l'être déjà constitué, par exemple une action).

Ainsi l'âme est le principe qui confère au corps sa perfection de vivant, son « être-vivant ». Mais le corps, pour recevoir son âme, doit être capable de vivre, c'est-à-dire avoir un certain degré d'organisation. L'âme est donc la forme du corps vivant. Elle assure l'unité et l'activité du corps. Elle constitue le corps dans son être de vivant en unifiant d'une manière originale les éléments physico-chimiques dont il est constitué.

En conclusion, nous ne dirons pas que le mystère de la vie se trouve parfaitement expliqué, mais qu'il est exactement cerné. Dans bien des cas, c'est tout ce que la philosophie peut faire, et c'est déjà beaucoup.

D. L'âme des bêtes et l'âme humaine

1. Les trois sortes d'âme

Comme nous avons distingué **trois espèces de vie** essentiellement distinctes entre elles (trois modes de se mouvoir soi-même) ou trois types de vivants : les végétaux, les animaux et les hommes, on distinguera donc **trois sortes d'âmes** :

1. l'âme **végétative**,
2. l'âme **animale**,
3. l'âme **humaine**.

Néanmoins, on distingue **cinq genres de puissances vitales** :

1. Les puissances **végétatives**, communes à tous les vivants (puissance nutritive, puissance augmentative, puissance reproductive) ;
2. Les puissances **sensitives**, communes aux animaux et aux hommes ;
3. Les puissances **appétitives**, communes aux animaux et aux hommes ;
4. Les puissances **locomotrices**, communes aux animaux supérieurs et aux hommes ;
5. Les puissances **intellectives** ou rationnelles, propres aux hommes

2. L'âme des bêtes

L'âme est **unique** en chaque animal (l'animal n'a pas deux âmes : une âme végétative et une âme sensitive), c'est-à-dire qu'en lui l'âme est *à la fois* végétative et sensitive.

Chez la plante et chez l'animal, les puissances sont **organiques** (liées à des organes), non seulement pour agir, mais aussi **pour être**. Cela veut dire que l'âme végétative de la plante et l'âme sensitive de la bête sont **immatérielles en tant que forme** ou principe de vie et de finalité interne, mais **non pas spirituelles** : l'âme végétative est **corporelle in suo esse** :

- Elles ne sont donc **pas subsistantes** et disparaissent (meurent) avec le composé.
- Elles sont **engendrées** (et non pas créées), c.-à-d. *éduites de la puissance de la matière*. C'est par la seule génération physique que la plante et l'animal reçoivent leur âme.
- Elles sont **corruptibles**, non pas en elles-mêmes, mais en raison des organes corruptibles dont elles dépendent.
- Chez les plantes et les animaux inférieurs, l'âme est **multipliable** (ex. du ver de terre vivant coupé en deux qui « donne naissance » à deux vers de terre).

3. L'âme humaine

- Elle est **subsistante**, parce qu'elle ne dépend pas du corps **pour être** (*in esse*), mais seulement **pour agir** (et encore, n'en dépend-elle qu'**objectivement**, c.-à-d. *pour que ses facultés atteignent leur objet propre* – ainsi la connaissance intellectuelle dépend-elle de la connaissance sensible – ; mais elle n'en dépend pas **subjectivement** – c'est-à-dire qu'elle ne dépend pas d'un organe physique pour agir, pour penser ou vouloir : les puissances de l'âme rationnelle ne sont pas organiques ; les organes, par exemple le cerveau, ne sont qu'une condition).
- Elle est **simple**, c'est-à-dire non seulement indivisible, non composée, mais **spirituelle**. Néanmoins, elle n'est pas une forme pure comme le sont les anges ou Dieu (une substance spirituelle séparée, un pur esprit ; elle n'est pas *absolument simple*).
- En conséquence, elle est **immortelle**, incorruptible.
- Elle est **directement créée par Dieu** (et non pas engendrée comme l'âme animale) et unie à son corps dès lors que la disposition de la matière (organisation du corps) est suffisante – dès le lendemain de la conception affirme la biologie moderne.
- Elle est **substantiellement unie au corps** pour former avec lui un **seul composé humain**.

III. L'ORIGINE DE LA VIE ET DES ESPÈCES

A. L'origine de la vie (résumé)

Trois solutions :

1. La génération spontanée

La génération spontanée = production d'un vivant par le seul jeu des forces physico-chimiques = faux métaphysiquement. Car :

- *Le plus ne peut sortir du moins* (d'un point de vue ontologique et non pas seulement quantitatif).
- *Toute cause doit être proportionnée à son effet.* (Or la disposition fortuite de la nature n'est pas de même espèce que la production d'un vivant ; c'est d'un ordre inférieur).

2. Théorie de la préexistence

Πάντα ῥει, *Panta rei* (« tout coule ») d'Héraclite ; tout est mouvement, il n'y a pas d'être. *Item*, Bergson. La vie = comme un **jaillissement spontané** et éternel.

Réponse : pour qu'il y ait mouvement, il faut qu'il y ait un sujet qui demeure, qu'il y ait de l'être.

3. Création

= Intervention de la cause 1^{ère} universelle, cause de l'être.

Raison générale : On ne peut en effet remonter à l'infini dans la recherche des causes (il faut nécessairement une cause 1^{ère}).

B. L'origine des espèces : diverses solutions

Une espèce vivante est une classe d'individus vivants, **ayant des qualités spécifiques** et se trouvant dans la nature. Les critères qui permettent de différencier une espèce vivante d'une autre sont essentiellement d'ordre comportemental.

D'où viennent les espèces que nous observons actuellement dans la nature ? Deux possibilités :

1. Cette distinction entre espèces est **originelle**. Les espèces actuelles sont originelles (= *fixisme*).
2. Cette distinction **n'est pas d'origine**, mais provient **d'une évolution, d'une transformation**. A l'origine, il n'y avait qu'un unique type, ou quelques types. Par transformation, il (ou ils) a donné cette immense variété de types ; autrement dit les générations se succédant toutes dans la lignée de cette unique espèce primitive (ou de ces espèces primitives), la variété est apparue progressivement. Cette évolution s'est produite soit sous l'impulsion d'un *principe téléologique intérieur aux vivants* (= Lamarck, Teilhard), soit de façon purement mécanique, par *le jeu de forces extérieures aux vivants* (= Darwin).

C. Les doctrines transformistes

1. Le darwinisme (Darwin, 1809-1882)

Système qui enseigne qu'à partir d'une unique forme vitale très simple, ou bien à partir de quelques-unes, toute la distinction de types est venue **par transformation continue, de façon purement mécanique, par la sélection naturelle fortuite**, qu'on peut résumer comme suit :

- Des caractères particuliers à quelques individus sont **fortuitement** apparus (jamais le fils n'est absolument semblable au père) et se sont transmis aux descendants par **héritage**.
- Puis est intervenue **la lutte pour la vie**. En effet, les conditions de vie (alimentation...) ne peuvent, à la longue, suffire pour l'espèce qui se propage. Les individus plus faibles, dont les caractères particuliers sont moins aptes à la bataille pour la vie, sont donc morts.
- Les plus aptes ont survécu. Ainsi s'est fait la **sélection naturelle**. La nature tend par là au meilleur tout le temps. L'accumulation des caractères favorables (micro-évolution) a produit à la longue la transformation polyphylétique (macro-évolution), c'est-à-dire la transformation des espèces.

2. Weissman (= néodarwinisme)

Cette théorie corrige la théorie (rudimentaire et simpliste) de Darwin. Weissman observe que tout organisme est porteur de deux sortes de cellules : les cellules qui constituent son corps individuel, le **soma** ; et les cellules reproductive qui forment le **germen**. Or les cellules germinales, qui transmettent le patrimoine héréditaire, ne sont pas

influencées par les caractères individuels qui affectent les cellules somatiques (autrement dit, les caractères individuels ne se transmettent pas par génération). Le patrimoine héréditaire ne reçoit donc aucune modification *d'origine somatique* au fil des générations. Cette découverte rend caduque l'explication de Darwin.

Mais il peut y avoir des mutations possibles dans le **germen**, venant alors du germe lui-même : les chromosomes d'une espèce sont susceptibles de subir à un moment donné des variations appelées **mutations**. Par exemple, la mouche du vinaigre, la drosophile, présente des mutations multiples affectant la couleur de ses yeux, la longueur de ses ailes, etc. On a même réussi à provoquer des mutations expérimentales (par l'action des rayons X par exemple). Ces mutations dans le germe se transmettent et entraînent l'évolution, car la sélection naturelle ne conserve que les mutations favorables. Certes ces micro-évolutions ne sont en elles-mêmes que des mutations de petite envergure, mais, accumulées, elles expliquent la grande évolution, entre les espèces. Tel est le néodarwinisme.

3. Lamarck (1744-1829)

Il expliquait l'évolution ainsi : Dans des circonstances données, des exigences naissent, qui engendrent un appétit téléologique. D'où la production de diverses organes répondant à ces besoins. L'oiseau, qui cherche dans l'eau sa nourriture, a besoin de pattes qui puissent lui servir à nager. D'où la formation progressive de palmes entre ses doigts. La nécessité et l'habitude de brouter toujours plus haut les feuilles des arbres a allongé le cou de la girafe ; l'habitude de se nourrir sans mastiquer a atrophié les dents du fourmilier ; la vie souterraine a atrophié les yeux de la taupe, etc. Le manque d'exercice d'un organe provoque son atrophie ; le besoin de posséder un organe lui donne naissance. Le milieu n'agit pas directement sur l'organisme, mais il oblige l'organisme à se modifier lui-même pour s'y adapter. Ces modifications acquises se transmettent par hérédité. Après un temps suffisamment long, ces modifications accumulées constituent une nouvelle espèce.

D. Réfutation du transformisme

1. Réfutation théologique

Une réfutation théologique du transformisme a pleinement sa place dans un cours de philosophie chrétienne, attendu que la théologie est une science supérieure à la philosophie et qu'elle joue vis-à-vis de celle-ci un rôle de *régulation négatif*. Ce rôle consiste en ce que, chaque fois qu'une conclusion appartenant à une science purement naturelle vient contredire un dogme de foi, cette conclusion doit être jugée fausse, pour la raison suivante : *Dieu est l'auteur de la nature et de la surnature*. Il est donc impossible qu'une proposition d'ordre naturel contredise une proposition d'ordre surnaturel. S'il y a contradiction manifeste, c'est que la première de ces propositions est erronée et doit plier devant l'exigence de vérité de la deuxième. Pourquoi serait-ce la première qui plierait et non la deuxième ? Parce que la première est le fruit de la faillible raison humaine, tandis que la deuxième est le fruit de la Révélation infaillible de Dieu. Or, le transformisme contredit la foi sur le point suivant : les hommes descendent tous par voie de génération d'un unique individu, qui a été créé immédiatement par Dieu (= monogénisme – voir *Humani generis* de Pie XII). A la rigueur (*concesso non dato*), cela a pu se faire à partir d'une matière préexistante, mais à condition de tenir que cette matière n'est pas devenue corps humain par voie d'évolution progressive, mais par intervention de Dieu.

2. Réfutation par les sciences expérimentales

Cette réfutation peut se faire de multiples manières, au moyen d'arguments empruntés à la paléontologie (science des fossiles), à la biologie moléculaire, à la génétique, à l'embryologie, à la géologie et à la technique des datations, etc. Cette étude a été entreprise en de nombreux travaux et ne sera pas reprise ici, ne serait ce qu'en raison du caractère philosophique de notre point de vue.

3. Réfutation philosophique du transformisme

a. L'apparition d'un individu ne se fait que par génération dans l'espèce :

Il n'existe aucun exemple d'apparition d'un individu appartenant à une espèce par une autre voie que la génération (naturelle ou artificielle) à partir d'individus de même espèce. Par conséquent, l'affirmation contraire est pure conjecture ou conte de fées pour pseudo-scientifiques. Ceci n'empêche pas, bien sûr, qu'il y ait concrètement des évolutions accidentnelles à l'intérieur d'une même espèce (par exemple, la taille s'allongeant au fil des siècles pour tel peuple donné).

b. Une espèce ne peut être transformée en une autre espèce, car cette transformation serait opérée :

- ou bien par l'action de l'individu lui-même (le reptile se transforme en oiseau, par ex.). Or ceci est impossible, attendu que l'action d'un être vivant est proportionnée à sa nature (c'est la nature

qui détermine le comportement et l'activité – *actiones sunt suppositorum*). Donc, *l'action d'un être vivant s'étend, en termes de ressources, à ce que lui permet sa nature ou son espèce*. Or, il n'est pas dans les ressources d'une nature de se changer elle-même ; ce serait se donner une manière d'être qu'elle n'a pas, **surtout si cette nature nouvelle est supérieure à l'ancienne**.

• ou bien **par l'action d'un autre agent créé**. Or les agents créés ne peuvent produire des êtres vivants **que par génération**, et la génération est l'apparition d'un être de nature identique à celle du générant. (Nous n'envisageons pas une action de Dieu hors des cadres de la nature, c'est-à-dire un miracle – ce qui est de toute manière exclu par le transformisme).

c. **La distinction entre espèces vivantes ne peut être expliquée par la sélection naturelle fortuite :**

• **A cause de l'adaptation des organes à l'espèce.** — Chaque espèce vivante se distingue des autres par les **organes** qu'elle possède en propre et qui sont **parfaitement adaptés** à l'usage qu'elle en fait. Or, *cette parfaite adaptation entre un organe et sa fonction est incompréhensible si l'on n'y voit que le fruit du hasard ou de la sélection naturelle*. Le hasard comme la sélection naturelle sont incapables de rendre compte de la complexité des organes (par ex., de l'œil) et de leur parfaite adaptation à leurs fonctions. La tendance téléologique (c.-à-d. la finalité interne au vivant) est donc préexistante à la formation de l'organe et non l'inverse (ce n'est pas le besoin qui crée l'organe).

• **A cause de l'unité organique de chaque espèce.** — Chaque espèce vivante se distingue des autres par une **coordination parfaitement réglée** des fonctions vitales et des organes correspondants. Or, cette unité coordonnée de l'ensemble, comme toute unité contingente, requiert une raison d'être, une cause explicative, que le pur hasard ou la sélection sont impuissants à expliquer.

• **Parce que l'évolution de l'espèce serait un handicap pour les individus de cette espèce.** — La distinction des espèces vivantes, telle qu'elle est conçue par Darwin, est le fruit d'une lente évolution, exigeant des étapes intermédiaires, au cours desquelles les individus devraient posséder des organes en cours de formation. Mais de tels débuts d'organes seraient le plus souvent sans utilité dans la lutte pour la vie et même nuisibles. A quoi pourrait bien servir un début d'aile puisqu'il ne pourrait servir à voler ? Ce serait **un obstacle, un handicap**.

d. **Argument de l'organisme :**

L'hypothèse selon laquelle une espèce peut se transformer lentement en une autre suppose que l'espèce en voie de réalisation passe par **des étapes où certains organes n'existent pas encore**. Or, le vivant est **un tout** ; sa coordination interne exige tous les organes. Sans l'un des tissus requis à la respiration, non seulement la respiration est défective, mais aussi la circulation sanguine, etc. Dans un tout aussi complexe que l'organisme vivant, si un organe est déficient ou absent, c'est le corps tout entier qui est atteint par le mal. Par conséquent, une espèce en voie de réalisation serait déficiente dans l'ordre de la nature. **L'évolution serait une régression**. Ce qui s'oppose au darwinisme !

Chapitre II

LA CONNAISSANCE SENSIBLE

I. LA CONNAISSANCE EN GÉNÉRAL

A. La classification des phénomènes psychiques

1. Nécessité d'une classification

Le premier travail de toute science est de **classer les phénomènes à étudier**. Comment classer les phénomènes psychiques (qui se rapportent à la vie de l'âme) ?

Ce travail est difficile parce que la vie psychique de l'homme est personnelle (donc ineffable), mouvante et complexe (marquée par la personnalité du sujet, son passé, sa situation concrète dans le monde, etc.). Mes sensations, mes émotions, mes pensées ne sont pas identiques à celles de mon voisin, parce que je suis moi et qu'il est lui. D'autre part, comme l'a remarqué Bergson, la vie de la conscience est *un courant, une durée continue* : mes sensations d'aujourd'hui ne sont pas identiques à celles d'hier parce que je ne suis plus le même qu'hier ; il n'est pas possible de vivre deux fois le même état de conscience. Enfin, dans la vie psychique, *chaque élément est solidaire de tous les autres*. Mes sentiments sont comme imprégnés par mes souvenirs et par mes idées, mes souvenirs et mes sensations sont comme teintés par mes sentiments, etc.

Il n'est donc pas possible de décrire les phénomènes psychologiques *tels qu'ils existent*. Le journal intime le plus détaillé n'y suffirait pas, et il ne présenterait jamais que la vie d'un individu parmi des milliards d'autres. Il est donc nécessaire que le psychologue accomplisse un premier travail **d'abstraction et de classification**, c'est-à-dire une première analyse des données brutes de l'expérience pour dégager de la masse des phénomènes psychiques des **classes** (= concepts pris sous le point de vue de l'extension) ou plutôt des **types** (= concepts pris sous le point de vue de la compréhension, en fonction des notes ou caractères qu'ils contiennent).

2. La classification courante des modernes

La classification devenue la plus courante est fondée sur la notion de **fonction mentale**. Elle distingue :

- **les fonctions générales** de la vie psychique (*la personnalité, le caractère, la conscience, l'attention*) ;
- et **les fonctions particulières**, divisées en trois groupes : 1) *l'intelligence*, qui comprend : la sensation, la perception, l'imagination, la mémoire, l'idée, le jugement et le raisonnement ; 2) *la sensibilité*, qui comprend : le plaisir et la douleur, l'émotion, l'inclination et la passion ; 3) *l'activité*, qui comprend : le réflexe, l'automatisme psychologique, l'instinct, l'habitude, la volonté.

Que vaut cette classification ? Dans son principe, la notion de **fonction** (adoptée pour remplacer celle de *faculté*), est **vague** (en fait, elle désigne surtout des actes, mais sans en préciser la source, c.-à-d. sans les rattacher aux *facultés correspondantes*) ; et elle est purement **subjective** (elle groupe des phénomènes en tant qu'ils sont *des faits de conscience*, c'est-à-dire définis uniquement par des **caractéristiques internes au sujet, et non pas par leur objet**).

Or les facultés ne sont connues que par leurs actes, et les actes sont spécifiés à leur tour par leur objet. Si l'on définit une fonction sans tenir compte de son objet, on laisse échapper ce qui lui est essentiel, autrement dit **on ne la définit pas**.

Ex. : l'intelligence est définie uniquement comme une *fonction subjective consciente* de perception ou de jugement. Mais perception de quoi ? jugement de quoi ?... La perception est forcément perception de quelque chose, le jugement porte nécessairement sur quelque chose, sans quoi ils n'existent pas.

De là suivent **l'insuffisance et l'inadéquation de la classification elle-même** (ex. : la sensation rangée dans l'« intelligence » ; la sensibilité employée pour désigner des états affectifs, etc.).

3. La classification aristotélicienne

a. Sa supériorité :

- Elle est une classification des **facultés distinguées selon leur objet**, parce que les anciens considéraient la psychologie non pas de manière purement positive ou « scientifique » (comme une *science expérimentale de l'homme* qui analyse les faits psychiques subjectifs), mais de manière **métaphysique**.
- Elle prend son **point de départ dans l'expérience**.
 - elle est fondée sur *les faits*, donc rigoureuse (et donc acceptable en simple psychologie expérimentale) ;
 - elle allie les deux points de vue *subjectif et objectif* ;
 - elle offre un bon point de départ pour l'étude *métaphysique* de l'homme.

b. En quoi elle consiste :

- Elle distingue d'abord **deux réactions fondamentales** de l'être conscient à l'égard du monde extérieur : **la connaissance** et **l'appétit**.
 - **La connaissance** consiste à se *laisser envahir par l'objet* et à **le saisir en soi** d'une certaine manière, à se l'assimiler.
 - **L'appétit**, ou *tendance*, consiste à **se porter vers un objet** qui se présente comme *bon* d'une manière ou d'une autre.
- D'autre part, chacune de ces réactions peut s'effectuer sur **deux plans** que nous appellerons **sensible et intellectuel** selon que *l'objet visé est concret et individuel, ou abstrait et général*.

Il y aura donc **quatre facultés** psychologiques principales :

- 1) **La connaissance sensible**, comprenant tous les actes de *connaissance d'un objet concret* : sensation, imagination, mémoire, à quoi se joint la conscience sensible.
- 2) **La connaissance intellectuelle**, comprenant tous les actes *portant sur un objet abstrait* : *l'appréhension, le jugement et le raisonnement* (à quoi se joint la conscience intellectuelle qui est réfléchie).
- 3) **L'appétit sensible**, qui est la *tendance vers un bien concret*, d'où dérivent le plaisir et la douleur ainsi que les émotions.
- 4) **L'appétit intellectuel**, qui est la *tendance vers un objet conçu par l'intelligence* et qu'on appelle **la volonté**.

- **De la tendance résulte l'activité.** Par l'activité physique se forment des *habitudes*, par l'activité spirituelle des *habitus*.

Le programme de notre étude se trouve donc défini :

- Nous regarderons d'abord **la connaissance** en général,
puis la connaissance sensible,
et enfin la connaissance intellectuelle.
- Nous considérerons ensuite **l'appétit** en général,
puis l'appétit sensible (les passions),
et enfin l'appétit intellectuel (la volonté).

L'âme humaine (indivisible en elle-même, parce que spirituelle)
peut être divisée selon ses facultés :

	CONNAISSANCE ◆ « <i>Il n'y a rien de voulu qui ne soit d'abord connu – Nihil volitum nisi præcognitum</i> »	APPÉTIT ◆ <i>Les 11 PASSIONS</i>
♦ SENSIBLE « <i>Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans les sens – Nihil in intellectu quod non prius in sensu</i> »	<p style="text-align: center;">Les SENS</p> <p>1. — Les 5 SENS EXTERNES : vue, goût, odorat, ouïe, toucher. Source 1^{ère} et indispensable de toute connaissance</p> <p>2. — Les 4 SENS INTERNES :</p> <ul style="list-style-type: none"> • sens commun (ou conscience sensible) (rassemble et unit les données des sens externes) ; • imagination (conserve les images, les associe, et les reproduit) ; • estimative (cognitive) chez l'homme (discerne intuitivement l'utilité et la nocivité, l'amitié et l'inimitié d'une chose perçue) ; • mémoire (rappelle les perceptions passées en tant que passées). 	<p>1. — Du CONCUPISCIBLE, qui tend au bien sensible délectable :</p> <ul style="list-style-type: none"> • si c'est un bien, pour le posséder : bien en soi : amour ; • bien à venir : désir ; • bien présent (obtenu) : joie. <p>• si c'est un mal, pour le repousser : mal en soi : haine ;</p> <p>mal à venir : fuite ;</p> <p>mal présent (accompli) : tristesse.</p> <p>2. — De l'IRASCIBLE, qui tend au bien sensible ardu, difficile à obtenir :</p> <ul style="list-style-type: none"> • si c'est un bien à obtenir : espoir (s'il est possible à obtenir) ou désespoir (s'il est impossible à obtenir) ; • si c'est un mal à repousser : crainte (s'il est difficile à vaincre) ou audace (s'il peut être vaincu) ou colère (s'il n'a pu être vaincu).
▼ RATIONNEL	L'INTELLIGENCE	LA VOLONTÉ

B. La connaissance en général

1. Qu'est-ce que connaître ?

Si l'on considère les faits, on décrira la connaissance ainsi :

1. La connaissance est une activité vitale

– Au sens le plus général du mot, la connaissance est **une information**. **Connaître, c'est être informé sur quelque chose** (définition du dictionnaire). La connaissance est donc essentiellement **réceptive** ; elle consiste à recevoir en soi une information du dehors.

– Mais cela ne veut pas dire que la connaissance soit purement passive. Même si le sujet connaissant est d'abord passif (en puissance), *il ne connaît que s'il réagit*, et la connaissance est cette **réaction**. (Contre *Descartes*, pour qui l'entendement est purement passif et la volonté seule est active ; et contre *Kant*, pour qui la sensibilité est pure « réceptivité des impressions » et l'entendement purement actif au point de « créer » son objet). Toute connaissance est donc **une activité**.

– Cette activité est **spontanée**, non pas absolument, mais en ce sens que la cause extérieure, la réalité connue, ne suffirait pas à la provoquer si l'être n'était pas vivant et ne réagissait pas.

– Cette activité est **immanente** (= action transitive, où le « patient » est extérieur à « l'agent »). Connaître un objet ne le modifie en rien, c'est **le sujet qui s'enrichit**.

2. La connaissance est une relation entre un sujet et un objet

– La connaissance établit une **relation** originale entre deux termes corrélatifs : **le sujet** et **l'objet**. Ces deux termes sont également **nécessaires**. Il n'y a pas de connaissance sans un **sujet** qui connaît (= un être vivant), ni sans un **objet** qui l'y provoque et qui donne son contenu à l'acte de connaître (ne rien sentir est ne pas sentir, ne penser à rien est ne pas penser).

– Quelle est la **fonction du sujet et de l'objet** ?

• Le sujet « objective », c'est-à-dire vise l'objet, se le rend présent, se l'assimile. Cela n'implique aucunement l'idéalisme (selon lequel le sujet produit ou fabrique son objet), car la chose connue existe « en soi », indépendamment de l'acte de connaissance ; on veut seulement dire par là qu'elle devient objet de connaissance au moment où elle est visée par un sujet. Mais en devenant objet, elle ne cesse pas d'être elle-même.

• De son côté, l'objet spécifie la connaissance, c'est-à-dire fait qu'elle est telle ou telle, en lui donnant un contenu.

3. La connaissance est une union intentionnelle

La connaissance est une synthèse, une **certaine union de l'objet et du sujet**. Mais cette union est radicalement distincte de l'union physique ou chimique, où chaque élément perd sa nature propre et se fond en un tout (un composé) qui a une nature nouvelle.

Dans la connaissance, le sujet, tout en restant soi, saisit l'objet comme tel, comme autre, comme distinct de lui. Et cette saisie est une assimilation, le sujet se rend l'objet présent, il devient l'autre, sans cesser d'être soi. C'est ce qu'exprime la formule : *cognoscere est fieri aliud in quantum aliud*. Le sujet ne devient pas autre, mais il devient L'AUTRE. C'est ce qu'on appelle **une union intentionnelle** : la chose connue n'est pas dans le connaissant selon son mode d'être naturel, physique, telle qu'elle est dans la réalité, mais selon un mode d'être immatériel qu'on appelle **intentionnel** (c'est-à-dire par sa forme) : la chose connue, assimilée par le connaissant, est donc bien la chose elle-même et non pas autre chose, mais c'est la chose rendue présente de manière immatérielle dans le connaissant.

2. Métaphysique de la connaissance

La présence, l'immanence de l'objet au sujet, est le **mystère même de la connaissance**. La question qui se pose à son sujet est celle-ci : **comment est-ce possible ? A quelles conditions ?** Il faut :

1. Une certaine proportion entre l'objet et le sujet

Il y a d'abord une condition lointaine. **Une certaine proportion est requise entre les deux termes** ; une certaine « parenté », comme disait Platon, ou communauté entre la chose connue et la faculté, sans quoi tout contact, toute assimilation seraient impossibles.

2. Une similitude (« species ») de la chose

Dans la connaissance du réel (d'une réalité extérieure qui existe « en soi », « en dehors » du sujet, indépendamment de lui), l'objet ne vient pas physiquement, selon son être naturel, dans le sujet, mais « intentionnellement » : la pierre ne vient pas dans l'œil qui la voit ; si elle y venait, elle le crèverait et il ne pourrait plus la voir.

La connaissance n'est donc possible que grâce à une « image » imprimée dans le sujet par l'action de l'objet. **C'est la connaissance par similitude, ou per speciem**. Saint Thomas écrit : « *Requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente* – pour connaître, il est requis qu'il y ait une similitude de la chose connue dans le connaissant » (S.T., I, q. 88, a. 1 ad 2).

3. Comment la species (la similitude) rend-elle la connaissance possible ?

C'est sur cette similitude, appelée **species impressa** (« similitude imprimée »), que se concentre la question. Comment permet-elle à la connaissance de se réaliser ?

Elle dépend de deux facteurs :

– D'une part, **elle provient de l'action de l'objet**. C'est ce qui fait quelle est **objective** (car l'action dépend de l'être et l'exprime : « *Omne agens agit simile sibi* – tout agent agit selon l'être qui est le sien »). ⇒ Elle n'est pas fabriquée ou produite par le sujet, mais dépend tout entière de l'objet.

– Mais, d'autre part, **quant à son mode d'être**, elle dépend **de la nature du sujet** qui la reçoit et de ses dispositions, en vertu du principe : « *Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* – tout ce qui est reçu est reçu selon le mode de celui qui reçoit », ce qui donne ici : « *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis* : la chose connue est dans le connaissant selon le mode du connaissant » (c.-à-d. intentionnellement ou par sa forme). Donc, **la species impressa, ce n'est rien d'autre que la chose elle-même** (et non pas un double de la chose), mais **adaptée au mode du connaissant**.

Il faut préciser de plus que la connaissance humaine ne saisit que **quelque aspect des choses**. Elle n'atteint qu'un aspect de la réalité et non pas toute la réalité. Cependant, c'est bien **la réalité** qui est connue, telle qu'elle est, puisque la « species » *par laquelle* le sujet connaît provient de l'action de l'objet ; mais c'est la réalité **sous quelqu'un de ses aspects** et **selon un mode intentionnel**.

4. Species = id quo objectum cognoscitur

L'acte direct de connaissance (qui vise un objet extérieur) ne porte pas sur la similitude (la *species*), mais *sur l'objet, la chose*. En termes techniques, on dira : la *species* n'est pas *id QUOD cognoscitur – ce qui est connu, mais id quo objectum cognoscitur – ce par quoi la chose est connue*.

Ce que nous connaissons, c'est l'objet, c'est la chose ; la *species* n'a pas pour rôle d'arrêter le regard, mais *de rendre possible la visée de l'objet en lui donnant un mode d'être immatériel assimilable par le sujet*. Autrement dit, ce ne sont pas *nos représentations que nous connaissons d'abord*, nos impressions sensibles ou nos concepts (= les « idées-tableaux » de Descartes), mais *les choses*, par le moyen d'impressions et de concepts (= les idées ou concepts sont de simples « fenêtres » sur la réalité extérieure).

Ce point est essentiel, car si la *species* immanente était l'objet qui est connu, **nous n'aurions plus aucun moyen d'atteindre les choses ni d'être assurés de la vérité de nos idées**, car nous ne pourrions jamais les comparer avec l'original dont elles seraient censées être la représentation, mais seulement les unes avec les autres (= l'idéalisme !).

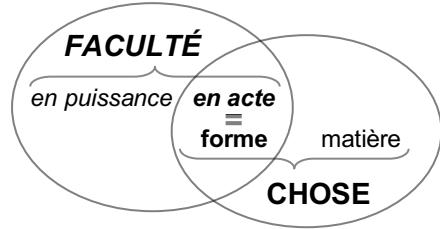
5. La connaissance suppose l'immatérialité

La connaissance étant un acte immanent, est nécessairement **immatérielle**.

Elle suppose donc l'immatérialité de ses deux termes (de l'objet et de la faculté de connaissance). D'où :

– d'une part, **une chose n'est connaissable qu'en raison de sa forme, principe immatériel, distinct de la matière**. (Et en connaissant la forme de la chose, on connaît sa nature, puisque c'est la forme qui spécifie la chose et lui confère sa nature) ;

– et, d'autre part, **un être n'est capable de connaître que dans la mesure où il est immatériel** (où il a une faculté de connaître immatérielle), donc, lui aussi, **en raison de sa forme**, et à condition que cette forme soit capable de recevoir en elle d'autres formes sans en être altérée. C'est ce qui distingue les êtres doués de connaissance et ceux qui ne le sont pas.



Il y aura donc autant de **degrés de connaissance** que de **degrés d'immatérialité**, tant dans l'objet que dans le sujet :

- **un être est d'autant plus connaissable qu'il est plus pur et immatériel** (cependant ce qui est le plus connaissable *en soi* peut ne pas être le plus connaissable *pour nous*) ;
- **et un être est d'autant plus connaissant qu'il est aussi plus immatériel** (ainsi l'homme connaît-il plus et mieux que l'animal).

En fait, l'expérience ne nous présente que **deux degrés de connaissance** :

1) la connaissance sensible : son objet est concret, singulier, matériel ; son sujet, le sens, sans se réduire à un organe, est cependant *intrinsèquement* lié au fonctionnement de l'organisme.

2) et la connaissance intellectuelle : son objet est dématérialisé, abstrait, universel (= l'*essence*) ; son sujet, l'intelligence, est spirituel, quoique dépendant *extrinsèquement* du corps.

II. LA CONNAISSANCE SENSIBLE

Il existe des **sens externes** et des **sens internes**. Cette distinction générale vient de la manière dont les sens atteignent leur objet :

– **les sens externes** atteignent leur objet **immédiatement, dans son existence physique** (la vue voit immédiatement tel objet coloré existant et concret ; l'ouïe entend immédiatement tel son concret ; le goût savoure immédiatement telle saveur concrète ; l'odorat sent immédiatement telle odeur concrète ; le toucher ressent immédiatement la résistance ou la chaleur de tel corps concret) ;

– les sens internes perçoivent leur objet **médiatement**, dans son existence psychique.

Commençons par étudier la connaissance sensible externe.

A. La connaissance sensible externe

L'étude de la connaissance sensible comporte nécessairement **trois points** : 1) l'étude des **objets** : les sensibles (*sensibile*) ; 2) l'étude du **sujet** (la faculté) : le sens (*sensus*) ; et 3) l'étude de l'**acte** : la sensation (*sensatio*).

1. L'objet des sens externes : le sensible

Dans un sens très large, la fonction des sens est de mettre le vivant en *relation* avec le *milieu physique* où il a à vivre et auquel il doit s'adapter. On dira donc que **l'objet (matériel) des sens est le milieu physique** ou l'univers matériel ou encore l'ensemble des corps avec lesquels le vivant est en relation.

Mais si l'on considère l'« **objet formel** » des sens, c'est-à-dire l'aspect sous lequel les choses, quelles qu'elles soient, apparaissent à nos sens, on distinguera **l'objet per se** et **l'objet per accidens** :

1) L'objet per se, ou **direct**, est ce qu'un sens sent en raison de sa nature (= la sensation « brute » ou « pure »). Mais la sensation pure est rare chez l'adulte, parce que l'esprit ajoute à la donnée brute des souvenirs, des idées, des interprétations, des raisonnements, des jugements : c'est précisément ce qu'on appelle le **sensible per accidens**.

2) L'objet per accidens, ou **indirect**, est donc ce que le sens ne perçoit pas lui-même, mais qui est ajouté par l'esprit à l'**objet direct**. C'est l'ensemble des éléments non sentis que l'esprit associe à ce qui est senti, de telle sorte que cela en soit pratiquement indiscernable. C'est ce qui correspond à la **perception** ; par exemple : voir Socrate (c'est mon esprit qui sait que la figure colorée que je vois est Socrate), entendre le bruit d'une auto dans la rue (c'est mon esprit qui sait que le son entendu par mon oreille est celui d'une automobile).

L'**objet per se** se divise à son tour en **objet propre** et **objet commun** :

1.1) L'objet ou sensible propre est ce qui n'est perceptible que par **un** sens (= ce que chaque sens sent **per se primo** : **directement et proprement**). C'est donc **l'objet formel strict** de chaque sens externe. C'est lui qui fonde la distinction des cinq sens :

Pour la vue, c'est le **coloré** (*coloratum*) ; pour l'ouïe, c'est le **son** (*sonum*) ; pour l'odorat, c'est ce qui a une **odeur** (*odoratum*) ; pour le goût, c'est ce qui a une **saveur** (*sapidum*) ; pour le toucher, c'est le **résistant** (*resistens*) et aussi le **chaud** et le **froid**.

1.2) L'objet commun est celui qui peut être **perçu par plusieurs sens, dans ou par leur objet propre**. Chaque sens saisit donc l'**objet commun** à sa manière : ainsi le mouvement est perçu par la vue comme variation dans la position de taches colorées, par l'ouïe comme variation des sons, par le goût comme succession de saveurs, etc.

Aristote donne **cinq espèces** de sensibles communs : 1) **le mouvement** ; 2) **le repos** ; 3) **le nombre** ; 4) **la figure** ; 5) **la grandeur**. Les trois premiers peuvent être saisis par tous les sens ; les deux derniers par la vue et le toucher uniquement.

2. Les sens externes

1. L'existence (et la diversité) des sens s'explique par les *nécessités vitales* des êtres vivants supérieurs et se constate par la *présence d'organes sensoriels adaptés* (yeux, oreilles, etc.).

2. La distinction et la classification des sens se fait à partir de l'**objet propre**. On remonte de l'**objet** à la **faculté**.

On distingue donc **cinq sens** : – le sens des couleurs : **la vue** ; – celui des sons : **l'ouïe** ; – celui des saveurs : **le goût** ; – celui des odeurs : **l'odorat** ; – et celui de la résistance : **le toucher**.

Cependant, le toucher comprend diverses espèces et inclut aussi le sens thermique. La psychologie expérimentale en introduit d'autres encore qui relèvent également du toucher : **le sens**

musculaire, le sens de la douleur, le sens de la chaleur, le sens de l'orientation et de l'équilibre (quoique internes à l'organisme, ces sens sont externes parce que ce qui les stimule est extérieur).

3. Nature des sens.

- Un sens est **une faculté** de connaissance.
- Le sens est une puissance **passive**. Cela ne signifie pas qu'il soit purement passif puisqu'il **réagit** lorsqu'il est stimulé par un objet sensible, mais il ne passe à l'acte que s'il est mû, c'est-à-dire excité du dehors.

– Le sens n'est **ni matériel ni spirituel** :

Il est une puissance **organique** (dépendant d'un organe pour être et pour agir), mais il n'est pas purement matériel ou corporel : il ne se réduit pas à l'organe (si l'organe n'est pas animé, il aura beau être excité, il ne fournira pas de sensation – cas d'un œil mort).

Le sens n'est pas non plus spirituel. Le fonctionnement des organes est non seulement une condition de la sensation, mais il est **constitutif** de la sensation.

De là suit le principe : **sentire est conjuncti**. Sentir appartient au composé (c'est l'homme ou l'animal qui sent, par ses organes).

Et, quoique organique, le sens peut être appelé une **faculté de l'âme**, parce que c'est l'âme qui donne la vie au corps et donc la possibilité de sentir. Elle est la racine de la sensibilité.

NB : certains sens sont dits **supérieurs** parce qu'ils saisissent leur objet à distance (= la vue, l'ouïe, l'odorat), et donc, en eux, la stimulation organique (*immutatio naturalis*) est en quelque sorte moindre (ils sont, en quelque sorte, plus « spirituels » que le goût et le toucher).

3. La sensation

a. Nature de la sensation

1. La sensation est un acte vital (spontané quant à son origine et immanent quant à son terme), **immatériel** (comme tout acte de connaissance qui saisit son objet par une similitude intentionnelle). Cette vérité est posée **contre le matérialisme** sous toutes ses formes : mécanisme, épiphénomé-nisme, théorie des chocs nerveux... Ce genre de matérialisme a fleuri au 19^e siècle et survit dans les théories de la psychologie marxiste.

2. La sensation est un acte de connaissance. Cette thèse est affirmée contre Descartes, Male-branche et, généralement, toutes les écoles idéalistes. Descartes soutenait, en vertu des présupposés de son système, que la sensation ne nous fait pas connaître les choses en elles-mêmes (les sens nous trompent), mais seulement *en tant qu'elles sont utiles ou nuisibles pour la vie*. On retrouve cette conception pragmatiste de la sensibilité chez Bergson qui ne lui reconnaît qu'une *valeur pratique*.

Il est vrai que les sens ne nous révèlent pas *la nature* ou *l'essence* des choses (cela est réservé à l'intelligence) et ne **nous font connaître que des accidents extérieurs** (qualités sensibles) des choses. (Descartes enfonce une porte ouverte quand, dans sa *Deuxième Méditation*, il montre longuement que les sens ne nous font pas connaître *l'essence* d'un morceau de cire). Mais la sensation révèle quelque chose, *un aspect de la nature de l'objet*. Qu'est-ce à dire ?

3. La sensation est une connaissance relative (ce qui n'implique pas le « relativisme ») :

- relative à son **objet** (la sensation est une connaissance **objective**) ;
- relative au **sujet**, c.-à-d. :
 - relative à *la nature des sens* : chacun d'eux, selon sa constitution, opère une sélection et *ne saisit proprement qu'un aspect de l'univers* ;
 - relative ensuite à *l'état du sens* : santé, fatigue, saturation, lésion ;
 - relative encore aux autres sensations qui précèdent ou accompagnent ;
 - relative enfin à *l'attention*, et donc à ce qui commande notre attention (Il est vrai que, dans une certaine mesure, on ne voit et on n'entend que ce qu'on veut bien voir et entendre).

4. La sensation est une intuition.

La relativité n'empêche pas que la sensation soit **une intuition**, c.-à-d. **une connaissance immédiate d'un objet concret présent**.

En effet, dans la connaissance sensible, l'objet est **concret** et **présent** au sens, et la connaissance sensible est **immédiate**, elle se produit sans « discours », sans raisonnement : **la sensation atteint immédiatement le réel tel qu'il est**.

b. Définition de la sensation

Nous sommes maintenant en mesure de donner une définition de la sensation qui en exprime la nature ou l'essence :

La sensation = l'acte commun du sentant et du senti, *actus communis sensati et sensus* (ARISTOTE, *De Anima*, III, 2 ; n° 592-593).

La sensation, c'est à la fois l'**action de l'objet sensible extérieur qui imprime sa similitude** (intentionnelle) **dans le sens**, et la **réaction spontanée et immanente du sens** qui était indéterminé (en puissance) avant de recevoir cette impression, et qui passe alors de la puissance à l'acte ; et **ces deux actes** (« *actio* » de l'objet, « *passio* » du sens) **sont identiques** (*actio est in passo* : l'action est dans le patient ; la chose extérieure est présente dans le sens par son action, elle *actue* le sens).

Cette définition montre à la fois l'**objectivité et la subjectivité, également essentielles, de la connaissance sensible**, elle signale la *part d'activité et de passivité des deux termes* et marque leur union.

Deux conséquences d'ordre critique :

1. La sensation étant une intuition (connaissance immédiate d'un objet existant concret), **le sens est infaillible à l'égard de son objet propre**. Ou il fonctionne, ou il ne fonctionne pas. S'il ne fonctionne pas, il n'y a pas de sensation. S'il fonctionne, il fonctionne bien, nécessairement, puisque *son acte est identique à celui de la chose*. Il n'y a donc pas d'« erreur des sens ». Il n'y a d'erreur que dans l'*interprétation* des données sensibles, dans le *jugement* qui suit.

2. D'autre part, les sens externes sont la seule fonction de connaissance qui nous mette en contact immédiat avec le réel existant tel qu'il est dans le monde concret. L'imagination construit des représentations (images), et l'intelligence ne connaît que par des concepts abstraits qui laissent échapper tous les caractères concrets et l'existence de leur objet : elle porte sur des essences abstraites. Autrement dit, pour atteindre la chose extérieure, la connaissance sensible interne et l'intelligence produisent ce qu'on appelle une **espèce expresse – species expressa** – une image ou un concept, **expression ou représentation sensible ou intellectuelle** de l'espèce *impresso* (c.-à-d. du mode d'être immatériel dans lequel elles reçoivent leur objet – lequel est donc atteint par elles *indirectement*). **La connaissance sensible externe, elle, se termine directement à l'objet concret, sans espèce expresse ; elle atteint directement l'objet tel qu'il est hors de l'esprit** (ex. : la vue ne se forme pas une image de ce qu'elle voit ; ce qui est vu s'imprime directement – mais selon un mode d'être immatériel – dans l'organe du sens).

Par conséquent, puisque toute connaissance est **d'abord sensible** et que la connaissance intellectuelle reçoit ses données de la connaissance sensible (*nihil in intellectu quod non prius in sensu*), on est en droit d'affirmer que la connaissance intellectuelle est en mesure d'atteindre, elle aussi (mais indirectement), **le réel tel qu'il est** : en effet, **son point de départ n'est rien d'autre que le réel existant infailliblement connu par les sensations directes**.

En d'autres termes, **le réalisme, la véracité de notre connaissance intellectuelle, sont possible parce qu'ils se fondent sur le réalisme et la véracité de nos sensations**. En revanche, ceux qui nient la capacité des sens à saisir la réalité extérieure, se condamnent à douter de la valeur de la connaissance intellectuelle, et tombent fatallement **dans l'agnosticisme et dans l'idéalisme** : qu'est-ce qui nous prouve alors que nos idées correspondent au réel existant ? Le monde extérieur devient une énigme ; il nous est inconnaissable.

B. La connaissance sensible interne ou perception

1. Existence et objet des sens internes

Il ne s'agit pas ici des fonctions englobées dans le toucher dont les organes sont internes au corps (au lieu d'être à sa périphérie), comme, par exemple, le sens musculaire.

En langage scolaire, les quatre sens internes sont : **le sens commun** (ou *conscience sensible*), **l'imagination**, **l'estimative** (appelée *cognitive* chez l'homme) et **la mémoire** (S.T., I, q. 78, a. 4).

Ces sens sont appelés « **internes** » parce qu'ils portent sur **des faits de conscience**, de diverses manières :

- soit en **associant et comparant les diverses sensations** externes (= sens commun) ;
- soit en **se représentant des formes sensibles absentes** (= imagination) ;
- soit en **percevant les « intentions » d'ordre sensible** qui accompagnent une sensation,
 - ou bien son **caractère utile ou nocif, amical ou inamical** (= estimative),
 - ou bien sa **relation avec une expérience analogue du passé** (= mémoire).

L'existence des sens internes est requise pour expliquer les comportements constatés chez les animaux supérieurs, lesquels sont capables :

- d'associer leurs sensations et de se représenter des formes sensibles qui ne leur sont pas présentes (par ex., le lion cherche ses proies au loin) ;
- de capter et d'évaluer les « intentions » cachées des objets sensibles qu'ils perçoivent (par ex., la brebis saisit que le loup lui est hostile ; le chien se remémore la raclée qui lui a été infligée dans telle circonstance).

2. **Le « sens commun » ou la conscience sensible**

Le « sens commun » n'est pas entendu ici comme le « bon sens » commun à tous les hommes, c'est-à-dire l'intelligence dans son activité spontanée, capable de distinguer le vrai d'avec le faux.

Il n'est pas non plus, comme pourrait le faire croire une analogie toute verbale, un sens qui aurait pour objet les « sensibles communs » (car les sensibles communs sont des objets *extérieurs* et ils sont saisis par les sens externes avec et dans leur objet propre).

Le sens commun est **un sens interne**. Son objet est interne. Pour éviter l'équivoque, on l'appelle aussi la « **conscience sensible** ».

1. **Fonctions du sens commun**

C'est un fait que **nous distinguons et unissons des qualités sensibles différentes, d'ordre différent**, comme une couleur et une saveur (devant un morceau de sucre, nous distinguons le blanc et le sucré, et nous les rapportons au même objet). Or, aucun sens externe ne peut ainsi éprouver et comparer deux qualités qui relèvent de sensations d'ordre différent. **Il faut donc admettre l'existence d'une fonction qui éprouve les diverses sensations et les compare**. C'est cette fonction que nous appelons le sens commun.

D'autre part, **nous connaissons nos sensations**. Non seulement nous sentons l'objet, mais nous savons que nous le sentons. Or un sens externe ne peut réfléchir sur lui-même parce qu'il est organique. L'œil voit les couleurs, mais il ne peut pas voir sa vision des couleurs. **Il faut donc admettre un sens qui a pour objet les actes directs de connaissance sensible**. C'est encore le sens commun.

2. **Nature du sens commun ou conscience sensible**

La connaissance du sens commun porte sur **les sensations des sens externes**.

C'est une **faculté sensible** et non pas une fonction intellectuelle, car son objet n'est pas abstrait.

Elle est comme **le centre, ou la racine, ou le principe de la sensibilité**, *radix et principium sensuum externorum*. C'est d'elle que procède l'aptitude à sentir des cinq sens extérieurs, et c'est à elle que se terminent les impressions qu'ils reçoivent de leurs objets.

3. **La perception**

a. Qu'est-ce que la perception ?

Le mot de *perception* est employé en divers sens. La signification propre désigne *l'action de recueillir* : on perçoit des impôts. Mais **au sens philosophique**, la perception est :

~~~~~  
**l'acte par lequel un objet extérieur est connu dans sa globalité par les sens.**  
~~~~~

La **perception** regarde donc **la connaissance sensible** et non pas la connaissance intellectuelle (pour laquelle, on parlera de « **simple appréhension** ») ; c'est abusivement ou dans un sens dérivé qu'on parle de « **perception** » au sens de « **discernement par l'esprit** ». **Percevoir, c'est prendre conscience, connaître par les sens**.

Quelle est alors la différence qui existe entre *la sensation* et *la perception* ?

– La **sensation** est la connaissance sensible, par **un sens externe particulier**, de tel ou tel

aspect (formalité ou qualité sensible) d'une chose extérieure. Par ex., je vois la couleur de la pomme.

– La perception est la connaissance sensible consciente qui résulte de la somme coordonnée des sensations de la chose extérieure. Par ex., je perçois la pomme.

La perception implique donc une coordination. Elle attribue à un même objet extérieur les différentes informations recueillies par les divers sens externes (je vois les feuilles tournées par le lecteur, j'entends le froissement, et j'associe l'un à l'autre). Or, pour que la perception puisse effectuer cette association entre couleur et son, il faut qu'elle les distingue l'une et l'autre : la perception n'est possible qu'en différenciant les données des sens différents. Percevoir, c'est associer, or associer nécessite de distinguer.

Or, ces opérations sont précisément celles qu'accomplit *le sens commun*, comme nous l'avons vu. Donc la perception résulte principalement de l'opération du sens commun. C'est principalement par l'opération du sens commun que nous percevons les objets sensibles.

Nous disons principalement, parce que nos perceptions peuvent également résulter de l'imagination lorsqu'elle se représente un objet précédemment perçu et présentement absent. L'image ainsi reproduite n'est pas une sensation mais bien une perception.

De même, la mémoire fait renaître le souvenir de perceptions passées à l'occasion de perceptions présentes. Et par l'estimative, l'animal perçoit le caractère utile ou amical qui accompagne ses sensations. En résumé, on dira donc que la perception est la connaissance sensible qui résulte de l'opération des sens internes, et principalement de la conscience sensible.

NB : Par extension, on parle également de perception pour désigner la saisie d'un sensible *per accidens* (voir plus haut), c'est-à-dire de tout l'ensemble des éléments non-sentis (souvenirs, idées, interprétations, etc.) synthétisés spontanément par l'esprit avec la saisie propre et commune des sens, de telle sorte que cela en soit pratiquement indiscernable. Ainsi, on dit qu'on perçoit un train qui roule lorsqu'on entend son bruit ; mais cette perception n'est pas « pure » si l'on peut parler ainsi, s'y mêle quantité d'éléments intellectuels (concepts, jugements...).

b) Tout le monde perçoit-il ce qui est réellement ? La perception est-elle objective ?

– La perception est une coordination des données des sens. Cette coordination étant animale de sa nature (les bêtes l'ont), elle est la même chez tous essentiellement, et elle est exacte par nature (sauf le cas d'organes altérés), car sinon elle serait vaine. Par ex., tous les hommes ont naturellement la même façon d'associer la vue d'une percussion avec le bruit de cette percussion.

– Mais, contrairement à la sensation qui atteint directement son objet, la perception est une connaissance indirecte ; elle dépend donc en partie de l'individualité de celui qui perçoit. Ainsi, l'influence de l'imagination et de la mémoire explique qu'on puisse percevoir une chose autrement que ce qu'elle est en réalité.

– Quant à ce qui suit la perception chez l'homme : le jugement, il est souvent marqué par la subjectivité de celui qui juge. Ainsi, face à des sensations semblables et même à des perceptions semblables, les hommes jugent-ils souvent des choses perçues d'une manière différente. Par ex., dans un concert de piano, tous voient et entendent les mêmes choses, mais l'amateur de musique juge d'abord une interprétation, tandis que l'ébéniste apprécie le meuble du piano.

– La sensation, la perception, le jugement ont été soigneusement distingués. Dans la réalité, ils se distinguent en effet, mais il serait puéril de croire que les étapes en soient chronologiquement nettement différenciées. Ordinairement, c'est plus ou moins simultanément que je sens, que je perçois et que je juge. Le fait de la connaissance est donc un processus infiniment complexe.

– Il reste que la perception unifie parce qu'elle coordonne diverses sensations (on perçoit une chose), tandis que la sensation divise (on voit, on entend, on goûte... des aspects particuliers de la chose).

☞ UN TEXTE DE DESCARTES. Percevoir est-il un acte de l'esprit ?

Soit un morceau de cire solide. On l'approche du feu : il fond.

« La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure [...]. Qu'est-ce donc que l'on connaît en ce morceau de cire avant tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue [...] se trouvent changées, et que

cependant la même cire demeure. Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son ; mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sensible sous ces formes, et qui maintenant se fait sentir sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine lorsque je le conçois en telle sorte ? Considérons-le attentivement, et, retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de mutable.

[...] Je conçois la cire capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer [...]. Ce morceau de cire est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc demeurer d'accord que je ne saurais pas même comprendre par l'imagination ce qu'est que ce morceau de cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le comprenne. Je dis ce morceau de cire en particulier : car pour la cire en général, il est encore plus évident. Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit ? [...] Sa perception n'est point une vision, ni une imagination, [...] mais seulement une inspection de l'esprit. »

(DESCARTES, Seconde Méditation métaphysique.)

Analyse et critique du texte

Analyse :

Descartes constate qu'un morceau de cire singulier peut changer d'aspect, et donc peut se présenter successivement à ma **vue** avec des qualités sensibles différentes. De plus, on peut **imaginer**, à propos de ce morceau de cire, une infinité d'aspects sensibles possibles (cire complètement fondu, par exemple, et étalée sur une table). Or, j'ai conscience que c'est toujours le même morceau de cire qui est là. Il conclut donc : *la perception du morceau de cire se fait ni par les sens externes ni par les sens internes mais bien par l'intelligence*.

Car associer les données de différents sens (par ex., le bruit de froissement et la couleur par exemple) et les **attribuer à une même chose** (la feuille de papier) ne se peut faire que **par l'esprit** : car seul l'esprit atteint la chose, son existence, son essence, tandis que les sens n'atteignent que le sensible comme tel. Il faut donc dire que **la perception nécessite un acte de l'esprit**, par lequel, se fondant sur les données des sens, il attribue ces données à un unique objet matériel.

Et cela vaut pour toute expérience sensible. Pour Descartes, la perception n'est donc ni la sensation, ni une coordination de sensations, ni un sens quelconque. Elle est **un jugement de l'esprit**.

Critique :

Descartes a le mérite de distinguer la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, d'une part, et les aspects sensibles d'une chose d'avec la chose elle-même, d'autre part.

Mais son analyse oublie que **la perception est aussi le fait des animaux** qui n'ont pas d'esprit : signe qu'elle ne peut être que l'opération d'un **sens** interne, qui coordonne les données des sens externes. Car **percevoir** une chose, ce n'est pas nécessairement **attribuer** les différentes données des sens externes à une même chose, c'est seulement **associer** les différentes données fournies par les sensations. Ce qui est vrai, c'est que je peux ensuite, la perception une fois opérée, **attribuer** par l'esprit à une chose les données sensibles associées par le sens commun, en disant : c'est une feuille de papier ou c'est de la cire. Mais, ce faisant, j'appréhende la chose comme chose, j'accomplice une opération qui est la première opération de l'esprit.

Autrement dit, il est faux de définir l'intelligence comme *la saisie de rapports*. Les sens aussi perçoivent **des rapports**, entre deux couleurs, entre deux sons, etc. **Ce qui caractérise l'intelligence est de saisir le rapport comme tel.**

3. L'imagination

1. Description

L'**imagination** (*phantasia*) est une fonction de connaissance sensible interne ayant pour objet le « **phantasme** », comme disent les scolastiques, c'est-à-dire une **représentation sensible** ou une **image**.

C'est une **fonction de connaissance**, parce qu'elle consiste à **se représenter un objet**. Elle est d'ordre **sensible** parce que **son objet est concret** (même dans le cas d'un schéma, qui s'approche de l'état abstrait).

Ce qui distingue l'image de la sensation, c'est que **son objet est « irréel »** (c.-à-d. absent). L'image n'est pas la présentation, mais **la re-présentation d'un objet réel, en l'absence de celui-ci**.

2. Fonctions de l'imagination : conservation et reproduction

L'imagination comme connaissance suppose deux fonctions qui lui sont antérieures et qui la rendent possible : **la conservation et la reproduction des images**. Elles sont nécessaires pour expliquer la représentation d'un objet absent.

– **La conservation** est ce qu'on appelle communément, mais à tort, la « mémoire ». Elle reste très mystérieuse (D'où vient l'oubli ? Pourquoi oublions-nous certaines choses et pas d'autres ?). Elle est comme le trésor des formes sensibles (*species impressæ*) précédemment reçues.

– **La reproduction**, ou rappel, ou évocation (le terme technique est « réminiscence ») consiste à prendre conscience de la forme conservée, ou plus exactement à construire une image, une *species expresse*, à partir de la *species impressa* conservée.

L'imagination est donc **productrice**, à l'inverse des autres sens qui sont réceptifs, et c'est ce qui explique qu'elle est **sujette à l'erreur** (on l'appelle « la folle du logis »).

Pascal écrit dans une Pensée célèbre : « *C'est cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours, car elle serait règle infaillible de vérité si elle l'était infaillible de mensonge* » (fr. 82, édit. Brunschvicg). En quoi Pascal est l'écho de Saint Thomas qui dit : « *Le sens ne se trompe pas sur son objet propre, mais les imaginations sont le plus souvent fausses, phantasiae ut plurimum sunt falsae* » (*De Anima*, III, 5 ; n° 645).

L'idée de fausseté est prise ici d'une façon très large, car à proprement parler l'image n'est ni vraie ni fausse ; l'erreur formelle ne commence qu'à partir du moment où l'on juge que l'image est conforme à la réalité quand elle ne l'est pas. Mais il reste que l'imagination entraîne souvent des erreurs. Les cas les plus graves sont l'illusion et l'hallucination (voir ci-après).

3. L'imagination « non-reproductrice » ou innovatrice

A côté de sa fonction reproductrice, l'imagination possède aussi une fonction **non-reproductrice** ou « **innovatrice** » lorsque ses représentations renvoient à des objets qui n'ont pas été perçus comme tels par le passé, mais qui résultent d'une **association d'images** entre elles ou d'une **combinaison** d'éléments et de matériaux empruntés à diverses perceptions passées, pour former une **image fictive** qui relève de l'imaginaire.

L'imaginaire au sens strict désigne ce qui est le pur fruit de l'imagination et qui n'existe pas dans la réalité concrète. Toutefois, si l'imaginaire en tant que tel n'existe que dans l'imagination de celui qui l'a forgé, les images qui le constituent sont nécessairement *tirées d'éléments qui appartiennent tous à la réalité* et qui ont été combinées pour former des êtres ou des situations fictives.

Par conséquent, **il n'y a pas d'imagination proprement créatrice** : imaginer se fait toujours à partir d'objets sensibles (couleurs, sons, contours,...) déjà perçus. Comment pourrait-on par exemple imaginer une couleur qui ne soit pas une couleur déjà vue ?

4. Illusion et hallucination

– **L'illusion** est une image évoquée par une sensation présente, mais plus vive et plus précise qu'elle, de telle sorte qu'on croit voir ce que, en réalité, on ne fait qu'imaginer. Ainsi, prendre un mot pour un autre en lisant : on croit lire ce qu'on imagine à partir de quelques signes perçus.

– **L'hallucination** est une image vive et précise sans objet correspondant : voir quelqu'un dans le jardin, alors qu'il n'y a personne. Même dans ce cas, l'image est évoquée à l'occasion d'une sensation, de sorte qu'il n'y a pas de différence radicale entre l'hallucination et l'illusion. Il n'y a qu'une différence de degré, la base sensible étant moindre encore dans l'hallucination que dans l'illusion.

Il importe de remarquer qu'**on ne peut prendre ces phénomènes comme base d'un argument sceptique**, quoi que ce soit l'un des arguments les plus ressassés. En effet, se demander si toute sensation ne serait pas une hallucination, c'est un non-sens, car en posant la question on a déjà distingué les deux phénomènes ; la question ne se poserait même pas si on ne les distinguait.

5. Quelle est le rôle et la valeur de l'imagination ?

L'image a un grand rôle dans le processus de la connaissance humaine : elle servira d'Instrument, de fondement à la connaissance intellectuelle. En effet, c'est à partir de l'image fournie

par l'imagination que l'intelligence pourra appréhender ce qu'il y a d'intelligible dans l'objet. **Elle est donc très utile.** Mais elle n'est qu'un **moyen** d'atteindre le réel.

L'imagination devient parfois **un refuge**. Lorsque le réel déçoit, on cherche à le fuir et on demande volontiers à l'imagination de *suppléer au réel*, de produire un monde meilleur parce qu'il sera conforme à nos désirs ou à nos attentes, un monde qui nous paraîtra d'autant plus accessible qu'il est *en nous*. Mais c'est un monde imaginaire, virtuel... Il y a un grand danger à prendre ses désirs pour des réalités et à vivre ainsi dans un perpétuel écartèlement, entre ce que nous sommes réellement, dans le monde tel qu'il est réellement, et ce qu'on voudrait être dans un monde rêvé, imaginaire. Car le bonheur et l'épanouissement véritables sont toujours dans la conformité au réel.

C'est pourquoi, si l'imagination peut servir l'homme et son agir, **elle peut également lui nuire**. L'imagination peut servir au jugement et ensuite à l'action en ce sens qu'elle permet d'envisager les situations avant qu'elles n'arrivent et de les rendre plus parfaites. Par exemple, l'artiste n'imagine un tableau que pour ensuite lui donner existence ; le militaire n'imagine (et ne conçoit) un plan d'attaque que pour le mettre en œuvre. Par contre, **chez un sujet trop enclin à l'imagination, l'activité d'imaginer court-circuite l'activité de l'intelligence et annihile le jugement** (c'est ce qui se passe lorsqu'on est gavé de films et d'images : on ne peut plus réfléchir et on perd le sens du réel. C'est le drame de notre société hyper médiatisée et dépendante des écrans).

⇒ ANALYSE DE TEXTE : PASCAL, la « malice » de l'imagination et son opposition à la raison.

« C'est une partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours (...) Je ne parle pas des fous, je parle des plus sages ; et c'est parmi eux que l'imagination a le grand don de persuader les hommes. La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses. Cette superbe puissance, ennemie de la raison, qui se plaît à la contrôler et à la dominer, pour montrer combien elle peut en toutes choses, a établi dans l'homme une seconde nature. Elle a ses heureux, ses malheureux, ses sains, ses malades, ses riches, ses pauvres, elle fait croire, douter, nier la raison ; elle suspend les sens, elle les fait sentir ; (...) et rien ne nous dépite davantage que de voir qu'elle remplit ses hôtes d'une satisfaction bien autrement pleine et entière que la raison. (...) Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire ; ils disputent avec hardiesse et confiance ; les autres avec crainte et défiance : et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature. (...) Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer. »

(PASCAL, Pensées, n°82)

⇒ Analyse de texte : BOSSUET, Imagination et raison

« La différence des gens d'esprit et d'imagination est évidente. Ceux-là sont propres à retenir les choses qui frappent les sens. Ceux-ci savent démêler le vrai d'avec le faux, et juger... Les premiers sont féconds en descriptions, en peintures vives... passionnés et emportés... Les autres sont réglés et modérés... Comme nous avons remarqué que l'imagination aide beaucoup l'intelligence, il est clair que pour faire un habile homme, il faut de l'un et de l'autre. Mais dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et la raison prévalent. »

(BOSSUET, De la connaissance de Dieu et de soi-même, I, II.)

4. L'estimative

1. Nature et fonctions de l'estimative

L'estimative est un élément de l'instinct. Il y a deux sortes d'instincts :

- L'instinct entendu comme une **tendance innée** (= un appétit naturel). Par exemple, l'instinct de conservation.

- L'instinct entendu comme **une fonction de connaissance pratique** (= un savoir-faire inné). C'est ce qu'on appelle *l'estimative* (la faculté sensible d'estimer, d'évaluer...).

C'est une fonction de connaissance : son **objet** est l'**utilité ou la nocivité, l'amitié ou l'inimitié** des choses perçues. Or l'utilité n'est pas un fait, une qualité sensible ; saint Thomas l'appelle *intentio insensata*, une « intention non sentie » c'est-à-dire **une relation qui ne peut être perçue par aucun sens externe**.

L'estimative suppose donc la perception d'un objet sensible par le sens commun, mais aussi **l'imagination de l'effet, de l'action future de la chose perçue**, ne serait-ce que confusément. Ainsi la brebis qui perçoit le loup perçoit également qu'il s'agit d'un être hostile qui peut lui nuire. Et si elle fuit le loup, ce n'est pas parce que sa couleur lui déplaît à voir, mais parce qu'elle a le pressentiment de sa méchanceté. Si l'oiseau qui bâtit un nid choisit tel brin de paille, ce n'est pas parce qu'il est plaisant à voir, mais parce qu'il pourra servir à constituer un élément du nid.

L'estimative s'approche donc de l'intelligence ; elle opère un début d'abstraction **en saisissant une relation**. Mais ce n'est pas encore l'intelligence proprement dite parce qu'elle ne saisit pas l'universel ; la relation reste concrète : l'utilité de ce brin de paille pour ce nid en construction, et non pas la nature de la paille, la nature du nid, et la relation de moyen à fin.

2. La cogitative

C'est la même fonction, mais considérée en l'homme. Pourquoi lui donner un nom différent ? Parce que l'homme est intelligent, et que **son intelligence influe sur le jeu de ses instincts**. Elle les perfectionne, de sorte que, quoique ce soient encore des instincts, ce ne sont plus exactement des instincts animaux, ce sont *des instincts humains*. Saint Thomas dit que, chez l'homme, l'instinct est perfectionné « par une certaine affinité et proximité de la raison universelle, selon un certain reflux » (S.T., I, q. 78, a. 4 ad 5). Le mécanisme de ce reflux est obscur (le discernement entre ce qui relève de la raison et ce qui relève de la cogitative est malaisé), mais le fait est patent.

La cogitative est aussi appelée pour cela ratio particularis – la « raison particulière » : elle fait des **rapprochements entre des cas particuliers** pour en tirer une règle empirique d'action (elle *collationne* les expériences concrètes). C'est **la source de l'expérience**, au sens général du mot. Elle est donc d'une extrême importance pour la vie pratique qui se développe dans le concret, pour l'homme d'action, l'artisan, l'homme de métier, etc.

5. La mémoire

1. Objet

La mémoire est souvent confondue avec l'imagination. Elle la suppose (si bien que, souvent, on appelle « mémoire », en un sens large, la faculté de conserver et de reproduire les images). Mais ce qui spécifie la mémoire, c'est son objet formel, à savoir **le rapport au passé**. Elle est **la connaissance du passé comme tel, cognitio praeteriti ut præteriti**.

Son objet porte donc sur **une relation**, comme l'estimative, mais, ici, c'est **la relation au passé** (et non plus au futur). Et la reconnaissance de cette relation ne peut être perçue par les sens externes, parce que le passé n'existe plus ; elle exige donc une faculté sensible interne spéciale.

2. Conditions

Pour reconnaître ou « localiser » le souvenir dans le passé, la mémoire suppose donc, **outre une image présente, une certaine appréciation concrète du temps**. Non pas une idée abstraite du temps (qui est le fait de l'intelligence), ni une mesure précise du temps « objectif » (années, mois, semaines, etc.), mais **la simple impression de « déjà vu »** qui, même si elle reste indéterminée, est le rapport au passé caractéristique du souvenir. Cela implique, de surcroît, **la conscience de sa propre permanence et de son identité personnelle, à travers la succession de différents états passés**.

3. Mémoire et intelligence

Chez l'homme, comme pour l'estimative, **la mémoire se trouve perfectionnée par l'influence de l'intelligence** qui organise les souvenirs, les lie et les encadre par des idées générales. Cela rend plus facile leur évocation et leur localisation.

Mais peut-on parler d'une mémoire proprement intellectuelle ?

– Si l'on entend la mémoire **dans son sens strict**, comme connaissance du passé, il n'y a **pas de mémoire intellectuelle**.

Car l'intelligence connaît des essences *universelles*, intemporelles, abstraites de tout caractère concret, de tout lieu et de tout moment déterminé. Penser l'essence « triangle », par exemple, ne comporte aucune référence au passé. Et si l'on cherche quand on a pour la dernière fois pensé un triangle ou résolu un problème de triangles, on retombe sur le plan de la mémoire sensible.

– Mais si l'on prend la mémoire **dans un sens large**, comme conservation et rappel des formes intelligibles, on peut admettre une mémoire intellectuelle (qui appartient à l'intellect « possible »). On peut penser en effet que les concepts acquis ne se perdent jamais. Cependant, on pourrait soutenir aussi bien qu'il n'est pas nécessaire d'admettre une mémoire intellectuelle, qu'on peut s'en passer, que *l'habitus*, l'aptitude à concevoir vite et facilement tel ou tel type de concepts suffit pour qu'on puisse les former à nouveau en cas de besoin.

⇒ Texte de PROUST sur la mémoire.

« Il y avait déjà bien des années que, de Combray, tout ce qui n'était pas le théâtre et le drame de mon coucher n'existant plus pour moi, quand un jour d'hiver, comme je rentrais à la maison, ma mère, voyant que j'avais froid, me proposa de me faire prendre, contre mon habitude, un peu de thé. Je refusai d'abord et, je ne sais pourquoi, me ravisai.

Elle envoya chercher un de ces gâteaux courts et dodus appelés petites madeleines qui semblent avoir été moulés dans la valve rainurée d'une coquille de Saint-Jacques. Et bien tôt, machinalement, accablé par la morne journée et la perspective d'un triste lendemain, je portai à mes lèvres une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine. Mais à l'instant même où la gorgée mêlée des miettes du gâteau toucha mon palais, je tressaillis, attentif à ce qui se passait d'extraordinaire en moi.

Un plaisir délicieux m'avait envahi, isolé, sans la notion de sa cause. (...) D'où avait pu me venir cette puissante joie ? (...) Tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce goût, c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul. (...) Maintenant, toutes les fleurs de notre jardin et celles du parc de M. Swann, et les nymphéas de la Vivonne, et les bonnes gens du village et leurs petits logis et l'église et tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, villes et jardins, de ma tasse de thé. »

(Marcel PROUST, *A la recherche du temps perdu. Du côté de chez Swann*, 1913).

⇒ Comment BERGSON voit-il la mémoire ?

Dans *Matière et Mémoire* (1897), Bergson distingue deux sortes de mémoires :

« J'étudie une leçon, et pour l'apprendre par cœur je la lis d'abord en scandant chaque vers ; je la répète ensuite un certain nombre de fois. A chaque lecture nouvelle un progrès s'accomplit ; les mots se lient de mieux en mieux ; ils finissent par s'organiser ensemble. A ce moment précis je sais ma leçon par cœur ; on dit qu'elle est devenue souvenir, qu'elle est imprimée dans ma mémoire.

Je cherche maintenant comment la leçon a été apprise, et je me représente les phases par lesquelles j'ai passé tour à tour. Chacune des lectures successives me revient alors à l'esprit avec son individualité propre ; je la revois avec les circonstances qui l'accompagnaient et qui l'encadrent encore ; elle se distingue de celles qui précèdent et de celles qui suivent par la place même qu'elle a occupée dans le temps ; bref, chacune de ces lectures repasse devant moi comme un événement déterminé de mon histoire. On dira encore que ces images sont des souvenirs, qu'elles se sont imprimées dans ma mémoire. On emploie les mêmes mots dans les deux cas. S'agit-il bien de la même chose ?

Le souvenir de la leçon, en tant qu'apprise par cœur, a tous les caractères d'une habitude. Comme l'habitude, il s'acquiert par la répétition d'un même effort. Comme l'habitude, il a exigé la décomposition d'abord, puis la recomposition de l'action totale. Comme tout exercice habituel du corps, enfin, il s'est emmagasiné dans un mécanisme qu'ébranle tout entier une impulsion initiale, dans un système clos de mouvements automatiques, qui se succèdent dans le même ordre et occupent le même temps.

Au contraire, le souvenir de telle lecture particulière, la seconde ou la troisième par exemple, n'a aucun des caractères de l'habitude. L'image s'en est nécessairement imprimée du premier coup dans la mémoire, puisque les autres lectures constituent, par définition même, des souvenirs différents. C'est comme un événement de ma vie ; il a pour essence de porter une date, et de ne pouvoir par conséquent se répéter.

1) A force de répéter une leçon, on finit par la savoir par cœur. A force de répéter un morceau de piano, on le joue par cœur. Dans les deux cas, ce qu'on a acquis est en fait *une habitude motrice*, à force d'une répétition d'actes corporels (parole ou doigts). Bergson appelle cela la « mémoire motrice », ou « habitude ».

2) Je tâche de me souvenir du moment où j'ai appris ma leçon. Chacune des étapes de l'apprentissage me revient avec son caractère de fait-vécu-par-moi-dans-le-passé. Ce souvenir est la reconnaissance d'un événement vécu dans le passé, en tant que passé : **c'est la mémoire proprement dite**, ou « souvenir pur ».

Chapitre III

LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE

Introduction : Aperçu général sur la pensée

La pensée est un domaine très peu étudié par la psychologie expérimentale, parce qu'elle se situe à un niveau qui échappe à l'expérimentation (on peut empêcher l'exercice des fonctions intellectuelles par des procédés physiques, mais on ne peut pas les provoquer à volonté, car elles sont dégagées de leur substrat physiologique). Par suite, la psychologie expérimentale a tendance à ramener les fonctions intellectuelles aux formes inférieures de la connaissance, n'admettant entre elles qu'une **différence de degré**, ce qui la condamne à ne plus pouvoir expliquer ce qui caractérise l'intelligence.

La pensée est pourtant l'**acte vital le plus caractéristique de la vie humaine**, commun à tous les êtres humains et, à un certain point de vue, « **infaillible** ». Sans doute elle comporte des actes manqués et des erreurs, mais elle est capable de s'apercevoir de ses erreurs et peut les corriger elle-même, sans avoir recours à une fonction supérieure, car il n'y aucune fonction supérieure à l'intelligence qui puisse la corriger.

On constate en outre que la pensée humaine a **une fin** qui est de connaître et de comprendre. Il y a dans l'homme un *appétit naturel de savoir*, dont l'amorce est **l'étonnement**, comme déjà Socrate et Aristote l'avaient fort bien noté. De même, l'intelligence a ses **lois propres**, qui ne sont pas réductibles au déterminisme physique : elles ne sont pas physiques, car on peut les enfreindre en parlant, par exemple, d'une façon illogique et incohérente, et elles ne sont pas de simples lois d'association, d'habitude ou d'intérêt, comme le sont les lois de l'instinct animal. Enfin, l'intelligence est capable de **réflexion** : elle n'est pas un acte spontané aveugle, comme l'est l'instinct animal qui met spontanément en œuvre des moyens sans avoir réfléchi ni sur la fin ni sur les moyens. L'intelligence est **consciente** : elle connaît sa fin, et elle est **réfléchie**, capable d'examiner sa propre activité, son orientation et son fonctionnement.

Nous nous plaçons ici au **point de vue philosophique**. Comme nous l'avons fait pour la connaissance sensible, nous devons envisager :

1. d'abord **l'objet** de l'intelligence, c.-à-d. **l'intelligible** ;
2. puis **le sujet** (la faculté) : **l'intelligence** ;
3. et enfin **l'acte** de connaissance intellectuelle : **l'intellection**, qui est triple, à savoir : **la simple appréhension, le jugement et le raisonnement** (= les trois opérations de l'esprit).

I. L'OBJET DE L'INTELLIGENCE

A. Généralités : les différents objets de l'intelligence

Pour bien comprendre la suite, il faut délimiter la question en donnant **quelques définitions nominales. Quels sont les objets accessibles à l'intelligence ?**

1. **La somme des objets connaissables est l'objet matériel** de l'intelligence. C'est une sphère d'extension pratiquement infinie et il n'est pas possible de passer en revue tout ce que l'homme est capable de connaître. Ce serait, d'ailleurs, sans intérêt ni valeur philosophique, car les réalités ne sont connues par l'intelligence que dans la mesure où elles sont **intelligibles** : c'est cela qui nous intéresse.

2. La question est donc : **qu'y a-t-il d'intelligible** ? Y répondre, c'est définir l'**objet formel** de l'intelligence.

Mais l'intelligence peut être considérée de deux façons :

- **comme intelligence**, ayant **les lois et l'objet formel de toute intelligence** (quelle qu'elle soit : infinie ou finie, pure ou incarnée) ;
- **comme intelligence humaine**, ayant **des lois spéciales et un objet spécial**.

3. Au 1^{er} point de vue, l'objet à déterminer est **l'objet commun à toute intelligence** (= qu'y a-t-il d'**intelligible, en soi et absolument**, dans tous les objets connus et connaissables par toute intelligence créée ou créable ?). La réponse est : **l'être**, tout ce qui est dans la mesure où cela est.

Au 2^e point de vue, l'objet à déterminer est **l'objet de l'intelligence humaine** :

– son **objet propre ou direct** (= qu'y a-t-il d'**intelligible pour nous immédiatement** ?) La réponse est : **la quiddité des choses matérielles** ;

– et son **objet indirect** (= qu'y a-t-il d'**intelligible pour nous indirectement**, en plus de ce qui est l'objet propre de notre intelligence). La réponse est : **l'intelligence elle-même ; le singulier ; les êtres spirituels**.

On peut synthétiser les choses dans le tableau suivant :

■ **Objet formel commun** de l'intelligence **comme intelligence = l'être**

(l'intelligence ne connaît une chose que pour autant qu'elle est un *être*) ;

■ **Objet formel adéquat** de l'intelligence **humaine** (*tout ce que l'intelligence humaine peut atteindre*) :

{ – par une vertu surajoutée = **objet extensif** (les vérités surnaturelles connues par la lumière de la foi)
– par sa vertu propre = **objet proportionné** (tout ce qu'elle peut atteindre par sa vertu naturelle)

lequel objet proportionné se divise lui-même en :

- **objet propre** (ou principal) et **direct** :
 objet que l'intelligence atteint par ses forces naturelles en raison de lui-même et
 par un premier regard (*per se primo*) = **la quiddité des choses matérielles** ;
- **objet secondaire et indirect** :
 objet que l'intelligence atteint par ses forces naturelles, mais d'une manière **indirecte**,
 par l'intermédiaire de son objet propre
 = **1) elle-même ; 2) le singulier ; 3) les êtres spirituels** (notamment Dieu).

B. L'objet commun de l'intelligence : l'être

L'objet commun de toute intelligence en tant qu'intelligence est l'être.

Autrement dit, l'aspect sous lequel l'intelligence comme telle atteint la réalité (l'intelligible), c'est **en tant qu'elle est**. Une chose n'est connaissable ou intelligible qu'en tant qu'elle est et pour autant qu'elle est.

Corollaires :

1. **L'être est de soi intelligible.**

Si l'objet commun de l'intelligence est l'*être*, cela veut dire que **l'être est intelligible dans la mesure où il est, plus ou moins selon son degré d'être**. Mais cela n'entraîne pas que n'importe quel être soit proportionné à n'importe quelle intelligence (par ex., Dieu, qui est l'*être* pur, parfait, est donc souverainement intelligible *en soi*, mais *pas pour nous*, car il transcende notre esprit fini).

Par là, on réfute le kantisme qui sépare l'*être* et le phénomène, qui borne la connaissance aux phénomènes et déclare la chose en soi (l'*être* en soi) inconnaissable.

2. **Le néant est inconnaissable, impensable en lui-même.** Il n'« est » pas de manière absolue ; il est donc inconnaissable en lui-même. On ne peut donc penser le néant en lui-même, mais seulement par rapport à l'*être*, c.-à-d. **comme négation de l'*être*** (que ce soit un néant déterminé ou particulier, comme négation de tel être, ou que ce soit le néant absolu, comme négation pure et simple de l'*être*).

Cela réfute les philosophies qui considèrent le néant comme antérieur à l'*être* dans notre connaissance (Sartre ; Heidegger).

Ajoutons que **l'absurde** (ce qui est *sans signification*) est également inconnaissable en tant que tel. Une proposition, une doctrine absurde est un *flatus vocis* : ce sont des mots juxtaposés sans intelligibilité d'ensemble (Ex : « l'homme mange par eau »).

3. En droit, l'intelligence humaine, peut connaître tout ce qui est, si bornée soit-elle *en fait* et même si une infinité de choses lui demeurent inconnues, car **elle est une intelligence ayant pour objet l'être**.

Cela condamne **l'agnosticisme**. Il est absurde de supposer un être radicalement inconnaissable, un être qui ne puisse absolument pas être connu.

C. L'objet adéquat de l'intelligence humaine

1. L'objet propre ou direct de l'intelligence humaine

L'objet propre de l'intelligence humaine est *la quiddité des choses matérielles représentées par l'imagination, en tant qu'abstraite et universelle*

a. Explication

L'intelligence humaine, en tant qu'intelligence, a pour objet formel l'être. Mais **elle est humaine, non seulement finie, mais incarnée**. Elle a donc des **lois spéciales**, et un **objet propre** qui est une *détermination de l'objet commun*. Elle connaît l'être et peut connaître tout être, mais **elle n'atteint directement** que l'une de ses formes, la plus basse : **l'être matériel**, qui est celui qui lui est *le plus proche, le plus connaturel*. C'est pourquoi l'on dit que **l'objet propre** (objet proportionné direct ou principal) de l'intelligence humaine est **la quiddité des choses matérielles**.

La **quiddité** dit moins que l'essence au sens strict (ce par quoi une chose est ce qu'elle est). « *Quid-dité* » vient du latin : ***quid est res***. C'est **l'essence de la chose, sa nature**, mais **dans un sens très large, saisie confusément** ; ce qu'est la chose, sa nature, aussi confuse et pauvre qu'on voudra, *abstraction faite de ses qualités sensibles et de son existence* (par exemple : « un animal », « un arbre », etc.). Pour arriver à l'essence précise de la chose, il faudra tout le travail progressif de *la raison*.

b. Preuve

• Que l'objet propre de l'intelligence humaine soit *la quiddité des choses matérielles représentées par l'imagination, en tant qu'abstraite et universelle*, cela se prouve **a posteriori** (c'est une question de **fait** dont chacun fait l'expérience) :

– **Positivement** : *nos concepts (idées) sont toujours formés à partir d'images sensibles*, comme chacun peut en faire l'expérience en étudiant ou en enseignant.

– **Négativement** : *quand les images manquent, les concepts manquent aussi*, comme en font l'expérience les aveugles-nés.

– **C'est un fait que** le concept représente son objet *sans aucun caractère individuel*, sans ses « notes individuantes », mais comme une « *quiddité abstraita ab hoc, hic, nunc*» (*hoc* signifie cet individu-ci, *hic* ce lieu-ci, *nunc* ce moment-ci). Et si l'objet est abstrait, il est aussi *universel*, c'est-à-dire applicable à un nombre indéfini d'individus ; le triangle, l'homme, sont des « *universaux* » applicables à une infinité de cas particuliers.

• Cela se prouve également **a priori** : Il doit y avoir une *proportion* entre la faculté et son objet propre. Or l'intelligence humaine, dans son état d'union avec le corps, *dépend de la matière* (de l'opération des sens – non pour être, mais pour atteindre son objet). Donc l'objet propre de l'intelligence humaine est *la quiddité abstraite des choses matérielles représentées par l'imagination*.

c. Corollaires

1. L'intelligence dépend de l'imagination de telle sorte qu'elle ne peut rien connaître sans « se tourner vers une image » (*nisi se convertando ad phantasmata*, disent les scolastiques), c.-à-d. qu'il n'y a pas de pensée sans image.

L'image (le « phantasme ») est le plus haut degré d'élaboration de la connaissance sensible et donc **la plus proche de l'intelligence**. Elle présente déjà une certaine abstraction, parce qu'elle est schématique, et surtout parce qu'elle est dégagée des conditions de temps et de situation spatiale. Quand donc un objet concret est présenté par une sensation, ce n'est pourtant pas de la sensation que part l'intelligence pour abstraire, mais de *l'image* qui se forme dans l'imagination en même temps, et qui passe souvent inaperçue parce que la sensation l'écrase.

Il y a donc **une dépendance de l'intelligence par rapport à la sensibilité**, à l'imagination, aux sens, au corps. Cette dépendance est dite « **objective** » parce qu'elle concerne *l'objet* de la pensée.

2. De là suit une sorte d'axiome de la psychologie aristotélicienne : « *omnis cognitio a sensu, ou nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* – toute connaissance procède des sens ; il n'y a rien dans l'intelligence qui ne soit d'abord dans les sens ». Donc, il n'y a **pas d'idées innées**, tout le contenu de notre pensée est *tiré de l'expérience sensible*.

3. La même idée peut encore prendre la forme suivante : « *In principio intellectus est sicut tabula rasa in qua nihil scriptum* – au départ, l'intelligence est comme une tablette vierge où rien n'est écrit » (S.T. I, q. 79, a. 2). L'image de la **table rase** signifie simplement que **l'intelligence est une « puissance passive » ou réceptive**, comme les sens, qu'elle n'a pas de connaissances innées, mais reçoit ses objets de dehors. Ces données forment la base de *la théorie de l'abstraction*.

4. L'erreur de l'ontologisme. Malebranche, puis Rosmini, ont soutenu que **Dieu est le premier objet qu'atteint l'intelligence humaine**. Saint Thomas a formellement rejeté cette idée que soutenaient déjà de son temps certains disciples de saint Augustin.

Dieu est souverainement intelligible, certes, puisqu'il est l'être pur, mais *en soi et pour lui-même, non pas pour nous* qui sommes incapables de le comprendre et qui n'arrivons à connaître son existence qu'en partant du sensible. Dieu est aussi la lumière dans laquelle nous voyons toutes choses, en ce sens que notre intelligence finie, notre lumière, est une participation de l'Intelligence infinie. Mais la lumière ainsi définie n'est pas ce qu'on voit, elle est *ce par quoi l'on voit*.

2. *L'objet indirect de l'intelligence humaine*

Outre la quiddité abstraite des choses matérielles, l'intelligence humaine peut atteindre d'autres objets, mais **indirectement** ; c'est ce qu'on appelle son **objet secondaire**, à savoir :

- elle-même et les choses singulières, par réflexion,
- les choses immatérielles, par analogie.

a. *L'intelligence se connaît elle-même par réflexion*

L'intelligence se connaît elle-même : c'est ce qu'on appelle **la conscience intellectuelle**. Alors que la conscience sensible (avoir conscience de ses sensations) réclame un sens supérieur (interne) : le « sens commun » ou « conscience sensible », parce que les sens ne sont pas capable de réfléchir sur eux-mêmes, *l'intelligence, elle, est capable de réflexion et la conscience intellectuelle ne réclame donc pas une faculté spéciale*.

Mais l'intelligence n'est pas pour elle-même un objet direct : **elle ne se connaît que par réflexion sur un acte direct de connaissance**. L'ordre des opérations (non chronologique, mais naturel ou logique) est le suivant : 1) *acte direct de connaissance* portant sur une essence ; 2) par réflexion, *l'intelligence connaît d'abord son acte* ; 3) puis *elle se connaît elle-même* comme le principe de son acte. Ce n'est pas un raisonnement, mais **une perception réflexe de l'intelligence dans et par son acte**. L'intelligence perçoit ainsi **son existence** (mais pas sa nature, car étant immatérielle, elle ne connaît sa nature que *par analogie* comme toute les autres réalités immatérielles).

Il y a donc un **véritable « cogito »** dans le thomisme, une intuition réflexe fondant un jugement d'existence indubitable, mais cette vérité **n'a pas du tout le rôle que lui donne Descartes** par rapport à l'ensemble du système. Chez Descartes, c'est *la première vérité* qui permet d'échapper au scepticisme (au doute méthodique) et qui sert de base pour l'édification de toute la philosophie. Saint Thomas ne se croit pas tenu d'écartier le scepticisme, ni de construire sa philosophie d'une manière *linéaire*, en déduisant les vérités les unes des autres comme des théorèmes de géométrie. S'il y a une première vérité dans le thomisme, ce serait plutôt **le principe de contradiction**, qui commande toutes les démarches de l'esprit parce que c'est **la première loi de l'être** ; mais on n'en

peut rien déduire. Chaque partie de la philosophie part de quelques faits qui sont pour elle des vérités premières, de sorte qu'il y a **plusieurs entrées possibles**, et que l'ordre est non pas linéaire mais « stellaire », c'est-à-dire en étoile. Le « cogito » n'est même pas le point de départ de la psychologie, car celle-ci commence avec *l'expérience qu'il y a dans le monde des êtres vivants* ; ni même le point de départ de la connaissance intellectuelle, puisque *les actes (et le réel matériel) sont connus avant les puissances*.

Pour finir, il faut ajouter que saint Thomas admet **une connaissance habituelle de l'âme par elle-même qui se fonde sur la simple présence de l'âme à elle-même**, et n'a pas besoin de passer par le mécanisme de l'abstraction et de la réflexion que nous avons indiqué. **Cette connaissance habituelle est une connaissance implicite, comme un sentiment confus et continu**, donc inconscient et qui ne s'actualise que par réflexion sur l'activité de connaissance directe.

b. L'intelligence connaît le singulier également par réflexion

C'est encore un fait que l'homme peut avoir **quelque idée des choses individuelles**, un concept singulier ou mieux **un concept du singulier**. Cela paraît clairement dans le jugement de type : *Pierre est homme*. Un tel jugement n'est possible que si le sujet individuel est connu d'une certaine manière *par l'intelligence*.

Cette connaissance est également **réflexe**. Mais au lieu de remonter de l'acte à son principe actif (à la faculté), la réflexion, ici, descend vers la source objective de l'acte, à savoir le « phantasme » ou l'image. De l'idée universelle *d'homme*, abstraite de la perception sensible de Socrate, la connaissance revient à Socrate (parce que l'image singulière d'où l'esprit a tiré l'idée universelle *connote* l'idée, si bien que l'idée renvoie à l'image). En revenant ainsi vers son point de départ, l'intelligence a **une certaine idée** du singulier (Socrate). Mais cette connaissance intellectuelle des singuliers est **confuse** (non quidditative) parce qu'il n'y a pas de science des singuliers.

c. L'intelligence connaît des êtres spirituels

Enfin, l'intelligence peut connaître indirectement des **êtres spirituels** ; nous ne pouvons cependant en avoir une idée propre, mais seulement une idée « **analogique** », c.-à-d. par analogie avec les réalités matérielles (cf. le cours de logique).

Prenons le cas de Dieu : la connaissance analogique que nous pouvons avoir de Dieu est **d'abord négative** : On écarte de la notion de Dieu tous les caractères qui ne peuvent lui convenir : il n'est pas matériel, il n'est pas étendu, il n'a pas de parties, il n'est pas en mouvement, il n'est pas bon comme une pomme, ni comme un gâteau, ni comme un homme, etc.

Mais la voie négative n'est pas la seule valable, car poussé à la limite, ce procédé négatif aboutirait à définir Dieu comme « le Rien ». Si l'on pose l'existence de Dieu comme créateur, cause première du monde, on est autorisé par là-même à lui attribuer **positivement** toutes les *perfections* que nous trouvons dans le monde, en vertu de ce principe qu'il doit y avoir au moins autant de perfection dans la cause que dans l'effet. Mais les seules perfections qu'on soit en droit de lui attribuer sont **les perfections pures**, c'est-à-dire dégagées de tout caractère matériel, et portées à l'infini. Cette voie est appelée *via causalitatis et eminentiae* (**voie de causalité ou d'éminence**).

II. NATURE DE L'INTELLIGENCE

A. Une faculté spirituelle

Avec la vie intellectuelle, on entre dans le domaine **proprement spirituel**. La vie sensible est **immatérielle**, mais non pas spirituelle, car la sensation est l'acte d'un organe, *sentire est conjuncti*. La vie intellectuelle est d'un autre ordre, *transcendante au sensible*.

~~~~~  
L'intelligence humaine est une faculté spirituelle,  
c'est-à-dire **subjectivement indépendante du corps**.  
~~~~~

1. En étudiant l'objet propre de l'intelligence, on a montré que et pourquoi **le corps est nécessaire à son exercice**. Elle est originairement en puissance, et elle ne passe à l'acte que si un objet lui est

présenté : mais le seul objet qui lui soit proportionné est *une chose matérielle donnée par les sens et représentée par l'imagination*. Or ces facultés dépendent intrinsèquement du corps. Donc **l'exercice de l'intelligence « dépend » aussi du corps** : celui-ci est une **condition nécessaire** de celui-là.

2. Mais ce fait n'entraîne pas que l'intelligence soit **en elle-même** dépendante du corps. Elle en **dépend extrinsèquement ou objectivement**, mais on peut montrer qu'elle en est **indépendante intrinsèquement ou subjectivement**, c'est-à-dire quant à **son être**.

3. Pourquoi ?

– **Preuve par les actes de l'intelligence** : *Operari sequitur esse*, on agit suivant ce qu'on est, la nature d'un être se connaît par ses actes. Or **l'intelligence a des actes tels qu'ils excluent la participation directe d'un organe**, donc elle est **en elle-même inorganique**.

– **Preuve par l'objet de l'intelligence** : Par le concept l'intelligence saisit son objet qui est une **quiddité abstraite et universelle**. Or une quiddité abstraite et universelle **ne peut être un corps**, car tout corps est singulier, *hoc, hic, nunc*. Donc **l'acte** qui appréhende la quiddité est **spirituel**, et le principe de l'acte, **l'intelligence, l'est également**.

N.B. :

- Certaines facultés sont dépendantes du corps *intrinsèquement ou subjectivement pour être et pour agir*. Elles sont donc **matérielles** en elles-mêmes (ex. : les puissances végétatives comme la nutrition ou la reproduction) ;
- Certaines facultés sont dépendantes du corps *intrinsèquement ou subjectivement non plus pour être, mais pour agir* seulement (dépendantes d'un organe matériel). Elles sont donc **immatérielles en elles-mêmes mais organiques** ou matérielles **quant à leur exercice** (ex. : les sens externes qui sont des facultés de connaissance, donc immatérielles en elles-mêmes, mais dépendantes d'un organe : œil, oreille, etc.) ;
- Certaines facultés ne dépendent du corps *qu'extrinsèquement et objectivement, uniquement pour agir* (pour atteindre leur objet). Elles sont entièrement **spirituelles** et inorganiques et n'ont besoin du corps que comme une **condition extrinsèque nécessaire** à leur exercice (ex. : l'intelligence ne saisit l'essence intelligible qu'à partir de l'image sensible que lui fournit l'imagination).

B. Corollaires.

1. **Cette doctrine semble contradictoire** : Elle demande d'admettre ensemble deux thèses apparemment opposées comme la thèse et l'antithèse des antinomies kantiennes. Thèse : *l'intelligence dépend du corps*. Antithèse : *l'intelligence ne dépend pas du corps*.

Réponse : Cette antinomie est *factice*. Les deux membres sont vrais ensemble, mais *pas sous le même rapport*. Le corps est **condition** de l'exercice de l'intelligence (il est nécessaire qu'un objet lui soit présenté pour qu'elle passe à l'acte et cet objet est une chose matérielle représentée par l'imagination). Mais **l'acte lui-même** n'est pas matériel et **la faculté** ne l'est pas non plus en elle-même. « *Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actus exerceatur, sed ratione objecti* – Le corps est requis à l'exercice de l'intelligence, non comme un organe par lequel elle exercerait son acte, mais en raison de l'objet » (S.T., I, q. 75, a. 2 ad 3).

2. C'est pourquoi, à proprement parler, **on ne peut dire que le cerveau est l'organe de la pensée**. Il est l'organe proprement dit de toutes les opérations *sensibles* qui sont la *condition* de la pensée. Mais la pensée proprement dite qui concerne les actes intellectuels strictement pris, ne se fait pas par un organe.

3. La dépendance *extrinsèque ou objective* de l'intelligence par rapport au corps suffit très bien à expliquer pourquoi **des lésions du cerveau provoquent des maladies mentales**, et pourquoi certaines substances chimiques, appelées par un affreux contre-sens « *sérum de vérité* », provoquent des pensées et des paroles incontrôlées.

De même la relation entre le poids du cerveau et l'intelligence n'est, pour l'homme, qu'**indirecte, extrinsèque**, dans la seule mesure où le cerveau conditionne la pensée.

Cela explique aussi que **le travail intellectuel s'accompagne de fatigue physique**, spécialement de fatigue de la tête. Le travail intellectuel exige le concours de l'imagination, qui, elle, est liée à un organe. De plus, il s'accompagne ordinairement d'activités annexes, comme de lire et d'écrire, et d'une attitude générale du corps, comme d'être assis, enfermé, qui sont d'ordre physique.

Conclusion

Il y a un **spiritualisme exagéré et faux**, dérivé de Descartes et introduit dans l'enseignement officiel au 19^e siècle par Victor Cousin, qui méconnaît *les conditions physiques* de la vie spirituelle. Un **spiritualisme sain**, c'est-à-dire thomiste, accepte tous les faits et ne s'effraie d'aucune expérience.

Par là, se trouve posée la base d'un *humanisme vrai* qui ne sépare pas le développement de l'esprit de celui du corps, et qui s'exprime par l'adage (païen) : *mens sana in corpore sano*. Non pas que la santé du corps engendre par elle-même la santé de l'esprit, ni surtout sa culture, mais elle offre **une base favorable**. D'ailleurs, Juvénal, d'où l'adage est tiré, voyait à la fois plus et moins loin. Moins loin, car il ne mettait dans son vers aucune arrière-pensée philosophique sur les rapports de l'âme et du corps. Plus loin, parce qu'il y mettait une note religieuse que négligent tous ceux qui le citent : « *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* » (Satires, X, 356). Pour bien penser et étudier, il faut donc ménager « frère âne », mais aussi le dompter, le soumettre (l'idolâtrie moderne du corps est tout aussi malsaine que son excessif mépris).

III. L'INTELLECTION : 1) La simple appréhension

Tout le jour, nous formons des **idées**, des **concept**s, grâce auxquels nous pensons et connaissons les choses. Dans la Logique, nous avons établi quelle était la place du concept dans le discours. Ici, nous allons répondre à cette question : **comment concevons-nous nos idées ou concepts ?**

A. Qu'est-ce que la simple appréhension ?

1. Définition

Considérée en général, la simple appréhension est l'acte de comprendre quelque chose sans rien en affirmer ou nier.

Comme l'objet de l'intelligence humaine est la quiddité (ou l'essence), nous pouvons dire que la simple appréhension consiste à connaître une **quiddité abstraite**, aussi confusément qu'on voudra. Si, voyant une chose, on ne comprend pas ce que c'est, il n'y a pas encore d'acte intellectuel. Si on en comprend quelque chose, par exemple que c'est une machine ou un animal, on entre dans le plan de la connaissance intellectuelle.

On peut donc définir la simple appréhension :

L'acte par lequel l'intelligence connaît ce qu'est une chose ou appréhende une quiddité.

Actus quo intellectus cognoscit quod quid est, ou apprehendit quidditatem aliquam.

2. Cette connaissance se fait dans ou par un concept

C'est pourquoi on appelle souvent la simple appréhension : **conception**. Mais c'est à tort, car le concept n'est que le **moyen par lequel** l'esprit saisit une essence.

Pourtant, c'est un fait que pour connaître l'intelligence « produit » en elle-même une « représentation » de l'objet **en quoi** elle le contemple. On appelle cette représentation intellectuelle : **concept** ou **verbe mental**, ou **species expressa**.

Toute connaissance intellectuelle se fait nécessairement par un *verbe*.

Le concept peut donc se définir :

Ce par quoi (ou dans quoi) l'intelligence appréhende une quiddité.

Id quo intellectus apprehendit quidditatem.

B. Existence du concept

Il est nécessaire d'établir fermement **l'existence du concept** dans l'intelligence, **contre le nominalisme** qui le nie et le réduit à une image ou à un mot. Le nominalisme a eu son maître principal avec **Occam**, au 14^e siècle, et il est passé dans la philosophie moderne, spécialement dans **les écoles empiristes** avec Locke, Berkeley, Hume.

1. Concept ≠ image

L'image est nécessaire à la pensée, de sorte qu'il n'y a pas de pensée (en acte) sans image. Cependant, **le concept est autre que l'image**. La preuve ?

1. Nous pouvons avoir des concepts dont nous ne pouvons former d'image adéquate. Ainsi les concepts de rapports (égalité, dépendance), de certaines qualités (la justice ou la bonté), des notions métaphysiques (la possibilité, la nécessité, l'existence, etc.). Il y a autre chose dans le concept d'égalité que dans la représentation du signe mathématique =. Il y a plus dans l'idée de justice que dans la représentation d'une balance.

2. Il n'y a pas d'image qui soit liée nécessairement à un concept, autrement dit l'idée est indifférente aux images. Il faut une image, mais ce peut être telle ou telle image qui servira de base à la conceptualisation. Ainsi on forme le concept de triangle à partir de n'importe quelle image de triangle.

3. L'image, même composite ou schématique, **est concrète et sensible**. **Le concept**, même singulier, **est abstrait** des caractères sensibles. Ainsi l'image schématique d'un homme, un « bonhomme », est encore une représentation sensible, toute différente de l'essence « homme » qui est l'objet du concept.

1. Concept ≠ mot

Le mot, écrit ou prononcé, **est une sorte d'image**, une « image verbale ». Il a un rôle privilégié dans le fonctionnement de l'intelligence, car il fixe la pensée et la rend communicable. **Il exprime le concept, mais le concept est radicalement différent du mot qui l'exprime.**

1. Le mot et l'idée sont indépendants. Il y a des idées sans mots : c'est le cas lorsqu'on recherche l'expression juste ; aucun des mots qui se présentent ne correspond exactement à l'idée qu'on a en tête. **Il y a des mots sans idées** : c'est ce qu'on appelle le « psittacisme » – parler comme un perroquet, sans penser à ce qu'on dit.

2. Le mot et l'idée sont indifférents l'un à l'autre. Une même idée peut s'exprimer par des mots différents (*langues différentes* ou *synonymes*), et les mêmes mots peuvent avoir des sens différents (*homonymes* homographes : qui s'écrivent de la même manière, comme bière et bière, ou homophones : mots qui se prononcent de la même manière, comme mer, mère, maire, ou cher, chair, chaire, chère).

3. Étant donné un mot, le concept n'apparaît qu'au moment où l'on en comprend le sens, c'est-à-dire où l'on abstrait de l'image verbale une « valeur » universelle.

3. Conclusion

Le caractère essentiel du **concept**, par quoi il se distingue de tous les phénomènes de connaissance sensible, est d'être **abstrait et universel**. Il n'y a pensée proprement dite que quand on se représente une essence, c'est-à-dire un objet dégagé des caractères, conditions, circonstances, individuels – plus ou moins, car il y a des **degrés dans l'abstraction**, comme nous allons le voir. **L'universalité est une conséquence de l'abstraction** : si l'objet est dégagé des caractères individuels, il est *applicable à un nombre indéfini de cas particuliers qui ont la même nature*.

C. La formation du concept (l'origine des idées)

Le problème qui se pose est le suivant : dans la réalité, toutes les choses existantes sont d'abord et avant tout **singulières et concrètes** : ce chêne, ce manteau, etc. Or, les concepts que nous avons de ces choses sont universels et abstraits. Comment peut se faire le passage de l'un à l'autre ? Deux réponses sont données : 1) les idées universelles sont *innées* ; 2) les idées universelles sont *abstraites* (tirées) du sensible concret.

1. Critique de l'innéisme : Platon, Descartes, Kant...

a. Platon : la réminiscence

Platon soutient que les **Idées** (ou Formes en soi : le Bien-en-soi, la Beauté-en-soi, la Justice-en-soi, etc.), éternelles et immuables, existent séparément des réalités sensibles dont elles sont les archétypes. L'âme les a contemplées directement dans une vie antérieure, quand elle était pur esprit et habitait le monde intelligible, mais maintenant qu'elle est prisonnière du corps dans lequel elle est enfermée, elle en a perdu le souvenir. Elle aspire donc spontanément, à l'occasion de la saisie des choses sensibles, à **se ressouvenir de ces Modèles intelligibles qui demeurent innés en elle**. C'est par la « **reminiscence** » – ressort de la démarche « dialectique » par laquelle l'homme se dégage péniblement du sensible –, que l'âme réveille en elle le souvenir des Idées qui l'habitent.

b. Descartes, Leibniz, Kant

Chez **Descartes**, les idées fondamentales (qu'il appelle « idées claires et distinctes »), en particulier celles de Dieu et d'étendue, sont innées dans l'esprit, et certaines expressions qu'il emploie (« je les tire en quelque sorte du trésor de mon esprit »), feraient croire qu'elles sont toutes formées dès l'origine.

Leibniz soutient une **innéité virtuelle** : les idées ne se trouvent pas toutes formées dans l'esprit, mais celui-ci a le pouvoir de les produire à l'occasion de l'expérience.

Chez **Kant**, enfin, et dans toute l'école kantienne, les formes a priori et les catégories sont innées à titre de lois du sujet connaissant.

c. Réfutation de l'innéisme

Mais l'objet de l'intelligence est **tiré du sensible**. L'innéisme est donc inconsistant.

1. L'innéisme manque de preuves, autrement dit il est arbitraire.

C'est un pur *postulat*. On le justifie en disant qu'un corps ne peut agir sur un esprit (le réel est matériel et l'intelligence est spirituelle). C'est vrai, mais c'est précisément la difficulté que résout l'*abstraction*.

2. L'innéisme est illogique à moins de se développer en un idéalisme absolu.

S'il admet que l'esprit peut appliquer aux choses les idées qui sont innées en lui, rien n'empêche d'admettre qu'il puisse trouver aussi bien les idées dans les choses. Et si les idées ne viennent pas des choses mais de l'esprit, l'homme ne pourra jamais savoir s'il connaît les choses ou seulement ses propres objets de pensée.

3. Enfin, l'innéisme est insoutenable. Il est impossible d'admettre des idées actuelles, toutes formées dans l'esprit dès l'origine. Reste donc que les idées y soient seulement **virtuelles**. Mais alors il faut expliquer leur actualisation. Comment passent-elles à l'acte ? Leibniz (à la suite de Platon) dit que l'*expérience joue le rôle d'occasion*. Mais, si l'*expérience sensible* apporte quelque chose à l'esprit, lui fournit l'occasion d'actualiser ses idées innées, autant admettre l'*abstraction par laquelle l'esprit saisit l'intelligible à partir du sensible*.

2. La véritable origine des idées : l'*abstraction*

A la question : comment se forment les idées ? Nous allons répondre en deux temps. D'abord, le constat que les idées sont abstraites nous conduit à dire ce qu'est l'*abstraction*. Puis, il faut préciser de quelle façon l'*abstraction des idées* se réalise.

a. Qu'est-ce que l'*abstraction* ?

1. « **Abstrait** » s'oppose à « **concret** »

Est **concret** ce qui existe réellement et peut être désigné, parce que **singulier**. Par exemple, cet

arbre, cette machine. Or, les choses singulières qui existent et s'offrent le plus spontanément à notre connaissance sont les choses matérielles. Mais, ces choses matérielles sont complexes, elles sont un tout. *Le concret, c'est toute la chose*, avec tout ce qu'elle comprend (par exemple : tel arbre, avec ses feuilles, sa taille, son écorce, son lieu, etc.). Concret = *cum-cretum* (perçu avec).

A l'inverse, est **abstrait** ce qui n'existe pas *en tant que tel*, et n'est donc pas singulier. Par exemple, la nature d'arbre ou l'idée de taille. **L'abstrait est donc universel.**

Remarquons que *abstrait* n'est pas synonyme de spirituel, ni concret synonyme de matériel. Par exemple, Dieu est spirituel et concret ; l'idée d'arbre a quelque chose de matériel (car elle contient d'être fait de bois, etc.) mais elle est abstraite.

2. Formes d'abstraction

L'abstraction comporte plusieurs formes et plusieurs degrés.

– **En un sens large**, abstraire, c'est **considérer à part un élément ou un aspect d'une chose**. En ce sens, il y a abstraction dès la connaissance sensible. Chaque sens, en effet, ne perçoit qu'un aspect de l'univers à l'exclusion des autres, la couleur, par exemple, abstraction faite de l'odeur ou de la dureté. On reste ici dans l'ordre du concret : ce n'est pas en ce sens qu'on parle ici de l'abstraction.

– **L'abstraction proprement dite** consiste à **considérer dans un objet sensible particulier sa nature ou son essence à part des caractères qui l'individualisent**. C'est une opération caractéristique de l'intelligence. L'abstraction intellectuelle comporte deux formes principales qu'on appelle abstraction **totale** (*abstractio totius*) et abstraction **formelle** (*abstractio formae*).

- **L'abstraction totale** consiste, non pas à faire abstraction de tout l'objet, de manière qu'il ne reste rien à considérer, ce qui serait absurde, mais à **dégager un genre à partir de ses inférieurs, espèces ou individus**. Le genre est appelé en logique un « tout logique » et ses inférieurs ses « parties logiques ». On dira que cette abstraction vise à dégager *totum a partibus*.
- **L'abstraction formelle** consiste à dégager **un type d'être à partir des individus qui le réalisent**, ou même à la limite à partir d'un seul individu. Elle dégage **forma a materia**.

Exemple : le concept d'humanité. Il peut désigner le genre humain, l'ensemble des hommes vivant sur la terre (= abstraction totale). Mais il peut aussi désigner ce qui fait qu'un homme est homme, l'humanité de Socrate (= abstraction formelle).

La première est commune à toutes les sciences. La seconde comporte des degrés qui différencient les sciences et constituent les grands types du savoir humain.

3. Degrés d'abstraction (abstraction formelle)

Il y a trois degrés d'abstraction : physique, mathématique et métaphysique.

- **Dans l'abstraction physique**, l'esprit considère **les qualités sensibles de la chose à part de ses caractères individuels**. Par exemple : le poids, la couleur, la chaleur, les réactions d'un corps en présence d'autres corps, etc.
- **Dans l'abstraction mathématique**, l'esprit considère **la quantité à part de toutes qualités sensibles** : longueur, largeur, surface, volume, nombres, etc.
- **Dans l'abstraction métaphysique**, l'esprit considère **l'être de l'objet à part de toute quantité et de toute qualité** : le fait qu'il existe, le type d'être qu'il a : substance ou accident, puissance ou acte, etc. Disons, conformément à la formule d'Aristote, que l'esprit considère **l'être en tant qu'être**.

b. Le processus de l'abstraction

• Comment les idées nous viennent-elles ?

1. L'intelligence est une puissance passive, à l'origine elle est comme une *tabula rasa*, une tablette vierge sur laquelle rien n'est écrit ; elle ne se trouve pas en possession d'idées innées. Cette fonction est appelée par saint Thomas **intellectus possibilis** (intellect possible).

Pour que l'intellect possible passe de la puissance à l'acte, il faut qu'un *objet intelligible* lui soit présenté. C'est la **species impressa**, ou **species intelligibilis**.

2. L'espèce impressa ne peut provenir que de **l'expérience sensible**, car il n'y a rien dans l'intelligence qui ne provienne des sens. Le degré le plus haut d'élaboration de l'objet sensible est le **phantasme** (= l'image). C'est donc de lui que l'intelligible doit être tiré.

Mais le **phantasme** est d'ordre sensible ; il reste lié à la matière. Il n'est donc pas intelligible tel quel, il ne peut agir sur l'intelligence qui est spirituelle. La difficulté est sérieuse, et la théorie de la connaissance se trouve beaucoup simplifiée si l'on supprime l'un des deux termes, soit le sensible, soit le spirituel. L'idéalisme d'un côté, le matérialisme de l'autre, échappent à la difficulté que nous rencontrons. Mais ils en rencontrent de plus graves ailleurs. Pour l'idéalisme, la difficulté est d'expliquer l'apparente « réalité en soi » des choses sensibles ; pour le matérialisme, elle est d'expliquer comment le seul jeu des forces physiques peut engendrer la pensée.

3. Pour passer du plan sensible au plan intellectuel, l'**initiative doit venir de l'intelligence elle-même**. Il faut donc admettre en elle une **fonction active**, l'**intellect agent**. Son rôle est de rendre le **phantasme intelligible**, ou plus exactement **d'actualiser les éléments intelligibles qui sont contenus en puissance dans le phantasme**. Cette action est comparée par saint Thomas à une **illumination**. (Cette opération de l'intellect agent qui consiste à dégager l'intelligible du sensible, à saisir l'intelligible dans le sensible, à actualiser l'intelligible qui est en puissance dans l'image sensible est, pour prendre une image – boîteuse ! –, comme l'*action d'un rayon X* qui dégage, fait apparaître, derrière la surface d'une toile ou d'un corps, ce qui n'est pas visible à l'œil nu.)

Ainsi **deux causes conjuguées sont nécessaires pour constituer l'espèce impresse** : le **phantasme** (ou image) et l'**intellect agent**. Or, quand deux causes concourent au même effet, c'est qu'elles sont subordonnées l'une à l'autre, l'une étant *cause instrumentale*, l'autre *cause principale*. L'instrument ne peut rien produire par lui-même et à lui seul, il n'agit que par la motion de la cause principale. Mais inversement la cause principale ne peut produire son effet qu'en utilisant l'instrument. A titre d'exemple, qu'on analyse le rôle respectif du peintre et du pinceau dans la production d'un tableau. Or ici, la **cause principale de l'espèce impresse est l'intellect agent**, qui seul peut actualiser l'intelligible, mais il ne peut rien faire sans le **phantasme qui joue à son égard le rôle d'instrument**.

On comprend ainsi que l'**espèce impresse** soit **objective** en tant qu'elle résulte du **phantasme**, et qu'elle soit **intelligible** en tant qu'elle résulte de l'**intellect agent**.

4. Le verbe mental. — Une fois constituée l'**espèce impresse**, on est passé dans le plan intellectuel et la théorie ne rencontre plus de difficulté.

L'**intellect possible** reçoit l'**espèce impresse** et réagit. Qu'il soit une puissance passive ne signifie pas qu'il soit purement passif et réceptif, mais qu'il ne peut agir que s'il est d'abord impressionné. Son action est immanente : il exprime en *lui-même* l'essence de la chose connue dans une **species expressa**, c.-à-d. un **verbe mental** ou **concept**.

Le concept n'est pas l'objet qu'il connaît, *id quod cognoscitur*. Il est le **moyen** grâce auquel l'essence de la chose est connue, *id quo objectum cognoscitur*.

• Trois remarques :

1. Le nœud de la question est l'**illumination du phantasme par l'intellect agent**.

La fonction de l'intellect agent n'est pas de spiritualiser le **phantasme**, qui est sensible et reste sensible. L'esprit humain n'a pas le pouvoir de transformer ontologiquement les choses. Il n'ajoute rien au **phantasme**, aucun élément qui n'y serait pas déjà inclus, car alors il serait créateur de l'objet intelligible, et la connaissance n'atteindrait que ce que l'esprit aurait lui-même introduit dans les choses. Son rôle est **d'actualiser l'intelligible**, de le **révéler** ou de le **dévoiler** ; car la quiddité est bien dans le sensible (dans les choses), mais elle n'apparaît pas aux sens : Socrate est homme, mais en voyant (avec les yeux) Socrate on ne voit pas l'essence « homme » ; l'intelligence seule est capable de la révéler dans Socrate.

2. Cette explication suppose l'**hylémorphisme**. Elle suppose que, dans tout objet sensible, réside une idée, une **forme** intelligible qui est immatérielle. C'est ce que dit Aristote dans sa critique des Idées platoniciennes : l'**idée n'est pas séparée mais immanente au sensible**. Dès lors, il n'y a aucune difficulté à comprendre que l'intelligence saisisse l'essence (*la forme*) dans le sensible puisque, de fait, l'essence est dans les choses.

3. Remarquons enfin que la **species impressa** informe l'**intellect possible**. Celui-ci devient l'objet (il devient la forme de la chose connue), et, quand il réagit (c'est-à-dire quand il forme le concept ou **species expressa**), c'est en vertu de cette forme nouvelle, de sorte que le **concept** ou **species expressa** exprime l'objet en tant qu'il est assimilé, reçu par l'esprit. Ainsi, puisque l'esprit est apte à recevoir en soi la forme de l'objet, la connaissance intellectuelle est-elle à la fois **immanente** (elle est une information, la réception d'une forme) et **extatique** (ouverte sur le réel extérieur tel qu'il est).

- ⇒ Voir le schéma « La scie de la connaissance »
- ⇒ Texte : « La clef de Pascendi » (Aristote contre Kant)

IV. L'INTELLECTION : 2) Le jugement

A. Qu'est-ce que le jugement ?

1. Description du jugement

1. La logique s'intéresse à la **proposition** où s'exprime le jugement (proposition = mise en rapport, simplement théorique, d'un sujet et d'un prédicat) ; la **psychologie**, elle, s'attache à l'**acte mental de juger**. En quoi consiste cet acte mental ?

Ce qui constitue l'**acte de juger**, son élément essentiel, c'est **l'assertion ou affirmation** (on dit parfois assentiment). (La **négation** s'y ramène, car c'est un même acte de nier qu'une chose soit ou soit telle, et d'affirmer qu'elle n'est pas ou qu'elle n'est pas telle.)

L'affirmation s'oppose donc, non pas à la négation, mais à la **suspension de jugement**, c'est-à-dire au **doute** dans lequel l'esprit se retient d'affirmer ou de nier quoi que ce soit. (Au doute, peuvent se joindre *l'interrogation*, la *prière*, le *commandement* qui ne comportent pas d'affirmation.)

N.B. : Les degrés dans l'assentiment :

- on juge (affirme) sans crainte d'erreur : c'est **la certitude**.
- on juge avec crainte d'erreur : c'est **l'opinion**.
- la crainte d'erreur est telle qu'on ne juge point (on suspend le jugement) : c'est **le doute**.

2. Mais il n'y a jamais d'affirmation pure ou vide : on affirme toujours quelque chose. Ce qui se rapproche le plus de la forme vide du jugement, c'est le **oui** ou le **non** qui n'expriment rien de plus que l'acte même d'affirmation. Cependant, un simple oui n'a de sens que par référence à une question posée ; or celle-ci proposait la matière d'un jugement possible : « Avez-vous fait une bonne promenade ? — Oui (j'ai fait une bonne promenade) ».

L'affirmation s'applique donc à une matière dont elle est la forme. Et si l'on considère de plus près la matière du jugement, on verra que ce qu'on dit est un **rapport entre deux termes** (deux concepts distincts) dont on affirme, par le jugement, qu'ils sont identiques dans la réalité.

Le verbe **être**, qu'on appelle *copule* (= lien) en logique a donc un **double sens** :

- un **sens purement copulatif** qui consiste à établir un rapport entre les deux concepts (le Sujet et le Prédicat) ;
- un **sens existentiel** qui consiste à poser le rapport comme réel.

C'est ce sens existentiel qui est la caractéristique du jugement. D'où cette définition :

~~~~~  
Le jugement est l'acte par lequel l'intelligence affirme comme réelle  
une identité entre deux concepts distincts.  
~~~~~

3. Le jugement est l'**acte principal** de l'intelligence. A cet égard, la formule de Kant est vraie : « penser, c'est juger ».

– Le jugement suppose la simple appréhension qui lui fournit sa matière. Mais on ne pense pas par concepts isolés, ni même associés ou liés ; on pense par jugements.

– Le raisonnement n'a pour but que d'arriver à une conclusion qui n'est, en fait, rien d'autre qu'un jugement. Il vise à démontrer la vérité d'un jugement dans le cas où cette vérité n'apparaît pas immédiatement.

4. Surtout, le jugement est le seul acte intellectuel qui soit **susceptible de vérité**. Comme l'intelligence est la fonction du vrai, elle trouve son achèvement dans le jugement.

– En effet, le jugement est le seul acte où l'esprit vise à la conformité au réel. Dans la sensation ou la simple appréhension, il est en *communion* avec le réel ; dans le raisonnement, il établit un lien de

dépendance entre des jugements, mais le raisonnement peut-être correct même si les prémisses sont fausses : **ce n'est que dans le jugement qu'il y a intention de conformation avec le réel.**

– Le jugement est donc la seule des opérations de l'intelligence à être vraie ou fausse (= vérité ou fausseté « logique ») et toute la valeur d'un jugement est dans sa vérité. Par conséquent, le jugement représente le sommet de l'activité de l'intelligence.

– Il y a donc une marque de la liberté humaine dans le pouvoir de juger. C'est dans cette opération de l'intelligence que se marque le plus le libre arbitre. Mais si le jugement peut être faux et si la liberté a la possibilité de se tromper en jugeant, la liberté de juger ne consiste pas pour autant à juger comme on veut : la liberté de juger est un moyen de pouvoir connaître le vrai par soi-même. Se tromper ne fait pas partie de l'essence de la liberté de juger.

2. Jugement et concept

– Le jugement précède le concept dans l'ordre d'exercice : on ne pense pas par concepts, mais par jugements, et on ne forme des concepts que pour juger et souvent même en jugeant.

– Mais le concept précède le jugement dans l'ordre de spécification, car la relation suppose les termes. Un jugement posé sans s'appuyer sur la connaissance des termes serait aveugle, arbitraire, ce serait un pur préjugé : on porterait un jugement sur une chose avant d'en avoir la moindre connaissance. C'est ce que Bossuet appelle « le plus grand dérèglement de l'esprit ».

Avoir un préjugé, précisément, c'est juger sans considérants ; c'est s'être formé une opinion sans connaissance suffisante des termes et de leur relation. (A ne pas confondre avec l'évidence immédiate des premiers principes qui n'est pas « raisonnée », mais dont la vérité apparaît dès qu'on en a compris les termes, par ex. : « le tout est plus grand que la partie »).

3. Deux erreurs sur la nature du jugement

1. Le jugement ne se réduit pas à une association d'idées (contre l'empirisme).

Ce qui peut prêter à confusion, c'est que l'association d'idées précède souvent le jugement, prépare sa matière. Les idées évoquées par simple association peuvent déclencher une activité, une parole, comme si on avait porté un jugement. Mais le jugement ne se réduit pas à l'association, car il consiste dans l'affirmation du rapport entre deux idées. Dans l'association, ce rapport n'est pas perçu (il est tout au plus pressenti) ni surtout affirmé comme réel.

2. Le jugement n'est pas un acte de volonté (contre les théories volontaristes du jugement : Descartes, Malebranche).

– La théorie volontariste pose que l'entendement est essentiellement passif et que la volonté est le seul principe d'activité. Or, explique-t-elle, comme il est évident que le jugement est un acte, il ne peut donc relever que de la volonté. Ou, en d'autres termes : alors que l'entendement reçoit passivement les idées, le jugement est toujours en notre pouvoir, nous pouvons à notre gré le suspendre ou l'effectuer, donc il relève de la volonté. (Descartes : « par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier ».)

– A cela, il faut répondre que si la volonté intervient en effet dans un bon nombre de cas (chaque fois qu'on porte un jugement sans avoir l'évidence de sa vérité, et il est vrai que beaucoup de nos jugements dépassent l'évidence), il reste que le jugement lui-même, en lui-même, est un acte de connaissance, et non pas un acte d'appétit.

La preuve, c'est qu'il existe des jugements posés sans l'intervention de la volonté ou même parfois contre la volonté ; or il suffit d'un cas semblable pour qu'on puisse dire que le jugement n'est pas un acte de la volonté.

– Au fond, la théorie volontariste :

- Repose sur une conception fausse de l'intelligence. Celle-ci est sans doute une « puissance passive », mais cela ne veut pas dire qu'elle soit incapable d'agir : elle conçoit, elle comprend (mais ne « crée » pas son objet). Le jugement parachève la connaissance en la mettant dans la vérité (en lui faisant connaître et affirmer sa conformité au réel), ce que la volonté est incapable de faire.

- Elle repose aussi sur une **fausse conception de la volonté** : la volonté, d'elle-même, est **indéterminée** : elle ne peut se déterminer (et donc porter des jugements) seule. Elle se prononce sur ce qu'elle reçoit ; elle adhère ou n'adhère pas à un jugement *déjà formé* que lui présente l'intelligence. C'est l'intelligence qui juge et détermine la vérité ou l'erreur.

4. Les causes du jugement

Comme expliqué ci-dessus, la cause du jugement, c'est **l'intelligence**. Mais qu'est-ce qui détermine l'intelligence à juger ? On peut distinguer quatre facteurs principaux :

1. L'évidence intrinsèque

Il y a **des évidences contraintes** : le jugement est alors déterminé par l'évidence avec laquelle la vérité se présente à l'esprit. (Ce point est contesté par le *scepticisme*. Cf. la partie du cours sur la critique).

L'évidence peut être :

– **Immédiate** : elle se rencontre dans **l'expérience sensible** qui est *une intuition du réel* et dans les **principes premiers per se notæ** (connus de soi), c'est-à-dire qu'il suffit d'en comprendre les termes pour en apercevoir la vérité (ex. : « une chose ne peut pas être et ne pas être en même temps et sous le même rapport »).

– **Médiate** : celle qui résulte d'une **démonstration**. La conclusion n'est pas évidente par elle-même, mais elle est rattachée par un lien nécessaire à des principes évidents et elle participe à leur évidence.

2. La volonté

a) **La volonté intervient toujours, d'une manière lointaine, indirecte et négative**, pour appliquer l'attention et écarter provisoirement les objections possibles. Car, même en face d'évidence, l'esprit peut ne pas voir l'évidence et opposer des objections.

b) **La volonté intervient directement et positivement** dans tous les cas où il n'y a qu'une **évidence extrinsèque** :

– le jugement n'est **pas déterminé par des motifs intellectuels**, de sorte que l'affirmation dépend de la volonté qui vient en quelque sorte renforcer l'intelligence. Cela se produit dans les connaissances fondées sur **le témoignage** (car le témoignage d'un homme, si grande soit son autorité, ne rend pas ce qu'il dit évident pour autrui). Or ce domaine est immense (toutes nos connaissances historiques, une grande part de nos connaissances géographiques et scientifiques résultent de ce mode de connaissance : on se fie au témoignage d'autres hommes).

– Il arrive aussi que **la volonté supplée à tout motif intellectuel**. On affirme, **sans aucune espèce d'évidence**, ni intrinsèque, ni extrinsèque, simplement parce qu'on veut que ce soit comme cela. Un tel jugement est **une croyance aveugle, sans motif** (ex. : nier Dieu parce qu'on veut mener sa vie avec une liberté totale).

NB : Remarque importante :

Lorsque *la volonté* intervient ainsi sur l'assentiment de l'esprit (c.-à-d. sur *l'acte de juger*) et le pousse à adhérer ou à refuser son assentiment malgré des motifs spéculativement insuffisants, elle pèse sur **l'exercice du jugement**, mais **ne peut déterminer le jugement lui-même**.

3. L'affectivité

Les sentiments, l'intérêt, les passions commandent aussi le jugement dans une certaine mesure. Par exemple, la passion peut diriger l'attention de sorte qu'on ne voit plus que ce qui plaît. Parfois, elle gouverne la volonté de sorte qu'on affirme ce qui convient à la passion.

4. La pratique

L'action a également un rôle dans le jugement. Blondel a exagéré ce rôle qu'il résume en détournant la phrase de l'Évangile : « *qui facit veritatem venit ad lucem* » (En effet, « faire la vérité », cela veut dire : vivre dans la vérité, être vrais dans tous les détails de notre vie, et non pas se faire chacun sa vérité, comme si la vérité était purement subjective et relative).

La conduite influe sur le jugement en ce qu'elle exige **l'unité de vie**. « A force de ne pas vivre comme on pense, on finit par penser comme on vit », disait Ernest Hello : si la pratique contredit la

pensée, l'on finit par trouver de bonnes raisons pour justifier sa pratique devant soi-même et devant les autres. Inversement, si l'on vit les exigences d'une vérité seulement entrevue, elle s'éclaire peu à peu et passe au plan des convictions profondes. Ce n'est pas alors une abdication de l'intelligence devant l'action, mais au contraire une utilisation de l'action pour le progrès de l'intelligence.

B. La croyance et l'acte de foi

1. Qu'est-ce que la croyance ?

Quand le jugement repose sur un témoignage étranger (évidence extrinsèque fondée sur le témoignage), on l'appelle **jugement de croyance**, ou **foi** (au sens très large, mais parmi laquelle se range la foi chrétienne).

– **C'est un vrai jugement, un assentiment de l'intelligence à une vérité.** (Par conséquent, l'acte de foi catholique surnaturel n'est pas d'ordre affectif – un « sentiment religieux » –, ni une expérience vitale, une relation entre personnes, un élan de la personne..., comme le prétend le modernisme ; c'est un acte de connaissance surnaturel.)

– **C'est un jugement motivé**, bien que l'évidence, ici, soit extrinsèque (cf. ci-après, les causes de la croyance).

Par suite, cette adhésion, **cet assentiment peut être :**

- parfois **certain** (quand l'autorité sur laquelle s'appuie la croyance est fiable, inspire confiance [*cum-fides* : « avec la foi »] ; ex. de croyance certaine : je crois que le Japon existe, que l'enfer existe) ;
- parfois **probable** (croyance probable, **croyance d'opinion** : je crois qu'il est parti pour la gare, puisque tu me dis qu'il te semble l'avoir vu là-bas).

NB : Parmi les espèces de foi, on compte bien sûr **la foi religieuse et spécialement la foi catholique surnaturelle**. Je crois la Sainte Trinité non parce que ce mystère explique bien des choses ou parce que j'en ai l'évidence, mais simplement parce que Dieu, vérité première, a parlé et l'a révélé. L'objet de foi reste obscur parce qu'il ne peut être rendu évident, mais il est certain parce que le motif, ici, est Dieu lui-même (je crois à cause de l'autorité de Dieu qui ne peut ni se tromper, ni me tromper).

2. Quelle sont les causes de la croyance ?

1. La croyance – et spécialement la croyance religieuse, la foi catholique – est **un jugement motivé, raisonnable, parce que rationnellement motivé** (ce n'est pas un acte aveugle, un saut dans l'absurde).

– Elle est **rationnelle négativement**, en ce sens que *l'objet n'est pas intrinsèquement contradictoire, impossible ou absurde* (il est « croyable »).

– Elle est également **positivement raisonnable**, en ce sens qu'*il y a des raisons de croire*, des motifs de crédibilité (s'agissant de la foi chrétienne, c'est le travail de l'apologétique de passer en revue ces raisons de croire).

Mais ces raisons de croire **n'entrent pas directement dans le motif de la foi** (spécialement de la foi surnaturelle) : elles n'en sont que **la condition extrinsèque nécessaire** pour que l'acte de foi soit raisonnable (et donc humain) et que l'homme voit qu'il doit raisonnablement croire. Mais le **motif véritable de la foi**, c'est **l'autorité et la crédibilité du témoin** (pour la foi surnaturelle, c'est Dieu qui révèle – *propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*).

2. Conséquences :

– Dans le jugement de croyance, comme il n'y a pas de persuasion personnelle fondée sur une évidence intrinsèque, **l'assentiment donné à la proposition est plus libre** : il dépend davantage du bon vouloir de chacun.

– **La volonté libre joue donc ici un grand rôle.** Elle pousse l'intelligence à donner son accord, malgré le manque d'évidence intrinsèque (c'est pourquoi saint Thomas définit la foi surnaturelle comme « *cogitatio cum assentione* » [jugement de l'intelligence avec une ferme adhésion]).

Cf. Pascal : « *Il faut ouvrir son esprit aux preuves* » (Pensées, 447). Et encore : « *La volonté est*

un des principaux organes de la créance ; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi, l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime ; et ainsi il en juge par ce qu'il y voit » (375, Ed. Brunschvig).

NB : Il faut noter deux faits d'importance, dans le cas de la religion catholique.

- Premièrement, l'autorité dont il s'agit, Dieu révélant, est **la plus haute qui soit** (il est d'autant plus raisonnable de croire à autrui que celui-ci mérite plus la confiance).
- Deuxièmement, les mystères auxquels il est demandé de croire sont **inaccessibles à la raison**, mais ne sont **pas pour autant nécessairement contraires à la raison** : ils n'ont rien d'absurde. Par conséquent, **il est inexact de dire que la foi est irrationnelle**, d'avancer avec Kierkegaard qu'il y a un « *martyre à croire contre la raison* », que la foi est comme un saut dans le vide (saut que préconise Kierkegaard, d'ailleurs).

V. L'INTELLECTION : 3) Le raisonnement

A. Qu'est-ce que le raisonnement ?

1. Description et définition du raisonnement

1. La logique s'intéresse à *l'argumentation* où s'exprime le raisonnement (argumentation ou syllogisme = mise en rapport de plusieurs propositions pour en tirer une conséquence ou conclusion) ; la **psychologie**, elle, s'attache à **l'acte mental de raisonner**, c'est-à-dire : **l'inférence**.

2. A première vue, l'inférence est une suite ou une succession de jugements. De là vient le nom de **discours** (*discursus*). Mais ce n'est là qu'une vue « matérielle » des choses, qui laisse de côté l'essentiel. En effet, **une simple succession de jugements ne constitue pas un raisonnement**. Les jugements peuvent être sans suite, quoiqu'ils se succèdent, comme cela arrive souvent **dans la pensée spontanée** : « *C'est beau... mais j'ai froid, et j'ai faim* ». Ou bien les jugements peuvent se suivre **dans un ordre chronologique**, comme chaque fois qu'on relate une histoire, le déroulement des événements : « *Veni, vidi, vici* ». Mais en tout cela il n'y a pas de raisonnement.

3. Pour qu'il y ait raisonnement, il faut que les jugements dépendent les uns des autres, non pas en vertu des dispositions du sujet, mais *en vertu de ce qui est affirmé par chacun* (**dépendance objective**). Cette dépendance objective est appelée logique ; elle s'exprime en général dans le langage par les conjonctions : or, car, puisque, donc, etc.

Ainsi **l'acte de raisonner consiste**, non pas à poser des jugements, prémisses ou conclusion, ni même à passer de l'un à l'autre, mais **à les ordonner de telle sorte qu'ils s'enchaînent**, ou **à les rattacher par un lien nécessaire**, ou même simplement **à voir leur dépendance**.

- De là suit qu'à prendre les choses strictement, le raisonnement est indifférent à la vérité (un raisonnement peut être correct, rigoureux, même si ses prémisses et sa conclusion sont fausses : « Dieu n'existe pas, donc le monde est absurde » est un raisonnement correct, mais qui conclut à une erreur parce que les prémisses étaient des erreurs).
- Cependant, **si l'on considère, non plus le raisonnement en lui-même, mais l'intention de celui qui raisonne, le raisonnement a pour but de prouver, de démontrer une vérité.**

Psychologiquement donc, on peut dire que **tout raisonnement est une démonstration** (il est fait dans cette intention).

D'où cette définition :

*Le raisonnement est l'acte de l'intelligence par lequel,
à partir de vérités connues, l'esprit connaît une autre vérité.*

2. Le raisonnement n'a pas sa fin en lui-même

1. On ne raisonne pas pour raisonner, mais pour conclure. La fin du raisonnement est donc sa conclusion.

Celle-ci est *ordinairement connue d'avance*, car on raisonne rarement sans savoir ce qu'on a l'intention de démontrer ; mais *sa vérité n'apparaît pas*, de sorte qu'elle est seulement possible, vraisemblable ou probable. **Le raisonnement a pour but de la vérifier, c'est-à-dire de la voir comme dépendante de jugements déjà tenus pour vrais** ; elle est ainsi **rendue participante de leur évidence** (si elle était évidente par elle-même, il n'y aurait aucun motif de raisonner).

2. Conséquence :

Par conséquent, **la prétention ou le désir de tout démontrer sont absurdes**. La démonstration suppose des principes évidents ; elle n'est possible qu'en s'appuyant sur eux. Ces évidences ne sont pas toujours posées comme prémisses du raisonnement, en fait on se donne rarement la peine de les expliciter ; mais **elles sont impliquées dans le raisonnement même**.

Ainsi le raisonnement-type des mathématiques : $A = B$, $B = C$, donc $A = C$, suppose le principe : *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles*. On pourrait mettre en relief le principe en formulant le raisonnement de la façon suivante : *Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles, or A et C sont égales à B, donc A et C sont égales*.

B. La raison

1. Les sens du mot « raison »

1. Sens étymologique

Raison vient de *reor* : croire, penser, calculer. *Ratus* signifie : arrêté, fixé, assuré. Et *ratio* : compte, raisonnement, justification.

2. Sens objectif

Le terme de raison, tout en gardant une relation à l'acte mental et à la faculté, peut signifier l'objet et non pas l'acte : le rapport d'une chose à une autre, une proportion entre deux termes, par exemple en mathématiques la « raison » d'une progression, — ou l'aspect d'une chose, par exemple en métaphysique la *ratio entis* qui signifie non pas la « raison d'être » d'une chose, mais son être en tant que tel, formellement pris, — ou enfin un principe d'explication, en particulier la cause, *ratio essendi, ratio cognoscendi*.

3. Sens subjectif

C'est le sens le plus courant et qui nous intéresse ici. Il s'agit en général d'une faculté de connaissance, mais les nuances sont nombreuses.

a) **Raison ≠ foi.** En ce sens, la raison = *la connaissance naturelle*, englobant toutes les facultés, même les sens. Dans cette acception, la raison s'oppose à la foi (connaissance surnaturelle portant sur des vérités inaccessibles à la raison).

b) **Raison = bon sens.** La raison peut désigner aussi *la faculté de bien juger*, elle équivaut alors au bon sens, à l'intelligence ou au jugement (avoir du jugement). C'est le sens **cartésien** : « la raison, ou faculté de distinguer le vrai d'avec le faux... »

c) **La raison = faculté de l'absolu** (des « noumènes »). Par opposition à la sensibilité qui reste cantonnée dans le plan des phénomènes, et à l'entendement qui fait la science. C'est le sens **kantien**, avec cette réserve que Kant n'admet pas que la raison puisse connaître son objet.

d) **Faculté de raisonner.** Dans son sens le plus strict, la raison est *la faculté de raisonner, la fonction discursive de l'esprit humain*. Elle s'oppose alors à « l'intelligence » au sens strict (c.-à-d. la faculté de comprendre, de saisir intuitivement l'essence). C'est le sens **thomiste**.

e) **Faculté qui saisit les principes premiers.** Enfin, par extension, on peut appeler raison *la faculté qui saisit les principes premiers*, évidents par eux-mêmes et bases du raisonnement. En langage thomiste, cette fonction intuitive est appelée *intellectus principiorum, l'intelligence des premiers principes*. Elle s'oppose, d'une part à l'expérience, et d'autre part à la raison comme fonction discursive.

2. Nature de la raison

a. Raison et « intelligence »

Si l'on prend le terme de raison au sens thomiste, comme *faculté de raisonner*, on pourrait croire à tort qu'elle est différente de l'intelligence, *faculté de comprendre (d'appréhender) et de juger*, puisque les facultés sont spécifiées par leurs actes. **Mais entre « l'intelligence » et la raison, il y a seulement la différence du repos au mouvement, du parfait à l'imparfait.**

L'intelligence est une fonction **intuitive qui saisit la vérité** (= simple appréhension), la raison est une fonction **discursive** qui passe d'une vérité déjà connue à une autre vérité. Dans les deux cas l'objet formel est le même : **la vérité** ; la différence réside seulement dans la manière d'atteindre la vérité.

Ainsi **la raison est l'intelligence même en tant qu'elle se meut, passe d'un jugement à un autre, découvre une vérité à l'aide d'une autre**. La nécessité où nous sommes de raisonner pour établir des vérités est le **signe de l'imperfection de notre esprit** qui n'est pas capable de saisir toute vérité au premier coup d'œil. Dieu n'a pas besoin de raisonner parce que toute vérité est présente à son regard. Mais, par ailleurs, **le raisonnement est pour nous un instrument de progrès** puisque, grâce à lui, nous découvrons des vérités nouvelles.

b. Divisions de la raison :

La raison reçoit encore d'autres noms selon les objets auxquels elle s'applique.

– **Kant** distingue **la raison théorique et la raison pratique**. Chez Kant, la raison pratique est *la volonté*.

– **Chez Saint Thomas** la distinction est celle de **l'intellectus** (*intellectus* a ici le sens de *ratio*) **speculativus** et de **l'intellectus practicus** (S.T. I, q. 79, a. 11). Ce sont deux *fonctions* de connaissance.

• **La raison** (ou l'intellect) **est dite spéculative quand elle ne cherche qu'à savoir, comprendre, contempler la vérité** ; c'est la fonction de science pure ou désintéressée ; son objet est la vérité en elle-même et pour elle-même.

• **La raison** (ou l'intellect) **est dite pratique quand elle vise à diriger l'action** (sciences appliquées, art, morale). Son objet est **le bien**. Mais elle ne se confond pas avec la volonté, car son objet est le bien *en tant que connaissable* (sous sa raison de vrai), et non pas le bien *en tant que désirable ou aimable (ut appetibile)*, qui est l'objet de la volonté.

– **Saint Augustin distinguait la raison supérieure et la raison inférieure**. La première a pour objet *les choses éternelles*, la seconde *les choses temporelles* (S.T., I, q. 79, a. 9). Ce ne sont pas là deux facultés distinctes, mais *deux domaines d'application de la même faculté*. Dans le vocabulaire de saint Thomas, la première correspond à **la sagesse** qui considère toutes choses par leurs causes et raisons dernières, et la seconde à **la science** qui déduit des vérités particulières à partir des principes.

La raison ne peut se suffire à elle-même ; elle s'enracine dans **l'intuition des premiers principes**, qui sont indémontrables parce qu'ils sont premiers, mais n'ont pas besoin d'être démontrés parce qu'ils sont évidents.

3. Conséquences : limites naturelles de notre connaissance

1. Les limites de la connaissance humaine viennent donc :

– **de son objet** : son objet proportionné (direct et indirect) est *limité* ; l'intelligence humaine ne connaît *directement* que les choses matérielles ; elle ne connaît elle-même et les singuliers que *par réflexion* ; et elle ne connaît les réalités spirituelles que *par analogie* (c'est ce que le R.P. Garrigou-Lagrange appelle **le « clair-obscur » de notre connaissance intellectuelle** ; la zone de clarté de l'intelligence humaine est cernée de toutes parts par des zones d'ombre et de mystère) ;

– **et de son mode discursif** (l'intelligence humaine est une « **raison** »). Nous n'avons ni idées ni connaissances intellectuelles innées, mais toutes sont *acquises par un travail de découverte lent, laborieux et progressif*, accompli à partir des données de l'expérience sensible.

Radicalement, cette double imperfection de l'intelligence humaine lui vient de ce que, **pour s'exercer, elle est liée au corps** (mais, en elle-même, elle est immatérielle).

2. De ce que la connaissance intellectuelle humaine est DISCURSIVE, il s'ensuit trois choses : elle est *partielle, successive, progressive*.

a) La connaissance intellectuelle de l'homme est toujours **PARTIELLE**. Déjà, dans la simple appréhension, nous ne connaissons qu'un aspect intelligible de la chose ; par le jugement, nous ne connaissons que le lien entre deux concepts ; à fortiori, par le raisonnement nous ne connaissons que la connexion entre des jugements : finalement, par aucun de nos actes d'intelligence nous ne connaissons **ni toute la réalité, ni même le tout d'une réalité quelconque**. Ainsi chacun de nos actes d'intelligence n'est qu'une connaissance partielle du réel et c'est pourquoi *toute vérité que nous affirmons est une vérité partielle qui demande à être complétée par des vérités complémentaires*. (Voir la note de Louis Jugnet sur « la possession de la vérité ».)

b) La connaissance intellectuelle de l'homme est **SUCCESSIVE**. Cela résulte directement de ce qui précède : *nos connaissances partielles, pour se compléter, doivent se succéder et s'ajouter les unes aux autres*, chaque connaissance partielle étant complétée par d'autres qui lui succèdent. Et pour garder en nous la possession de l'ensemble de nos connaissances intellectuelles qui se succèdent et pouvoir les retrouver, il faut cette conservation des connaissances que nous appelons « **la science** » (\neq les sciences) et qui constitue un « **habitus** » de l'intelligence.

c) La connaissance intellectuelle de l'homme est **PROGRESSIVE**. C'est la conséquence du fait précédent : au fur et à mesure qu'elles se succèdent, nos connaissances intellectuelles s'enrichissent, des vérités inconnues deviennent connues, *il y a un progrès, une croissance de notre connaissance*.

3. Ce caractère discursif a pour conséquence la nécessité, exigée par la nature humaine, de l'éducation et de la vie sociale. En effet l'acquisition de nos connaissances intellectuelles est si lente, si laborieuse et si progressive qu'un homme vivant seul ne réussirait à découvrir que très peu de choses au cours de sa vie. Partie de rien, sa science resterait très rudimentaire. Au contraire, l'ensemble des connaissances que l'humanité possède aujourd'hui, acquises au cours des millénaires par l'effort collectif, successif et progressif des générations humaines qui se les ont transmises, fait que l'enfant qui vient au monde, bien que son esprit soit « tabula rasa » à la naissance, est « comme un nain assis sur les épaules d'un géant ».

4. Le rationnel et l'irrationnel

a. Qu'est-ce que le rationnel et l'irrationnel ?

1. L'intelligence humaine étant une raison (elle ne parvient pas à la vérité de façon immédiate, intuitive, directe), elle ne peut connaître que ce qui est **rationnel**. Qu'est-ce qui est rationnel et qu'est-ce qui est irrationnel ? **Une chose peut être irrationnelle de deux façons :**

- Parce qu'elle est **en dehors des capacités de la raison humaine en tant que celle-ci est une raison**. Ainsi, tout ce qui est intelligible mais non rationnel, est irrationnel sans être pour autant inintelligible. C'est proprement ce qu'on appelle un « **mystère** ».
- Parce qu'elle est **en dehors des capacités de la raison humaine en tant que celle-ci est une intelligence**. En ce cas, l'irrationnel est tout simplement **l'inintelligible** (par ex. le néant).

NB : le mot « raison » est pris ici dans un sens particulier : il ne s'agit pas de la faculté de raisonner au sens strict (la fonction discursive de l'intelligence), mais de la **connaissance naturelle, accessible à la raison humaine, par opposition à la foi** qui dépasse la faculté naturelle de connaître de l'homme (cf. plus haut, les sens du mot « raison »).

2. Il ne faut pas confondre rationnel et raisonnable. Est **raisonnable** ce qui est **conforme au bon sens, à la droite raison** (Il est raisonnable de penser ceci, il est raisonnable de se conduire comme cela...). Ce qui est raisonnable est nécessairement rationnel, mais ce qui est rationnel n'est pas forcément raisonnable. Ainsi, on parle d'une trajectoire rationnelle pour une planète, mais pas d'une trajectoire raisonnable.

b. Quelques faux « irrationnels » (= supra-rationnels, mais non irrationnels)

♦ **Le miracle**, fait sensible qui échappe aux lois de la nature, semble bien être irrationnel. Pourtant, il ne l'est *qu'en apparence*. Une fois prouvé que tout ce qui est a sa cause ultime dans l'Être parfait, il n'y a aucune difficulté à envisager que cet Être parfait, auteur des lois de la nature, déroge lui-même, pour une juste cause, aux lois qu'il a fixées. Seule une intelligence humaine bornée et

prétentieuse peut se figurer qu'elle est elle-même la raison suprême, sans aucune au-dessus d'elle, et que, par conséquent, rien ne saurait lui échapper.

- ♦ Le **préternaturel** est ce qui est au-dessus de la nature humaine, sans toutefois relever du divin. Par exemple, le spiritisme, les phénomènes paranormaux, les possessions diaboliques, la divination, etc., sont des réalités qui dépassent l'explication de la raison humaine. On est, du coup, tenté de les appeler irrationnels. Mais cette tentation ne menace que les intelligences humaines persuadées de n'avoir aucune intelligence au-dessus d'elles. En réalité, l'existence de purs esprits est un hypothèse philosophique (et un dogme de foi) ; esprits purs qui peuvent être bons ou mauvais. Par conséquent, il n'est pas interdit, lorsque aucune explication naturelle ou humaine n'est possible, de recourir à l'existence de ces esprits.
- ♦ Le rapport entre la diagonale d'un carré et son côté ne peut être exprimé ni par un entier naturel ni par un rapport d'entier. On dit du coup qu'elle est « irrationnelle ». Au 19^e siècle, en mathématiques, les **nombres irrationnels** font leur apparition. En fait, ces nombres ne sont pas l'expression d'une défaite de la raison. « Irrationnel » signifie simplement ici qu'il est des quantités qui ne sont pas en elles-mêmes mesurables l'une par rapport à l'autre.
- ♦ Einstein s'étonne ainsi : « ce qu'il y a d'incompréhensible, c'est que le monde soit compréhensible » ; autrement dit, il serait irrationnel que les lois de la nature soient rationnelles. Mais que les lois de la nature soient rationnelles, rien de plus rationnel en réalité. Car toute loi est une ordonnance de la raison du législateur. Or, une fois prouvé que Dieu existe et qu'il est intelligent, il n'y a rien d'étonnant à ce que les lois qu'il a imposées à la nature dont il est l'auteur soient rationnelles : elles sont intelligibles parce qu'elles sont des lois et parce que leur auteur est intelligent.
- ♦ Pour Sartre, l'**existence** est irrationnelle, absurde ; il n'y a pas de réponse à la question : « pourquoi l'existence » ? Ludwig Wittgenstein, de même, prétend : « Ce qui est mystique [mystérieux], ce n'est pas comment est le monde, mais le fait qu'il est ». En d'autres termes, l'existence d'un monde contingent serait de l'ordre de l'irrationnel, et même de l'absurde. En réalité, toute existence contingente est causée, donc a un sens, que lui a fixé sa cause ; par conséquent, elle est rationnelle – car être rationnel, c'est être explicable, avoir des principes d'explication.
- ♦ La **croyance** n'est pas irrationnelle dès lors qu'elle est motivée et qu'elle se fonde sur l'autorité d'un témoignage étranger. Il peut être très rationnel et même très raisonnable de se fonder sur une telle autorité, si elle est digne de foi. (Donc la religion n'est pas irrationnelle, elle n'est pas l'**« opium du peuple »**).

5. Corollaire : la confiance dans la raison

Si l'on considère toujours la raison dans le sens qu'on vient de dire en parlant du rationnel et de l'irrationnel (c'est-à-dire la capacité *naturelle* qu'à l'homme de connaître intellectuellement la réalité, par opposition à la foi), la **juste appréciation de la raison humaine se situera entre deux erreurs** : l'**une par excès** (*l'excès de confiance en la raison*), l'**autre par défaut** (*la défiance en la raison*).

1. L'excès de confiance

- ♦ Pour Auguste Comte, l'**âge « théologique » est irrationnel**. Ce 1^{er} âge de l'histoire des hommes expliquait les réalités par des causes surnaturelles et des mythes. Le positivisme philosophique doit amener à s'affranchir de cette enfance de l'âge humain. Léon Brunschvicg, dans *Les Ages de l'Intelligence*, bien qu'il critique Comte (Introduction), reprend à son compte l'idée d'un progrès spirituel de l'humanité. L'âge primitif était prélogique, dogmatique. On y favorisait les explications surnaturelles (ex : Platon et son monde des idées) ; dans cette « époque mystique », on croyait dans l'interpénétration de la nature et de la surnature, et on expliquait l'un par l'autre (Chapitre I : « Le fantôme de l'irrationnel »). Pour Brunschvicg, « *entre Platon et Descartes, il y a éclipse des valeurs rationnelles, perte de lumière, précipitation dans la nuit mystique* » ! — Derrière tout cela, il y a un profond **orgueil intellectuel**, qui veut que la raison humaine puisse tout expliquer : ce qui nous paraît pour l'instant inexplicable, tel que les mystères, les miracles, la religion, etc., ou bien sera expliqué un jour par la raison, ou bien peut d'ores et déjà s'expliquer, par ex., en assimilant la religion à une superstition, les miracles à des hallucinations, etc. **Il faut répondre** à cela que ce qui est *irrationnel*, en l'*occurrence*, c'est de refuser *a priori* à la raison humaine ses limites naturelles et d'affirmer qu'on peut prouver par la raison que rien ne dépasse la raison.

- ♦ Pour le rationalisme en général, les connaissances intellectuelles ne dérivent pas toutes de l'expérience (contre l'empirisme), et la raison se suffit à elle-même. Les idées sont : soit innées (= **Des-cartes**), l'esprit forgeant l'idée claire et distincte sans le secours du corps ; soit l'expression de catégories a priori (= **Kant**, pour lequel le « noumène », la chose en soi, est inconnaissable, donc irrationnelle). **Hegel** va jusqu'à dire : « *Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel.* » Tout est explicable par la raison humaine. Pour Hegel, l'Idée n'est pas une représentation mentale des natures, mais elle est *l'être lui-même*. C'est une profonde erreur ; cela revient à déifier la pensée humaine. Le rationalisme poussé à bout refuse qu'il y ait de l'irrationnel ou du supratational. Pourquoi ? Parce qu'il examine non pas l'être, mais l'idée, le jugement, le concept. **Dès lors que l'objet de l'intelligence est l'idée et non plus l'être, alors, assurément, rien ne peut être irrationnel.** C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la formule d'E. Le Roy : « *Un au-delà de la pensée est impensable* ».

2. L'excès de méfiance

- ♦ C'est le cas de **Pascal** qui estime que la raison est souvent incapable de démontrer les vérités fondamentales de la science et de la religion. La certitude, en bien des domaines, ne peut être atteinte que **par le cœur** : « *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point* » ; « *Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur* » (*Pensées*). Le cœur est la faculté de « sentir » les principes, les premières prémisses d'où les conclusions sont ensuite tirées par la raison. Il y a là une tentative d'enlever à la raison ses prérogatives naturelles.
- ♦ « **L'irrationalisme** », pour faire un néologisme, voit dans la compréhension rationnelle du monde extérieur une impossibilité (Cf. Husserl, Bergson). La raison n'est capable de rien, il faut conquérir les choses par ***l'intuition*** (Bergson), ou bien **renoncer** à les reconquérir (l'**« epochè »** ou le doute de Husserl ; le nihilisme de Sartre).

3. La raison humaine telle qu'elle est

- ♦ La raison humaine n'est pas la mesure de toutes choses (comme disait Gorgias). **Tout un pan de la réalité lui échappe.** (Le hasard en est un signe : il est irrationnel, mais derrière le hasard gît, cachée, la loi, éminemment intelligible à une intelligence non rationnelle). Nous ne maîtrisons pas certaines causes, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de cause.
- ♦ La raison humaine, comme toute faculté, comme toute puissance, est par nature ordonnée à son acte, à son objet : elle est la faculté d'appréhender l'être comme tel. **Il s'en faut donc qu'elle soit viciée et impotente** : le fameux « noumène » lui-même (la réalité extra-mentale) est l'objet naturel de son exercice.
- ♦ Le raisonnable n'est pas le rationnel : Pour Hegel, tout ce qui est réel est rationnel, mais est en plus raisonnable, justifié. L'histoire est la « manifestation de la Raison ». Aucun événement n'est au fond regrettable. C'est oublier que **comprendre n'est pas justifier**. Quand bien même nous arriverions à pénétrer la compréhension des événements, cela ne rendrait pas chacun de ces événements justifiable, juste, sage. Il y a dans l'histoire des maux, des événements déraisonnables, quand bien même ils s'inséreraient dans un plan d'ensemble providentiel.

Nous interrompons temporairement la partie du cours sur la psychologie pour pouvoir étudier la « philosophie de la vérité » ou « critique de la connaissance », qui sera plus facilement comprise si nous l'examinons maintenant, à la suite de ce que nous venons de dire sur la connaissance intellectuelle.

Au terme de cet excursus, nous reprendrons la suite de la psychologie, en étudiant ce qui reste à voir : l'appétit sensible (= les passions) et intellectuel (= la volonté).

PHILOSOPHIE de la VÉRITÉ ou critique de la connaissance

Introduction

On peut distinguer **cinq positions principales** sur le problème qui intéresse la « **critique** » ou « **critique de la connaissance** ». Le problème critique se ramène à trois questions : 1) L'homme est-il capable ou non de connaître le vrai ? 2) Comment, c.-à-d. par l'expérience ou par la raison ? 3) Jusqu'où, c.-à-d. au-delà de sa propre pensée ou non ?

1) La première question est de savoir si l'esprit humain est capable d'atteindre la vérité, (ou, ce qui revient au même, *s'il a des certitudes légitimes*).

- Si l'on désespère d'atteindre jamais la vérité dans aucun domaine, on est **sceptique**. (Le scepticisme consiste précisément à suspendre son jugement sur toutes choses).
- La position contraire est le **dogmatisme** : elle consiste à soutenir que nous pouvons connaître la vérité et que nous l'atteignons dans certains cas.

Si l'on donne gain de cause au scepticisme, tout est réglé : la critique s'arrête, comme aussi toute philosophie et même toute pensée. Sinon, deux nouvelles questions se posent :

2) La première est celle-ci : par quel moyen connaissons-nous la vérité ?

- Par l'expérience, unique source de nos connaissances, répond **l'empirisme**.
- Par la raison, répond **le rationalisme**, car elle est seule à pouvoir saisir des vérités nécessaires et universelles.

3) La seconde question concerne l'objet connu : qu'est-ce que nous pouvons connaître, le réel ou bien nos idées ?

- **L'idéalisme** prétend que l'esprit est clos, enfermé en lui-même et qu'il ne peut connaître que ses propres idées.
- **Le réalisme** soutient que nous pouvons connaître le réel, c'est-à-dire l'être existant en soi hors de notre esprit.

⇒ **Le réalisme** soutient que l'homme est capable de connaître 1) avec *certitude*, 2) par l'expérience et la raison conjointement (c.-à-d. avec ses sens et son intelligence), 3) l'être réel, et non seulement ses propres idées. Cette position rejette le **scepticisme** ; elle est donc dogmatiste. Elle rejette à la fois l'**empirisme** et le **rationalisme** en tant qu'ils excluent, le premier la raison, et le second l'expérience. Enfin, elle rejette l'**idéalisme**.

Plan : I. Les principaux courants de la critique (par rapport au problème de la vérité) :

1. Scepticisme
2. Empirisme
3. Rationalisme
4. Idéalisme
5. Réalisme (déjà étudié)

II. Les notions fondamentales de la critique :

1. La vérité (= caractère de la connaissance [propriété du jugement])
2. La certitude (= caractère de la vérité) et l'évidence (= propriété de l'objet connu [clarté avec laquelle il apparaît] ⇒ critère de la certitude et de la vérité)
3. L'erreur

I. LES PRINCIPAUX COURANTS DE LA CRITIQUE

A. Le scepticisme

Le scepticisme est une tentation permanente pour l'esprit humain dès qu'il quitte le terrain ferme des certitudes de sens commun. Il est une manifestation de l'inquiétude congénitale de l'homme et de sa perpétuelle insatisfaction.

1. Les écoles

a. Le mouvement de pendule de la philosophie

L'histoire de la philosophie se résume dans une oscillation continue entre **le dogmatisme** et **le scepticisme**. Chaque effort de pensée dogmatique (qu'il soit vrai ou faux) est suivi par une crise de découragement et de scepticisme.

1. Les 1^{ers} philosophes grecs (Thalès, Héraclite, Parménide, Démocrite), cherchent à expliquer la nature. Survient les *Sophistes* (Protagoras, Gorgias), qui font table rase d'un siècle de travail.

2. Socrate, Platon et Aristote construisent les systèmes les plus puissants que l'esprit humain ait jamais enfantés. Mais surgit *Pyrrhon*, qui donne son nom à une école recommandant le doute comme seule sagesse.

3. Pendant tout le Moyen Age, *les grands docteurs chrétiens*, guidés par la foi, perfectionnent la philosophie ancienne. A l'aube des temps modernes, *Montaigne* ressuscite le scepticisme et présente le doute comme un « mol oreiller » où doit se reposer une tête bien faite.

4. A l'époque moderne, le mouvement de pendule s'accélère. *Descartes* fonde le rationalisme. Mais *Hume* dissout le cartésianisme par une critique corrosive et s'établit dans le scepticisme.

5. Même aventure avec *Kant* : il donne à la philosophie un nouveau départ (l'idéalisme), mais bientôt le scepticisme reparaît sous la forme du *positivisme*.

6. Même aventure, enfin, avec *Hegel*, le plus dogmatique (le plus idéaliste) des philosophes modernes. La dissolution de l'hégélianisme s'accompagne avec *la philosophie de l'absurde et l'existentialisme* moderne.

b. les formes de scepticisme

Il y a donc différentes formes (et divers degrés) de scepticisme, mais toutes se ramènent au fond au scepticisme grec de l'Antiquité. On peut distinguer trois formes :

– **Le Pyrrhonisme** (Pyrrhon, 360-270) ou forme extrême ; *scepticisme absolu*. (La sagesse selon Pyrrhon : « pas plus oui que non, pas plus ceci que cela » ; ne rien croire, ne rien juger, vivre dans la plus complète indifférence ou apathie ; « dépouiller l'homme », c.-à-d. se dépouiller de son humanité, éteindre toute pensée et toute conscience, un peu comme dans le *nirvana* des bouddhistes.)

– **Le scepticisme classique** (Ænésidème), beaucoup plus modéré, est *une sorte de phénoménisme* : le sceptique consent à croire aux apparences qui s'imposent à la conscience ; mais il révoque en doute tout le reste et s'interdit de porter aucun jugement sur la réalité des choses. (« J'ai froid » : de cela je ne puis douter ; mais « fait-il froid ? » : je n'ai aucun moyen de le savoir.)

– **Le scepticisme le plus modéré** se ramène à *l'empirisme* ou au *positivisme* : les phénomènes, accessibles aux sens, sont observables et peuvent être objets de science, mais on ne peut aller au-delà.

2. Les arguments sceptiques

Les sceptiques ne manquent pas d'arguments. Ænésidème les a codifiés en dix « tropes ». Les principaux sont les suivants :

1. **Les contradictions des philosophes**, et plus largement la diversité des opinions humaines. Sur aucun sujet les hommes ne sont d'accord. Qui a raison ? Impossible de trancher, car si l'on donnait son opinion, on ne ferait qu'ajouter un élément de discorde. C'est l'argument le plus simple et le plus frappant.

2. Les erreurs, et très spécialement les erreurs des sens, les rêves, les hallucinations, l'ivresse, la folie. Comment s'assurer de n'être pas toujours trompé ? Impossible, puisque ce qui nous paraît vrai ne l'est pas nécessairement et que l'erreur s'impose à nous avec la même force que la vérité. C'est l'argument que reprendra Descartes pour fonder son « doute méthodique ».

3. La relativité de la connaissance. C'est l'argument le plus profond. Il peut prendre deux formes. — D'abord **chaque chose est relative à toutes les autres**, car rien dans l'univers n'est isolé. Impossible donc de connaître une chose sans connaître toutes les autres ; mais personne ne peut tout savoir. — D'autre part, **l'objet connu est relatif à un sujet**, qui est toujours un individu de telle constitution, de tel âge, dans tel état de santé, dans telle situation, vivant à telle époque, etc. Impossible donc de savoir ce que la chose est en elle-même, hors de sa relation à nous.

4. Le diallèle est un argument de pure logique. Si une proposition n'est pas démontrée, il n'y a aucune raison de l'admettre. Or, si on la démontre, ce sera au moyen d'un principe. Mais si on ne démontre pas le principe, on commet une « **pétition de principe** » ; et si on essaie de le démontrer, ce sera **au moyen d'un autre principe, et ainsi de suite à l'infini**.

Par ces arguments convergents, le sceptique ne prétend pas prouver l'impossibilité d'atteindre la vérité, ce qui serait *une position dogmatique*, donc contradictoire ; il ne prétend pas que ses arguments soient vrais, *il s'en sert seulement pour montrer qu'on ne peut rien affirmer*. La conclusion n'est donc pas « je ne sais rien », mais plutôt « je m'abstiens (de juger), je cherche » ; ou mieux encore : « que sais-je ? », formule dont Montaigne a fait sa devise.

3. Réponse aux arguments

Comme toujours les objections sont faciles, impressionnantes, alors que les réponses sont complexes et nuancées. Mais les arguments avancés par les sceptiques n'ont pas la portée qu'ils leur attribuent.

1. La contradiction des opinions est un fait indéniable. **Que peut-on en tirer ? Rien !** Car voilà au moins *un point sur lequel il n'y a pas contradiction*, et cela suffit pour que l'argument croule. — De plus certaines contradictions peuvent provenir de la complexité des choses, de telle sorte que les deux partis aient également raison. — Enfin, si l'on examine les opinions des hommes, on verra que, souvent, elles *s'accordent sur les faits et sur les principes* ; quand elles divergent, c'est dans l'interprétation des faits et dans l'application des principes.

2. L'argument de l'erreur se retourne contre le sceptique. — D'abord, pour que l'argument soit valable, il faut que l'erreur soit un fait, c'est-à-dire qu'elle soit **réelle** et qu'elle soit perçue. Mais dire qu'elle est réelle, c'est dire qu'il est vrai que l'on se trompe. Par conséquent, s'il est vrai que l'on se trompe souvent, *il n'est pas possible que l'on se trompe toujours*. — D'autre part, l'erreur ne peut être connue que **par rapport à la vérité**, elle n'apparaît que sur un fond de vérité, par opposition à des jugements vrais et connus comme tels. Si nous étions constamment dans l'erreur, nous n'aurions pas la notion d'erreur. Cette argumentation vaut en particulier pour le rêve et l'hallucination. Si l'on rêvait tout le temps, on n'aurait même pas la notion de rêve, et si l'on ne distinguait pas le rêve de la veille, la question de savoir si la veille est un rêve ne se poserait pas.

Quant aux **erreurs des sens**, il faut nier purement et simplement leur existence. Il n'y a erreur que dans les jugements qui dépassent les objets propres des sens et leurs données immédiates.

3. Quant à la relativité. — Chaque chose est en effet relative aux autres réalités, mais **chaque chose n'est pas pure relation aux autres**, ne se réduit pas à ses relations aux autres (ce qui serait absurde, car une relation n'existe pas en elle-même, mais suppose des termes). Ce qui reste de l'argument, c'est donc seulement *qu'une chose ne peut être intégralement connue et comprise seule*. Mais entre rien et tout, il y a place pour une infinité de connaissances vraies. — D'autre part, si la connaissance est relative à un sujet, à sa constitution, à sa situation, etc., elle est aussi, et tout autant, *relative à une chose*. Elle est donc à mi-chemin entre la subjectivité pure et l'objectivité pure, qui sont des limites inaccessibles. Même si l'on ne connaît une chose que d'un point de vue particulier, **on la connaît telle qu'elle est**, mais on ne la connaît que sous tel ou tel aspect.

4. L'argument du diallèle suppose qu'une proposition n'est certaine que si elle est démontrée. Ce qui est absurde, car **toute démonstration s'appuie nécessairement sur des principes indémontrables**. Ces principes sont parfois des **postulats**, et alors toutes les propositions qu'on en déduit sont conditionnelles. Mais **certaines principes sont évidents**. Cela signifie qu'ils n'ont pas besoin de démonstration, parce que leur vérité apparaît à l'esprit dès qu'il en comprend les termes.

4. Discussion du scepticisme

Pascal écrit : « *Je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif parfait* » (fr. 434). L'histoire lui donne raison. Pyrrhon lui-même n'a pas réussi à s'établir d'une façon permanente dans l'indifférence. Dans ces conditions, est-ce la peine de combattre **une ombre qui n'a pas de réalité ?** Oui, car même si le scepticisme reste une sorte d'idéal inaccessible, on n'est pas dispensé de montrer que cet idéal est **inacceptable**.

1. Mais il faut commencer par écarter quelques arguments inefficaces. Inutile de souligner que le scepticisme est **contraire au sens commun**. C'est vrai, mais cela ne suffit pas à prouver qu'il a tort, car le rôle de la critique est précisément d'examiner la valeur des certitudes spontanées. — Peut-on dire que c'est une doctrine **intrinsèquement contradictoire** ? Non. *Il y a bien une contradiction chez le sceptique, mais elle n'est pas dans sa doctrine, car il n'en a pas.* Quand quelqu'un n'affirme rien, le principe de contradiction perd ses droits parce qu'il n'a pas de matière où s'appliquer.

2. La réfutation pratique du scepticisme a été inaugurée par Aristote contre la sophistique. L'action, dit-il, *implique un jugement* sur ce qui est bon ou mauvais, utile ou nuisible, et aussi sur ce qui est ou n'est pas. « *Pourquoi notre philosophe se met-il en route vers Mégare, au lieu de rester chez lui et de penser seulement qu'il y va ? Pourquoi, s'il rencontre un puits ou un précipice, ne s'y dirige-t-il pas, mais pourquoi le voyons-nous au contraire l'éviter comme s'il pensait qu'il n'est pas également bon et mauvais d'y tomber ? Il est clair qu'il estime que telle chose est meilleure et telle autre pire.* » (*Metaph.* IV, 4, 1008b 10-30). Autrement dit, **l'indifférence absolue n'est pas possible pratiquement ; elle entraînerait l'inaction et la mort à bref délai.**

On peut du reste prolonger la critique d'Aristote. Car l'ascèse intellectuelle du doute, si contraire au mouvement naturel de l'esprit, implique la conviction que l'indifférence est le souverain bien de l'homme, à quoi tout doit être sacrifié. **Il y a donc au fond du scepticisme une contradiction. Elle n'est pas pensée, ou doctrinale. Elle est vécue, ce qui est bien pis.** Mais comme une contradiction formelle ne peut être ni conçue ni vécue, cela revient simplement à dire que l'idéal sceptique n'est ni pensable ni réalisable : il ne peut exister de vrai sceptique.

3. Outre cette réfutation pratique, on peut réfuter théoriquement le scepticisme : il est l'anéantissement de la pensée. Si quelqu'un décide de renoncer à son humanité, il devient « semblable à une souche », selon le mot d'Aristote, et aucune argumentation n'a plus prise sur lui.

Mais si le sceptique parle, il est perdu, car il ne peut ni s'exprimer, ni se justifier qu'en vertu d'un dogmatisme latent. Dirait-il seulement : « Que sais-je ? » **il a cessé d'être sceptique.** Car il a choisi cette expression parce qu'elle a un sens défini, parce qu'elle n'est pas équivalente à « je sais », ni à « je ne sais pas ». A plus forte raison si le sceptique cherche à se justifier, il renie son scepticisme, car dans l'acte même d'argumenter, il admet que ses raisons sont capables d'impressionner tout esprit qui les comprend. Ainsi Spinoza n'avait pas tort de dire que le scepticisme est en principe « une secte de muets ». Mais comme, en fait, les sceptiques sont d'intarissables discoureurs, nous retrouvons *la contradiction vécue déjà rencontrée sur le plan pratique.*

B. L'empirisme

Il n'est pas toujours facile de distinguer l'empirisme du scepticisme car leurs frontières sont communes. Ainsi, le dernier des sceptiques grecs, Sextus Empiricus, est de fait un empiriste, et le plus rigoureux des empiristes modernes, Hume, se déclare sceptique. Cependant, **si l'on définit le scepticisme comme une attitude de doute universel, l'empirisme apparaît comme une forme, faible peut-être, mais caractérisée, de dogmatisme.**

L'empirisme est un mouvement philosophique dont les **ramifications sont multiples**. Le seul trait commun à toutes est de n'admettre **qu'un moyen de connaissance : l'expérience.**

1. Les écoles

1. Dans la philosophie grecque, l'empirisme n'est encore qu'un sensualisme (= connaissance par les sens). Héraclite, se fondant sur les données fournies par les sens, soutenait que l'être est *pur devenir* : « Tout coule, disait-il, rien ne demeure. » Son disciple **Protagoras** déclarait : « L'homme est la mesure de toutes choses », formule parfaite et définitive du *relativisme* et de

l'humanisme. **Épicure**, enfin, est célèbre surtout par sa *moral du plaisir* ; mais cette morale est la conséquence d'une théorie sensualiste de la connaissance (le bien n'est rien d'autre que ce que les sens nous en disent, c'est-à-dire le plaisir).

2. Au Moyen Age, l'empirisme est représenté principalement par **Occam** et prend le nom de **nominalisme**. Il n'y a pas dans l'esprit de concepts abstraits et universels représentant des essences, mais seulement des termes ou des noms (d'où l'appellation de « nominalisme » donnée à cette philosophie), qui désignent des individus connus par l'expérience. Cette doctrine, qui supprime en quelque sorte l'intelligence, sera désormais intégrée à l'empirisme dont elle est une armature essentielle.

3. **L'empirisme anglais** peut être pris comme un tout car il présente une remarquable homogénéité et n'a guère varié en trois siècles. Il a pour représentants : **Locke** (encore réaliste), **Berkeley** (qui professe l'immatérialisme), **Hume** surtout (phénoméniste), **Stuart Mill** (qui élabora une logique empiriste), **Spencer** (qui est évolutionniste). Les principes critiques se ramènent à ceci : 1) il n'y a dans l'esprit **ni idées innées ni concepts abstraits** ; 2) La connaissance est limitée aux **phénomènes** et se réduit à des **impressions sensibles** et à des **images** (faussement appelées « idées » par Hume) qui sont des copies affaiblies de ces impressions et qui sont **subjectives** ; 3) Les relations entre idées se réduisent à des **associations** (la causalité se ramène à des associations d'idées).

4. **Le positivisme d'Auguste Comte**, s'il ne dépend pas directement de l'empirisme anglais, le rejoint très exactement. « Toute proposition, dit Comte, qui n'est pas strictement réductible à l'énonciation d'un fait, ne peut avoir aucune valeur, ni réelle ni intelligible. » Le positivisme borne donc la connaissance à l'étude des **phénomènes naturels** et de leurs **lois** selon les procédés de la méthode expérimentale.

5. Avec **Bergson**, on peut dire que l'empirisme prend un nouvel élan, car, sans cesser d'être phénoméniste, il redonne un rôle à l'esprit. Bergson a défini sa position en l'appelant « *un positivisme spiritualiste* ». Il ne refuse pas toute valeur à *l'intelligence conceptuelle*, mais lui assigne pour fonction **l'action**, et il lui dénie toute portée métaphysique (elle n'atteint que la matière). C'est **l'intuition**, mode de connaissance supra-intellectuelle, qui saisit l'être et permet de trancher les grands problèmes métaphysiques. L'intuition est d'abord *la conscience de la vie* en nous et dans l'univers, et de la liberté. Elle perçoit obscurément ensuite, sous la forme de l'expérience mystique, *la présence d'un Dieu* dont le nom est Amour.

6. De nos jours, dans la ligne ouverte par Bergson, et par opposition au rationalisme hégélien, l'empirisme est plus florissant que jamais et prend la forme de **l'existentialisme**. Il exalte **les expériences d'ordre affectif, le sentiment**, auxquels il accorde une portée métaphysique, les tenant pour *plus pénétrant et plus révélateur que les sens ou l'intelligence*.

• Pour **Heidegger**, c'est l'expérience de *l'angoisse* qui révèle l'existant dans son ensemble, parce qu'elle est le sentiment d'un effondrement où tout s'anéantit. Elle révèle donc l'homme, le moi, comme être contingent jeté dans le monde, et le monde comme existant dénué de sens, opaque, absurde.

• Pour **Sartre**, l'expérience de la **nausée** est une intuition de *l'être en soi absurde*, c'est-à-dire des choses qui existent sans raison. Et l'angoisse est le sentiment de notre liberté absolue, d'un choix que rien ne peut justifier parce qu'il crée notre être et pose les valeurs.

• Pour **Gabriel Marcel**, c'est *l'engagement*, la fidélité, l'amour, qui nous révèlent notre être profond, notre « je » comme sujet permanent et personne libre, en face d'autrui perçu comme « *toi* », c'est-à-dire comme sujet et personne avec qui je suis en communication.

2. Discussion de l'empirisme

a. En général

Il y a dans l'empirisme une importante vérité, dont il se nourrit et qui lui donne la force de résister aux coups du rationalisme : c'est que l'esprit humain n'a pas d'idées innées, et que l'expérience lui est indispensable.

Elle lui est même doublement nécessaire : d'abord d'une façon générale, pour lui donner un objet à penser (*nihil in intellectu quod non prius in sensu*), ensuite et plus spécialement, pour la mettre en contact avec les existants. Cette thèse, l'empirisme a raison de la présenter comme *un fait* : elle s'explique par la nature de l'esprit humain, fini et incarné, mais elle ne peut être démontrée à proprement parler.

Mais le vice essentiel de l'empirisme est de priver l'homme d'intelligence et de raison, en bornant toute connaissance aux objets concrets fournis par l'expérience.

En cela, il est infidèle aux données les plus claires de l'expérience elle-même. Car c'est *un fait d'expérience* que l'homme est capable de penser des essences abstraites du sensible, de comprendre ce que sont les choses qu'il voit. C'est *un fait* que les principes premiers sont évidents par eux-mêmes, que leur vérité apparaît à la seule condition qu'on comprenne leurs termes. C'est *un fait* qu'en raisonnant bien, l'homme est capable de connaître autre chose que ce qui lui est directement donné par l'expérience.

La même critique peut se présenter d'une autre façon, peut-être plus profonde. Contre le rationalisme, l'empirisme voit bien que l'esprit humain *n'est pas capable de tirer les objets qu'il connaît de son propre fond*. Mais l'empirisme en arrive à dénier toute spontanéité au sujet, et à **faire de la connaissance une réception purement passive d'impressions**. Or c'est un fait que la connaissance, à tous ses degrés, est **un acte du sujet**. La spontanéité est déjà visible dans *la simple sensation*, elle est plus manifeste dans *l'imagination*, et plus encore dans *la compréhension et le jugement*. **L'empirisme ne voit dans la connaissance que le rôle de l'objet, il méconnaît celui du sujet qui est aussi essentiel.**

b. En particulier

Après cette critique générale, considérons en particulier le **positivisme** et l'**existentialisme**.

— **Chez Comte, la loi des trois états** (après avoir traversé l'état *théologique*, puis l'état *métaphysique* qui cherchaient une explication transcendante de la nature, l'humanité est enfin arrivée à l'état *positif* qui se contente de connaître les phénomènes et leurs lois) n'est **pas une preuve**, elle est une expression du positivisme. Car *rien ne justifie le privilège accordé à l'état positif*. Qu'il apparaisse après les autres ne prouve aucunement qu'il soit meilleur. Le critère chronologique n'a de sens que dans *une théorie du progrès nécessaire*, et à son tour, cette théorie n'a de sens que dans une métaphysique rationaliste et optimiste comme celle de Hegel. C'est une chose étonnante que de voir le positivisme se contredire aussi ouvertement. — De plus, à aucun moment de son développement, la science n'est **conforme au schéma positiviste**. Jamais le savant ne se borne à observer les phénomènes et leurs lois ; il croit à l'existence « en soi » des choses qui lui apparaissent et cherche les causes des phénomènes ; il fait de la métaphysique comme il respire.

— **Quant à l'existentialisme**, en ne s'attachant qu'à l'expérience vécue, il est condamné à demeurer au plan du *concret* et à ne jamais s'élever au plan abstrait des essences universelles. Si le philosophe veut se cantonner strictement dans « l'existence », il doit se borner à *décrire ses impressions personnelles* au fur et à mesure qu'elles se présentent ; ce qui revient à *désérer la philosophie pour la littérature*, et plus précisément pour une littérature de « journal intime ». Et c'est encore trop, car le langage humain implique un exercice de l'intelligence. A la limite, le philosophe existentialiste devrait se contenter d'exister en silence.

De même que le **scepticisme**, quand il est fidèle à son essence, dégrade l'homme au niveau de **la plante**, de même l'**empirisme**, s'il était logique, dégraderait l'homme au niveau de **l'animal**. Mais dénier à l'homme l'intelligence est pratiquement impossible, et personne ne s'y risque. Aussi, les empiristes se contentent-ils de réduire le rôle de l'intelligence au minimum, ou plutôt ne lui reconnaissent aucun rôle quoiqu'en fait ils l'exercent comme tout le monde.

C. Le rationalisme

Le rationalisme est la tendance exactement inverse de l'empirisme. Si l'on a quelque difficulté à faire une distinction nette entre scepticisme et empirisme, d'une part, entre rationalisme et idéalisme, d'autre part, on n'a aucune peine à distinguer le rationalisme de l'empirisme. Même quand le rationalisme fait une place à l'expérience, il lui refuse toute valeur scientifique.

(**NB** : « Rationalisme » n'est pas pris ici dans le sens d'une doctrine qui n'admet d'autre connaissance que *naturelle* et rejette *la foi* et toute connaissance *surnaturelle*.)

1. Les écoles

1. Dans la philosophie grecque, le rationalisme a donné deux mouvements remarquables : l'**éléatisme et le stoïcisme**.

a) **L'éléatisme.** — Les déclarations de **Parménide** ne laissent place à aucune équivoque : *la voie de l'expérience ne conduit qu'à l'erreur* ; **la raison seule** conduit le sage vers la vérité. La première vérité que pose la raison est le principe d'identité : « L'être est, le non-être n'est pas. » D'où Parménide déduit une métaphysique moniste, *niant avec intrépidité le changement et la diversité des êtres, affirmant l'immobilité et l'unité de l'être*.

b) **Le stoïcisme.** — La morale stoïcienne repose sur une métaphysique de même type. Le sage se rend *indifférent aux circonstances et aux mouvements de la sensibilité*, il s'efforce d'être insensible au plaisir et à la douleur, il extirpe ses passions. Mais pourquoi ? Parce que le bonheur réside dans **la vertu**, que la vertu consiste à **vivre selon la raison**, que la raison, enfin, est *Dieu même*, immanent dans le monde et dans l'homme (panthéisme). Vivre conformément à la raison, c'est être Dieu.

2. Dans la philosophie moderne, le rationalisme est apparu avec **Descartes**, chez qui il s'exprime principalement par l'idée de **la mathématique universelle** et **la théorie des idées innées**.

Les mathématiques sont pour Descartes **le type de la science**, car elles sont à la fois rigoureuses et progressives. Pour que la connaissance soit scientifique, elle doit se développer *a priori*, partir d'idées claires et distinctes saisies *par intuition*, et *déduire* les vérités *par ordre*, comme la série des théorèmes de géométrie. Le seul rôle de l'expérience est de donner un indice d'existence aux conclusions déduites *a priori* des principes. — Quant à **l'origine des idées**, Descartes admet que bon nombre sont « *adventices* », comme les sensations, et « *factices* », comme les imaginations (Descartes range les sensations et les imaginations parmi les « idées »). Mais ces idées ne sont pas claires et distinctes, et donc ne peuvent entrer dans la science. **Seules sont claires et distinctes les idées innées**, présentes en nous dès l'origine, non pas sans doute en acte, mais en puissance, comme la générosité est innée dans certaines familles : « Je les tire en quelque sorte du trésor de mon esprit ».

L'idée de la mathématique universelle passe chez Spinoza puis chez Leibniz et enfin chez Wolf dont la métaphysique se développe *a priori* sur le modèle des mathématiques.

3. Avec Kant, sous l'influence de Hume, le rationalisme se nuance et s'approfondit. Laissant ici de côté l'idéalisme qui s'y trouve étroitement lié, essayons de caractériser le rationalisme kantien :

Il tient tout entier dans la distinction entre **la matière et la forme de la connaissance**. Les deux éléments sont également nécessaires pour constituer une connaissance, mais ils ont une *origine* et une *fonction* différentes. — **La forme** consiste en un certain nombre de lois *qui tiennent à la constitution du sujet*. Elle est *a priori*, c'est-à-dire *indépendante de l'expérience*. Et *elle régit la connaissance*, car il est clair que nous ne pouvons rien connaître que selon les lois de notre esprit. Au niveau de la sensibilité, il y a deux « formes *a priori* » : l'espace et le temps ; au niveau de l'entendement, il y a douze « catégories » ; au niveau de la raison, trois « idées ». — **La matière** ou contenu de la connaissance, est au contraire *a posteriori*, elle est *donnée par l'expérience sensible*. Elle est nécessaire, car sans elle la pensée serait vide et nous n'aurions rien à connaître. Cependant, le rationalisme domine en définitive, car **c'est la forme qui constitue des objets**. La sensibilité, à elle seule, ne donne que des *impressions subjectives*, sans ordre, ni lien, ni unité. C'est *l'esprit qui organise les données brutes de la sensibilité selon ses propres lois *a priori*, qui construit avec ses impressions des objets définis*, situés dans l'espace et le temps, liés les uns aux autres par des lois, à la fois réels et intelligibles.

4. Les successeurs de Kant (Hegel, Hamelin, Fichte, Lachelier, Brunschvicg...) ne se sont pas satisfaits de cette position relativement modérée. Ils ont porté le rationalisme à l'absolu en absorbant *la matière de la connaissance dans sa forme*, ce qui revient à dire qu'ils ont **rapporé à la raison seule la connaissance de la vérité**.

2. Les arguments du rationalisme

Le principal argument du rationalisme est **l'impuissance de l'empirisme à rendre compte de la connaissance intellectuelle**, et spécialement de **la connaissance scientifique**, qui dépasse

manifestement les données brutes de la sensibilité. Mais le rationalisme ne se borne pas à réfuter son adversaire, il entend prouver sa propre position.

1. Chez **Descartes**, les **preuves de l'innéisme** sont très simples. L'une est métaphysique : *un corps ne peut pas agir sur un esprit* pour y produire une idée, car ce sont deux substances de nature radicalement différente. L'autre est psychologique : *l'expérience ne présente jamais d'objets tels que ceux qui sont conçus par l'entendement*, par exemple une droite ou un triangle strictement « géométriques ».

2. Ce deuxième argument est également celui de **Kant** : l'expérience ne donne que des faits particuliers et contingents, jamais une vérité générale ; elle nous présente le fait qu'une chose est, ou est telle, jamais la nécessité qu'elle soit, ou soit telle. Par conséquent, *chaque fois que l'esprit affirme une vérité nécessaire et universelle, il la tire de lui-même, non de l'expérience* et la science consistant en jugements nécessaires et universels ne peut être fondé sur l'expérience.

3. Critique et discussion des arguments rationalistes

1. Les arguments du rationalisme contiennent **une part de vérité**, mais : soit leur base est fausse, soit la conclusion dépasse les prémisses.

Ainsi, *la théorie de l'innéité* découle d'une théorie métaphysique vraie selon laquelle aucune substance corporelle ne peut agir sur une substance spirituelle, parce qu'elles sont de nature différente. Mais la conclusion que le rationalisme en tire est fausse, à savoir que les idées ne peuvent venir des corps par l'expérience sensible, et qu'elles jaillissent donc de l'esprit où elles se trouvent déjà ne serait-ce qu'en puissance (innéisme).

2. Il est vrai que toute **faculté** de connaissance, les sens aussi bien que l'intelligence, est **innée** en l'homme et qu'elle a ses lois propres de fonctionnement qui dérivent de sa nature. En ce sens, il y a bien un **a priori** : c'est que chaque faculté vise un aspect de l'univers, possède un angle de visée propre qui est son objet formel (la vue est apte à « sentir » les choses colorées ; l'intelligence est apte à saisir la quiddité ou l'essence abstraite des choses matérielles). Mais ce ne sont donc pas les idées ou les essences qui sont *a priori*. Cet *a priori* n'est pas, comme chez Kant, *une forme* que la faculté confère aux données sensibles, car la forme (à la fois sensible et intelligible) est *dans les choses* et non pas dans la faculté ; **ce qui est a priori, c'est uniquement l'ouverture de la faculté à tel objet formel**, rien de plus.

3. L'expérience ne donne que des faits particuliers, c'est vrai. Mais peut-on tirer de là que l'universel est *a priori* et « vient » de l'intelligence du sujet ? Non, car le rôle de l'intelligence n'est pas d'apporter à l'expérience une forme dont elle serait privée, mais seulement **d'actualiser l'intelligible qui est en puissance dans le sensible**. L'intelligence ne « fait pas l'universalité », mais elle abstrait une essence du sensible, laquelle a pour propriété d'être universelle *quand elle est abstraite* par l'intelligence. L'essence est donc *dans les choses sensibles* à l'état concret ; elle devient universelle quand elle est abstraite par l'intelligence : *elle n'est donc pas créée de toutes pièces par l'intelligence, ni antérieure à l'expérience* ; elle n'est donc pas *a priori* comme le comprend Kant. C'est le fameux « **problème des universaux** » qui commande toute la philosophie moderne comme il dominait déjà la philosophie médiévale.

4. En somme, si, à l'inverse de l'empirisme, le rationalisme met bien en lumière **la transcendance de la connaissance intellectuelle** par rapport à la connaissance sensible, par contre, en attribuant à l'intelligence des idées innées ou des formes *a priori*, il méconnaît **la passivité ou la réceptivité foncière** de l'esprit humain, *qui doit attendre pour penser qu'un objet lui soit présenté par la sensibilité*. Le rationalisme méconnaît le rôle de l'expérience.

Bien plus : en soutenant que l'expérience n'apporte rien à l'esprit, aucun objet, il tombe dans un cercle vicieux. Car pour justifier cette doctrine de l'*a priori*, on doit trahir l'expérience et ses données les plus claires. **La doctrine de l'a priori est donc fondée sur un a priori**, ce qui revient à dire qu'elle est sans fondement.

5. C'est ce qu'on voit dans **l'idée cartésienne de la mathématique universelle**. L'idée d'une mathématique universelle est caractéristique du rationalisme parce qu'elle consiste à *définir la méthode du savoir indépendamment de son objet*. Estimant que la science mathématique est la seule satisfaisante pour l'esprit parce qu'elle est claire et rigoureuse, Descartes veut étendre sa méthode

à tous les domaines de la connaissance et de la réalité. Mais cette décision est arbitraire. Rien ne garantit qu'une méthode inventée pour résoudre des problèmes concernant la quantité abstraite, soit valable pour autre chose. Il est même clair qu'elle ne l'est pas. Un « discours de LA méthode » est donc illégitime parce qu'il n'y a pas de méthode universelle.

Cette conception rationaliste conduit à nier l'existence ou à déclarer inconnaissable ou irrationnel et absurde la part du réel qui échappe à la méthode.

6. C'est le même genre de préjugé qu'on voit également dans l'hégélianisme. Pour Hegel, *le savoir ne peut être que systématique*, et le système du savoir ne peut se construire que par voie dialectique. Le système dialectique devient la méthode unique du savoir. Et qu'est-ce qui garantit que le système est vrai et même exhaustif, c'est-à-dire qu'il correspond à la réalité et en rend parfaitement compte ? C'est le système lui-même !

D. L'idéalisme

Il y a une étroite parenté entre le rationalisme et l'idéalisme, une pente naturelle du premier vers le second, car le meilleur moyen d'obtenir un réel qui soit rationnel est évidemment d'admettre que *le réel est constitué par l'activité de la raison*. Cependant, on ne peut pas identifier purement et simplement les deux courants parce que le problème auquel ils répondent n'est pas le même : pour l'un (rationalisme), c'est *le moyen de la connaissance*, pour l'autre (idéalisme), c'est *sa portée*.

1. Les écoles

1. L'idéalisme est une doctrine moderne. C'est à tort qu'on attribue parfois à Platon la paternité de l'idéalisme, à cause de sa théorie des « Idées ». Mais cette théorie est une théorie réaliste, d'un réalisme outré : Platon réifie les Idées. Pour lui, l'Idée est réelle, plus réelle même que les choses sensibles qui n'en sont qu'une « ombre », c'est-à-dire une participation lointaine.

2. Le père de l'idéalisme est Descartes. Non qu'il soit lui-même idéaliste, car les conclusions de son système sont (arbitrairement) réalistes, mais, en construisant son système, il pose les germes de l'idéalisme qui croîtra après lui. Ces germes se ramènent à trois :

1) Descartes commence sa philosophie par *le doute méthodique* ; il récuse les certitudes qu'il peut avoir acquises et spécialement celles fondées sur les données des sens.

2) Le premier principe de sa philosophie est *le cogito*. Il pose ainsi que *la pensée est la seule réalité qui soit donnée à l'esprit d'une façon immédiate et indubitable*. Toute autre réalité doit être déduite de celle-là.

3) Descartes attribue à l'esprit des *idées innées qui sont en lui comme des « tableaux »*, c'est-à-dire qui sont les objets mêmes de la connaissance.

3. Les successeurs de Descartes pencheront de plus en plus vers l'idéalisme. Berkeley donnera la formule type de l'idéalisme : *esse est percipi* (*n'est que ce qui apparaît*), mais il admet encore l'existence « en soi » de Dieu et de l'âme.

4. C'est avec Kant que l'idéalisme se constitue et se définit. Il appelle sa position « un idéalisme transcendental » ou « critique ». Il la définit ainsi : la doctrine selon laquelle l'espace et le temps ne sont pas des propriétés réelles des choses, *mais des lois de notre sensibilité*. Il s'ensuit que toute notre connaissance est bornée aux phénomènes et nous ne pouvons connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, *mais seulement telles qu'elles nous apparaissent en vertu de notre constitution subjective*. C'est donc *nous qui organisons les phénomènes* divers donnés par la sensibilité, qui *construisons un monde « objectif »* en liant les phénomènes selon les lois de l'entendement que Kant appelle *catégories*.

5. Kant admet encore l'existence de « choses en soi », comme causes de nos impressions sensibles ; mais il les déclare *inconnaissables*. Ses disciples (Hegel, Fichte...) ont été plus hardis. Ils *suppriment les choses en soi et professent un idéalisme absolu*. Puisque les choses en soi sont inconnaissables, nous ne pouvons rien en savoir, pas même qu'elles existent.

2. Les arguments idéalistes

Au fond, l'idéalisme n'a qu'un argument, et c'est une sorte d'intuition ou d'évidence première qu'on appelle de nos jours **le principe d'immanence**.

Le principe d'immanence signifie qu'il est impossible de connaître quelque chose qui existerait en soi hors de la pensée ou de la conscience. En voici quelques formules :

Kant : « Il est évident que nous ne pouvons pas sentir hors de nous mais seulement en nous-mêmes. » « Nous n'avons jamais affaire qu'à nos représentations. Quant à savoir ce que peuvent être les choses en elles-mêmes, c'est tout à fait en dehors de la sphère de notre connaissance. »

Brunschvicg : « La connaissance constitue un monde qui est pour nous le monde. Au delà il n'y a rien. Une chose qui serait au delà de la connaissance serait par définition l'inaccessible, l'inconnaissable, c'est-à-dire qu'elle équivaudrait pour nous au néant. »

E. Le Roy (réfuté par le père Garrigou-Lagrange dans son maître ouvrage : *Dieu, son existence et sa nature*) a donné du principe d'immanence cette formule qui est devenue classique : « Un au delà de la pensée est impensable. »

A ce principe, se joint **le principe du phénoménisme** qui ne dit pas autre chose : **Nous ne pouvons connaître que des phénomènes**, au sens large du mot, c'est-à-dire : **ce qui nous apparaît**. D'où, une chose en soi, autre qu'un phénomène, située au-delà ou sous les phénomènes, n'apparaît aucunement et est donc strictement inconnaissable.

S'ajoute également **le principe de relativité** (emprunté aux sceptiques), qui n'est pas non plus différent du principe d'immanence : **toute connaissance est relative à un sujet, à la conscience que le sujet a de son objet de connaissance**. La conscience est donc la condition de toute connaissance, le « théâtre » où toute chose apparaît, et il est impossible de savoir ce que sont les choses indépendamment de leur apparition dans la conscience. **Hors de la conscience, elles n'existent pas pour nous**.

Il s'ensuit que la vérité ne sera plus l'adéquation de notre esprit à la réalité (puisque la réalité telle qu'elle est « en soi » est inconnaissable), mais sera **la conformité de notre esprit à ce qui est la réalité pour nous, c'est-à-dire à nos objets de pensée**. La seule chose qui soit immédiatement donnée à l'esprit est *sa propre pensée, ses idées, ses représentations, ses phénomènes*. Le reste n'existe pas ou, du moins, est inconnaissable (n'existe pas pour nous).

3. Examen des arguments et discussion de l'idéalisme

1. L'argument spécifique de l'idéalisme est **le principe d'immanence**, et c'est sur lui que doit se concentrer l'attention.

Sa force lui vient de ce qu'il énonce **un fait réel**, savoir que **la connaissance est un acte imminent** (et non transitif). Elle ne produit rien au dehors, elle reste *dans le sujet* qui l'accomplit, et elle le perfectionne lui-même. Il est donc vrai que *l'une des conditions de la connaissance est la présence des choses à l'esprit*. Mais **on ne peut tirer de là que l'esprit est clos sur lui-même et ne connaît que ses propres idées**.

2. Car d'abord, il ne faut pas être dupe des **métaphores spatiales** qu'on emploie. Elles sont sans doute inévitables, puisque nous ne pouvons parler des choses spirituelles que par analogie avec les choses matérielles. Mais elles sont dangereuses car elles risquent de fausser les choses et de réduire le spirituel au matériel. L'idéalisme, malgré son opposition foncière au matérialisme, **tombe dans ce défaut**. En effet, dire que l'esprit ne peut pas sortir de lui-même pour coïncider avec les choses, ou qu'une chose concrète et particulière ne peut pas entrer dans l'esprit, c'est considérer les deux termes selon des rapports d'espace, et donc en faire des choses matérielles. Si, comme l'idéalisme le dit (avec raison), l'esprit n'est pas étendu, il doit être logique avec lui-même et ne pas prendre à la lettre les métaphores spatiales quand il parle de la connaissance.

3. Il reste cette vérité que l'idéalisme présente comme la preuve de sa théorie : **ce qui n'a rien de commun avec l'esprit ne peut être pensé**. C'est évident, mais cela n'entraîne pas que l'esprit ne puisse connaître que sa propre pensée :

– d'abord parce que **les choses même matérielles ne sont pas sans rapport avec l'esprit**, ni d'une nature radicalement hétérogène à la pensée. En fait, l'idéalisme repose sur **la conception cartésienne des choses matérielles** : un corps est **une portion d'étendue**, et il n'a rien de

commun avec l'esprit dont l'essence est la pensée. Mais cette cosmologie est fausse. Les choses ont une **forme spécifique** (principe constitutif de leur nature) qui les rend *actives et connaissables* (intelligibles). Il y a donc une parenté entre les choses et l'esprit qui est une condition de la connaissance (Cf. saint Thomas, *Principes de la réalité naturelle*, n° 9 : C'est par sa forme, qui est l'élément spécifique des composés matériels, qu'un être peut être défini et connu).

– De même, l'idéalisme suppose **une psychologie cartésienne**. Fondée sur le *cogito* cartésien, la pensée de l'idéalisme est fermée sur ses idées, alors que la connaissance du réalisme est ouverte à l'être. « Un au delà de la pensée est impensable », dit l'idéalisme, mais ce qui nous intéresse, ce n'est pas la pensée pure, vidée de tout objet par le doute méthodique, c'est la connaissance. Or la connaissance atteint d'emblée et directement autre chose qu'elle-même ; elle est connaissance de quelque chose ; elle atteint « **l'autre en tant que tel** », comme on dit en langage scolaire (ce que Kant appelle les « choses en soi »). Ce sont les êtres et les choses qui sont d'abord connus. Le sujet ne connaît sa connaissance (sa pensée) que par réflexion qui est nécessairement seconde. Et cette propriété qu'a la connaissance de se rapporter à l'autre, de viser un objet, s'appelle l'**intentionnalité** : la chose qui existe en soi se rend présente à l'esprit, elle l'**'informe'**, c'est-à-dire que l'esprit reçoit la forme de l'objet. L'acte de la connaissance est donc bien en effet **immanent** (l'esprit reçoit « en lui » la forme de l'objet), mais aussi **extatique** : il saisit la chose en tant que telle, **telle qu'elle est** dans le réel extra-mental.

4. En définitive, en disant que *l'être ne peut pas apparaître tel qu'il est*, qu'on ne connaît que des phénomènes, séparés de l'être, l'idéalisme commet **une pétition de principe** : il suppose admis l'idéalisme qu'il prétend démontrer. En fait, rien ne s'oppose, en principe, à ce que l'**être** apparaisse **lui-même et tel qu'il est**. Mais rien n'exige qu'il apparaisse *tout entier*. Ce qui apparaît de lui est bien nommé « aspect » (toute connaissance de la réalité est partielle et n'épuise pas son objet), et dépend évidemment des facultés du sujet à qui il apparaît.

5. Pour résumer, le mouvement idéaliste :

1) conçoit le réel tel qu'il est compris par **un réalisme dégénéré** : l'étendue cartésienne et la chose en soi kantienne. En effet :

– si **les corps** sont définis comme *pure étendue*, ils se dissolvent et perdent leur unité (qui leur vient de la *forme*) et cette unité qu'ils n'ont pas en eux-mêmes ne peut plus leur être conférée *que par la pensée* ;

– et si **la chose en soi** est située sous *les phénomènes, ou derrière, ou au-delà*, elle devient inaccessible, inconnaissable, et n'a plus aucun rôle à jouer dans la philosophie : on est donc amené à constituer le réel avec *les phénomènes présents dans la conscience*.

2) D'autre part, l'idéalisme estime **incompatible l'immanence avec la transcendance**. Et cela provient de ce qu'il envisage *l'acte spirituel sur le modèle de l'activité physique*. Si la connaissance consiste à produire, à fabriquer une représentation, qui est un objet immanent, alors le monde réel n'a plus aucune utilité pour la théorie de la connaissance. *La pensée se suffit*.

⇒ **Le moyen de combattre efficacement l'idéalisme est donc de revenir à une cosmologie et à une psychologie correctes, c'est-à-dire non-cartésiennes.**

Il faut d'abord **restituer aux choses une forme** qui leur assure l'unité, l'activité, l'intelligibilité. Il faut ensuite et parallèlement **restituer à la connaissance son intentionnalité** en montrant que l'acte de connaître, strictement pris, n'est pas une production ni une représentation, mais un acte second ou une *opération*, consistant simplement dans un mode d'être (intentionnel), dans la possession immatérielle d'une forme.

6. **Enfin, l'idéalisme n'échappe pas à la contradiction interne.** En effet, si l'idéalisme s'appliquait à lui-même sa conception de la vérité, il ne se déclarerait *vrai* que parce qu'il est **cohérent**, c'est-à-dire mettant la pensée en accord avec elle-même. Or quand l'idéalisme s'affirme comme une doctrine vraie, il ne s'en tient plus à ce formalisme. Il propose ses thèses sur la connaissance comme vraies c'est-à-dire *conformes à la réalité*. En parlant ainsi, il fait acte de réalisme ! Peu importe que la réalité dont il parle soit immanente à l'esprit : au moment d'affirmer, il se règle sur ce qui est. De sorte que, en fin de compte, pour l'idéalisme comme pour le réalisme, la vérité consiste à affirmer être ce qui est, et ne pas être ce qui n'est pas.

L'idéalisme est une tentative faite par l'homme pour se diviniser, car le pouvoir de créer le monde, qu'il attribue à l'esprit humain, est le propre de l'esprit divin.

E. Réalisme et idéalisme : une opposition contradictoire

Dans la philosophie moderne, l'alternative principale, celle qui commande toutes les autres options, est donc bien celle du réalisme et de l'idéalisme.

1. Vrai et faux réalisme

Il faut d'abord préciser le sens du mot « réaliste » et caractériser le réalisme véritable – le réalisme « réaliste » – car le réalisme dont parlent les idéalistes est un faux réalisme (le « réalisme » dégénéré de la cosmologie et de la psychologie cartésiennes).

Car aucun idéaliste ne peut éviter de parler du « réel » ou de l'« être » et il le fait sans scrupule. Mais il entend l'être *en tant que pensé ou connu*, l'être « pour nous » et non pas l'être « en soi » qu'il déclare inconnaissable. Et même quand un idéaliste comme Hegel emploie l'expression d'*« être en soi »*, il n'entend pas désigner par là un être existant *en soi hors de la pensée*, mais un certain type d'être pensé : *l'objet pur ou brut*, l'objet qui n'est qu'objet (par opposition au sujet conscient qui est « pour soi »). C'est pourquoi l'expression « être en soi » est à bannir du langage réaliste.

2. Primaute de l'être

Contre l'idéalisme, le réalisme soutient ceci :

1. D'une manière générale, *la connaissance se règle sur l'être* qui lui est antérieur à tous égards.

1) Si l'on considère le sujet, *il doit être pour pouvoir connaître*, et son mode de connaissance dépend de son type d'être. (⇒ Le cogito cartésien doit donc être inversé : ce n'est pas parce que je pense que je suis, mais parce que je suis que je pense).

2) Si l'on considère l'objet, *il doit être lui aussi pour pouvoir être connu*, et sa manière d'apparaître dépend de son type d'être. Qu'il soit donné ou construit, possible ou actuel, il n'est connaissable qu'à partir du moment et dans la mesure où il est. Si l'on ne connaît rien, on ne connaît pas, il n'y a qu'ignorance, absence pure et simple de connaissance. Si l'on connaît, on connaît quelque chose.

2. Sauf le cas où l'esprit construit son objet (ex. : une invention – mais, même là, l'esprit ne le fait pas sans lien avec le réel existant), *ce que nous connaissons existe en soi, indépendamment de notre connaissance, de notre pensée, de toute activité de notre esprit*. Autrement dit, les choses, ou le monde, et le moi que nous percevons existent au sens métaphysique du mot, c'est-à-dire ont un acte propre d'existence qui les pose hors du néant, hors de leurs causes et hors de notre pensée.

⇒ Il y a donc entre le réalisme et l'idéalisme une véritable contradiction, et il faut choisir l'un des deux termes à l'exclusion de l'autre. L'opposition n'est pas celle posée par les idéalistes entre « l'être en soi » et « l'être pour nous », car l'être en soi, en tant qu'opposé à l'être pour nous, est strictement inconnaissable, et l'être pour nous, en tant qu'opposé à l'être en soi, est purement phénoménal. Ce dilemme n'est donc qu'une expression de l'idéalisme.

Le dilemme véritable est bien plutôt celui-ci : « tout être est posé par l'esprit humain » (= idéalisme), – « quelque être n'est pas posé par l'esprit humain » (= réalisme) ; ou bien : « tout être se réduit à la connaissance que nous pouvons en avoir » (= idéalisme), – « quelque être ne se réduit pas à la connaissance que nous en avons » (= réalisme). C'est là très exactement ce qu'on appelle en logique une opposition de contradiction.

II. LES NOTIONS FONDAMENTALES DE LA CRITIQUE

La première notion qui se présente est celle de **connaissance**, puisque la connaissance est l'objet même de la critique : qu'est ce que connaître et quelles sont les formes principales de connaissance ? Mais cette question a déjà été étudiée en psychologie. Examinons donc la notion de **vérité** qui est inséparable de la connaissance : *la vérité est un caractère essentiel de la connaissance*.

A. La vérité

Au début de sa *Logique transcendante*, Kant écrit : « La définition nominale de la vérité, qui en fait *l'accord de la connaissance avec son objet*, est ici admise et présupposée. » Cette formule est très équivoque et implique déjà tout l'idéalisme.

La définition classique dans l'école thomiste est celle-ci :

Adæquatio rei et intellectus, la conformité de l'intelligence au réel (et non pas « à son objet »)

C'est là, non seulement une définition « nominale », mais « réelle » de la vérité.

1. Conceptions aberrantes de la vérité

Considérons d'abord trois définitions aberrantes de la vérité : idéaliste, sociologique et pragmatiste.

a. La conception idéaliste de la vérité

C'est celle de Kant donnée ci-dessus. Aucune mention n'y est faite des choses, du réel, de l'être. D'emblée, la vérité est conçue comme *un rapport immanent à l'esprit*, l'accord de la connaissance avec *l'objet représenté*, c'est-à-dire l'accord du jugement avec les lois immanentes de la raison, ou, plus simplement, *l'accord de la pensée avec elle-même*.

Or, une telle conception de la vérité se ramène à la *non-contradiction* ou à la *cohérence interne*.

– Sans doute, la **contradiction** est **signe** d'erreur, en ce sens que, de deux jugements contradictoires, l'un est nécessairement faux. Mais, prise formellement, la contradiction ne constitue pas l'erreur, *elle détruit la pensée*, ce qui est tout différent !

– De même, la **cohérence interne** ne constitue pas la vérité, elle n'en est même pas le signe, elle en est seulement une **condition** : pour qu'une pensée soit vraie, il faut d'abord qu'elle soit une pensée correcte. Mais il y a des exemples de pensée parfaitement cohérente et *fausse* parce que sans rapport avec le réel. Par exemple, tout mathématicien sait qu'on peut construire des systèmes cohérents mais incompatibles ; pour trancher la question de leur vérité, il faut les référer au réel.

b. La conception sociologique de la vérité

Cette conception, lancée par Durkheim, est une sorte de *dégradation de la conception kantienne*. Les sociologues gardent l'idée que la vérité consiste, non pas dans la conformité de l'esprit avec le réel, mais dans *l'accord des esprits entre eux*. Seulement, comme principe de l'accord, ils substituent **la société** à la raison impersonnelle de Kant. Dans cette perspective, la vérité se définira donc **une croyance collective**. Ce que je suis seul à penser est *subjectif* ; ce que toute une société pense (par ex., ce que disent la TV ou les médias...) est vrai.

Sans doute la vérité est apte, en droit, à obtenir le **consentement** de tous les hommes. Mais on ne peut inverser le rapport. L'*assentiment collectif n'est pas et ne fait pas la vérité*. Il y a des erreurs communes, et un individu peut avoir raison contre l'avis commun. Tout au plus, le « consentement universel du genre humain » est une **présomption** de vérité parce qu'il est peu vraisemblable que tous les hommes se trompent. A plus forte raison le « consentement » d'une société particulière (famille, clan, tribu, nation) est-il une **présomption très faible** de vérité. Enfin, dans cette perspective, la vérité serait aussi diverse que les sociétés : « Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà », comme disait Pascal. Le **relativisme** est l'écueil où le sociologisme vient se fracasser, car deux opinions contraires, même collectives, ne peuvent être vraies ensemble.

c. La conception pragmatiste de la vérité

La vérité d'une idée consiste uniquement dans **sa valeur pratique**. Est vrai ce qui favorise l'*action*, ce qui procure une *expansion de notre personnalité*. La vérité se définit par le succès.

Le succès ou la réussite peut être un **critère** lointain, subordonné, purement probable de la vérité. Mais définir la vérité par le succès, c'est la supprimer. Aussi le pragmatisme est-il une des perversion les plus graves de la philosophie.

De plus, cette « définition » est réductrice. Car comment sait-on que l'action réussit ? Par l'*expérience*. Le pragmatisme ne s'applique donc pas à la vérité, mais seulement à certaines vérités,

celles qui regardent les choses que l'expérience présente comme réussies, c'est-à-dire, en fait, *des vérités qui ont un rapport direct à la vie pratique*, surtout *morales et religieuses*.

Enfin, le **pragmatisme est une erreur**. Son vice essentiel est de subordonner l'activité spéculative à l'activité pratique de l'homme. Or *la vérité n'est pas d'abord un bien pratique, qui puisse se définir par rapport à l'action*. Elle est essentiellement d'ordre spéculatif.

2. Le rapport d'adéquation

Il est assez difficile de parler correctement de la vérité.

1. La vérité n'est pas une chose ou un être, bien que le mot vérité soit un substantif. **La vérité est un rapport entre l'intelligence et l'être**.

Elle réside **d'abord dans l'intelligence en tant que celle-ci est conforme à l'être** (= vérité logique ; ex. : il est vrai que la rose est une très jolie fleur). Elle ne s'applique **aux choses que secondairement et par dérivation**, en tant qu'elles ont quelque rapport à l'intelligence, c'est-à-dire en tant qu'elles sont conformes à leur modèle idéal conçu par l'intelligence (= vérité ontologique ; ex. : on parle d'une *vraie* rose par opposition à une *fausse* rose en tissu ou en plastique).

Pourquoi la vérité est-elle d'abord dans l'intelligence et non dans les choses ? De même, dit saint Thomas, que *le bien* désigne ce vers quoi tend l'appétit, *le vrai* désigne ce vers quoi tend l'intelligence. **Mais il y a une différence radicale entre l'intelligence et l'appétit**. Par l'appétit, le sujet *se porte vers la chose telle qu'elle est en elle-même*, tandis que, par la connaissance, *il assimile la chose à lui-même*. Par conséquent, **la bonté est d'abord dans la chose**, et ne se dit de l'appétit que dans un sens dérivé, tandis que **la vérité est d'abord dans l'intelligence** et ne se dit des choses que par dérivation. Toutefois, la vérité, que ce soit la vérité de l'intelligence (logique) ou la vérité des choses (ontologique) est **un rapport**.

2. La vérité n'est pas un rapport de ressemblance, comme *entre un portrait et son modèle, entre une copie et l'original*. Cette fausse théorie, dite de « **la vérité-copie** », est celle que l'école idéaliste prête à tort au réalisme, mais c'est en fait la conception de Descartes et de Hume : « Les idées, dit Descartes, sont en moi comme *des tableaux ou des images* ». De même, Hume : « les idées sont *des copies affaiblies* de nos impressions ». Une telle conception est *absurde*, car, en rigueur de termes, elle implique que le sujet soit matériel et que l'idée soit produite en nous mécaniquement par les choses.

NB : Pourtant, saint Thomas ne dit-il pas qu'une « similitude » de la chose connue est requise pour connaître ? « *Requiritur ad cognoscendum ut sit similitudo rei cognitae in cognoscente.* » (S.T., I, q. 88, a. 1 ad 2.) N'est-ce pas dire que la connaissance est vraie dans la mesure où elle est *semblable à la chose* (une « copie » de la chose) ? Non, car ce n'est pas cette *similitude qui est la vérité* ; elle est seulement requise, conjointement avec l'intelligence, comme *instrument ou moyen de connaissance* (ce *par quoi* la chose est connue), laquelle sera vraie si elle *juge conformément à la réalité*, c'est-à-dire si elle dit que ce *qui est, est*, et que ce *qui n'est pas, n'est pas*. Au reste, cette « similitude » n'est pas un double physique de la chose, mais **la forme de la chose intentionnellement** présente dans l'esprit.

3. La troisième erreur à ne pas commettre est de donner au mot « adéquation » le sens d'une connaissance exhaustive, c'est-à-dire que la vérité devrait être *telle qu'elle épouse tout l'être de l'objet*. Or aucune connaissance humaine n'atteint à cette perfection ; ordinairement, la connaissance humaine est *partielle*. Cela ne l'empêche pas d'être vraie, car **il n'est pas nécessaire qu'une connaissance soit exhaustive pour être vraie**. Si étroite ou superficielle qu'elle soit, elle est vraie si elle est *conforme à la réalité*.

⇒ Ainsi, le rapport d'adéquation qui constitue la vérité est une correspondance entre l'intelligence et le réel, *l'intelligence se représentant à sa manière quelque caractère qui est effectivement dans la chose, qui est la chose pour une part ou sous un aspect*. Ce point, s'éclaircit dès qu'on comprend que la vérité réside principalement dans le jugement : un jugement est vrai quand *il affirme être ce qui est, et ne pas être ce qui n'est pas*.

3. Les termes du rapport

Il faut maintenant préciser quels sont les **termes** du rapport de conformité : **res** et **intellectus**.

1. Res. — Ne pourrait-on pas traduire *res* par « objet » ? Mais, depuis que l'*idéalisme* a séparé *l'objet* (pour nous) de *la chose* (en soi), le rapport d'adéquation se trouve tout entier transporté à *l'intérieur de l'esprit* (vérité = adéquation de *l'esprit* avec son *objet* de pensée et non plus avec la chose), ce qui ruine la notion de vérité.

De plus, même en dehors d'une conception idéaliste, le mot *objet* exprime seulement un rapport à l'esprit, alors que le mot *res* connote un rapport à l'existence – ici, il est strictement synonyme d'*ens*, et doit donc être traduit par « être » (ou « étant »). Or **le fondement de la vérité est l'existence (esse)**, **la vérité est fondée sur ce qui est** – non seulement ce qui existe actuellement, mais aussi l'être possible, l'être idéal, l'être de raison (et même, à la limite, le non-être). Affirmer, par exemple, qu'une chimère n'existe pas, c'est une vérité *fondée sur l'existence*.

2. Intellectus. — La vérité réside dans l'intelligence ; mais **dans quel acte d'intelligence ?**

— La thèse thomiste dit que la vérité réside **formellement dans le jugement**. En effet, tant qu'on n'affirme rien, on ne risque pas de se tromper, mais on n'est pas non plus en possession de la vérité. *La vérité ou l'erreur n'existent qu'à partir du moment où l'on affirme quelque chose*. C'est pourquoi Aristote définissait le jugement par cette propriété : « *un discours susceptible d'être vrai ou faux* ».

— Sans doute, **la sensation et la simple appréhension** ne sont pas dénués de toute vérité. Elles ont d'abord **une vérité ontologique** en tant que ce sont **de vrais actes** (une vraie sensation, un vrai concept – et non pas une imagination, par exemple). Et, en tant que la connaissance qu'ils procurent est conforme à l'être, il s'ensuit **une certaine vérité logique** (car les sens ne se trompent pas à l'égard de leur objet propre, ni l'intelligence à l'égard des essences qu'elle conçoit). **Mais cette vérité n'est pas connue par les actes qui la possèdent, car s'ils connaissent leur objet, ils ne connaissent pas leur conformité à l'objet**. Il faut noter en effet que **la conscience ne suffit pas** : avoir conscience de sentir n'est pas connaître *l'adéquation de la sensation à l'objet* ; avoir conscience de penser une essence n'est pas connaître *la conformité de cette essence au réel*. Il faut que l'intelligence réfléchisse, **ce qu'elle fait en jugeant**. On pourrait donc dire que dans ces actes (sensation et simple appréhension) la vérité n'est présente que **matériellement**. C'est **dans le jugement** qu'elle est présente **formellement**, c'est-à-dire *comme connue*.

Cette thèse peut se démontrer par **plusieurs arguments** :

a) On peut la déduire d'abord de ce que **la vérité se fonde sur l'existence**. Or la première opération de l'intelligence (la simple appréhension) vise *l'essence*, tandis que l'existence est visée par la seconde opération (le jugement). (I Sent., 19, 5, 1 ad 7.)

b) Pour qu'il y ait vérité, **il faut qu'il y ait adéquation** et l'adéquation suppose **deux termes distincts**. Or, dans la sensation et dans le concept, l'esprit n'a encore rien qui lui soit propre (il n'y a que l'objet). Il a bien une « similitude » de la chose, mais cette *species* n'est pas distincte de la chose, elle lui est identique. C'est seulement en jugeant que l'esprit opère *une composition ou une division qui lui est propre*, et qui peut être conforme au réel.

c) Enfin, dans le jugement, **l'intelligence connaît la vérité**, c'est-à-dire connaît sa conformité à l'être, parce que le jugement comporte une **réflexion**. Et cela est vrai non seulement du jugement dit « réflexe » (par exemple : « Il est vrai que Dieu est éternel »), mais aussi du jugement direct (« Dieu est éternel ») parce que *juger, c'est affirmer que réellement une chose est telle ou telle*. C'est le sens même de la **copule** (« est ») : celle-ci a un *sens copulatif* en tant qu'elle unit deux concepts différents ; mais elle a aussi un *sens « existentiel »*, en tant qu'elle pose l'union des deux concepts *comme réelle*. Le jugement consiste à affirmer que deux concepts distincts dans l'esprit, l'un pris comme sujet ou substance, l'autre comme forme ou attribut, sont identiques dans la réalité. Il y a donc dans le jugement une réflexion qui perçoit la conformité de l'attribution à l'être. Et c'est pourquoi **le jugement est l'acte qui pose formellement dans l'esprit le rapport de vérité**.

4. Existence et caractères de la vérité

a. La vérité existe : l'esprit humain est capable d'atteindre la vérité

Qu'il y ait en général de la vérité, saint Thomas le tient pour **évident** : « *La vérité est fondée sur l'étant [ce qui est] ; donc, de même qu'il est évident par soi que l'étant commun existe, de même aussi il est évident par soi que la vérité existe.* » (De Ver., q.10, a. 12 ad 3.) Expliquons :

– Cette formule ne concerne que **la vérité in communis**, c'est-à-dire « **en général** ». Elle ne concerne aucune vérité particulière, pas même la Vérité première, qui est Dieu, car l'existence de Dieu ne nous est pas évidente.

– En second lieu, puisque l'existence de la vérité est tenue pour évidente, **elle ne peut être démontrée et n'a aucun besoin de l'être**. Tout ce qu'on peut faire est de réfuter un adversaire qui nierait cette évidence. C'est ce que nous avons fait à propos du scepticisme en remarquant que nous n'aurions même pas la notion d'erreur si nous ne possédions quelquefois la vérité. Saint Thomas dit : « *Il est évident par soi qu'il y a une vérité ; car celui qui nie qu'il y ait une vérité concède qu'il n'y a pas de vérité. Or si la vérité n'est pas, il est donc vrai qu'il n'y a pas de vérité. Et si quelque chose est vrai, c'est qu'il y a une vérité.* » (S.T., I, q. 2, a.1.)

– Enfin, il faut préciser le sens du verbe *être* dans l'expression *veritatem esse*. Quelle existence peut bien avoir la vérité en général ? Comme la vérité n'existe que dans l'intelligence qui juge, le sens de l'expression est que **l'intelligence est capable de porter des jugements vrais**. Il s'agit donc de **l'aptitude de l'esprit humain à atteindre la vérité**.

Le sens de la formule est donc celui-ci : **il est évident que l'intelligence est capable de vérité** ; il est absurde de le nier, car on tomberait dans la contradiction; il est tout aussi absurde d'essayer de le démontrer, car on tomberait dans le sophisme du cercle vicieux.

b. Les caractères ou propriétés de la vérité

La vérité est formellement **une, indivisible et immuable**.

1. La vérité est une. — Cela ne signifie pas qu'il n'y ait qu'un jugement vrai sur chaque chose. Une chose ayant divers aspects, de multiples jugements sont possibles, tous également vrais, qui la prennent pour sujet. Ainsi : l'homme est un animal, l'homme est doué d'intelligence, l'homme est mortel, etc. Mais **cela signifie qu'une vérité ne peut en contredire une autre**, ou ce qui revient au même, que **deux jugements contradictoires ne peuvent être vrais ensemble**. Ainsi : tout homme est mortel, quelque homme n'est pas mortel. (La contradiction doit être entendue strictement : affirmer et nier en même temps le même attribut du même sujet sous le même rapport.) Dire en ce sens que la vérité est une, c'est donc simplement *faire état du principe de contradiction*.

Une application de cette thèse est **l'élimination de la théorie dite de « la double vérité »** selon laquelle rien ne s'oppose à ce qu'il y ait contradiction entre une vérité naturelle, scientifique ou philosophique, et une vérité révélée ; Cette théorie est **inadmissible**, non pas seulement parce que le même Dieu est l'auteur de la raison et de la Révélation, mais parce que la contradiction de deux vérités est une impossibilité pure et simple.

2. La vérité est indivisible. — Cela ne signifie pas qu'une vérité ne puisse être analysée ou qu'un jugement vrai ne puisse donner naissance à d'autres jugements vrais. **Cela signifie seulement qu'il n'y a pas de degrés dans la vérité d'un jugement**. Il y a des degrés dans l'erreur, parce qu'on peut s'éloigner ou s'approcher plus ou moins de l'adéquation. Il y a aussi des degrés dans la vérité matériellement prise, c'est-à-dire dans l'extension et la pénétration de la connaissance. Mais **il n'y a pas de degrés dans la vérité formellement prise** : parce que, pour un jugement donné, il n'y a pas de milieu entre l'adéquation et l'inadéquation au réel.

Une application de cette thèse est **l'élimination des logiques modernes dites « polyvalentes »**. Ces logiques utilisant un artifice d'écriture d'allure mathématique, introduisent une infinité d'intermédiaires entre le vrai et le faux. Le vrai est représenté par 1, le faux par 0. Il y aura donc entre les deux, toutes les valeurs qu'on voudra, représentées par 1/2, 1/3, 1/4, etc., ou par 0,5, 0,6, ou par 0,65, etc. Ce serait parfait s'il s'agissait de calculer des probabilités : Ce serait admissible, quoique ridicule, s'il s'agissait de chiffrer des états d'âme allant du doute à la certitude. C'est absurde s'il s'agit d'intermédiaires entre la vérité et l'erreur.

3. La vérité est immuable. — Cela ne signifie pas que les choses ne puissent changer ; et si elles changent, il y aura de nouveaux jugements vrais. **Cela signifie que la vérité formellement**

prise, ne change pas. S'il s'agit d'événements contingents qui se déroulent dans le temps, un jugement qui est vrai à un moment donné pour un événement déterminé, est immuablement vrai rapporté à ce moment pour cet événement. Et s'il s'agit d'essences intemporelles, la vérité du jugement est, elle aussi, soustraite à la temporalité.

Cette thèse a **deux applications remarquables**, l'une concernant les vérités éternelles, l'autre l'évolution de la vérité.

– **Les vérités qui portent sur des essences** sont appelées par saint Augustin, puis par Descartes et Malebranche, des « vérités éternelles ». Mais l'expression est impropre. Les vérités de ce genre ne sont pas éternelles positivement, comme Dieu qui est au-dessus du temps ; elles sont seulement intemporelles, négativement, ou a-temporelles, en ce sens qu'elles font abstraction du temps. Au niveau de la connaissance humaine, leur éternité consiste seulement en ceci que si une intelligence les pense, à quelque moment que ce soit, elle sera vraie.

– **A l'inverse, Hegel soutient un évolutionnisme radical** : la vérité évolue, ou plus exactement, elle progresse par voie dialectique de façon nécessaire. Mais peu importe ici la manière, progressive ou non, nécessaire ou non, dialectique ou non ; ce qui nous intéresse est l'idée que la vérité évolue. Or il y a là un bel exemple de confusion entre deux acceptations, matérielle et formelle, de la vérité. Ce qui évolue, c'est le réel et l'esprit, l'objet et le sujet de la connaissance. Rien ne s'oppose, en particulier, à ce que l'esprit progresse dans la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de la réalité. Mais qu'un même jugement puisse progresser quant à sa vérité, c'est absolument impossible puisque la vérité ne comporte pas de degrés. (Voir le texte de Louis Jugnet donné plus haut.)

☞ **TEXTE** : Louis JUGNET, Problèmes et grands courants de la philosophie.

Chapitre VI. L'idée de vérité – Pensée et réalité – La vérité évolue-t-elle ?

I. — Pensée et réalité

Demandons-nous d'abord ce qu'on entend spontanément lorsqu'on dit qu'une affirmation (historique ou scientifique) est vraie, par opposition au faux, à l'imaginaire, etc... [36]. C'est, manifestement, que quelque chose de réel lui correspond : je dis « Napoléon est mort à Sainte-Hélène », ou « l'aimant attire le fer », c'est vrai parce qu'il y a eu réellement un homme appelé Napoléon, qui est mort dans telle île véritable, et qu'il y a des métaux qui correspondent à ma seconde affirmation, et qui se comportent effectivement de telle manière.

L'idée de vérité suppose donc quelque chose qui est connu (l'objet), un sujet qui connaît, et une relation d'accord entre les deux [37].

Cette notion de vérité est celle du réalisme. Elle est professée tout naturellement :

- a) par la pensée courante, pré-philosophique ;
- b) par tout un ensemble de philosophes, de l'antiquité à nos jours ;
- c) elle est l'attitude spontanée de la science expérimentale.

Écoutons plutôt Max PLANCK, le célèbre physicien : « Les principes fondamentaux et les indispensables postulats de toute science vraiment féconde supposent qu'il existe un monde extérieur, et que ce monde extérieur est entièrement indépendant de nous » [38].

Contre cette manière de voir s'insurgent les diverses philosophies idéalistes, avec la fameuse objection que plus d'un n'a que trop entendue durant sa classe de philosophie : Comment la pensée pourrait-elle se conformer à quelque chose qui lui est extérieur, qui est hors d'elle ? Nous sommes enfermés dans nos représentations, nous ne connaissons que nos sensations, nos images, nos idées, nos jugements. Comment pourrions-nous sortir de nous-même pour atteindre un monde de choses en soi... ?

Eh bien ! c'est ce point de départ lui-même qui est erroné et qu'il faut refuser fermement : il est parfaitement faux qu'il y ait un moment où la pensée humaine soit absolument seule avec elle-même. Dès le tout premier début de notre connaissance du monde, nous sommes plongés, immergés, dans la nature et parmi nos semblables : le réel est présent à la pensée, et la pensée est présente au réel.

Disons que la pensée est un des aspects, une des modalités du réel : il y a du réel qui pense et du réel qui ne pense pas. Cette toute première donnée est constatée par les philosophies les plus diverses, qui s'attachent ensuite à l'expliquer, qu'il s'agisse d'ARISTOTE, de MARX, de BERGSON [39], des néo-réalistes anglo-américains (MOORE, etc..) ou de certains phénoménologues (encore que l'ensemble de la phénoménologie reste idéaliste). Il n'y a pas à proprement parler de « dedans » de la pensée et de choses qui soient « dehors », ce n'est là qu'une grossière image visuelle qui ne signifie rien : la représentation n'est nullement une sorte de prison pour la pensée, mais un signe qui conduit à la chose elle-même ; je ne touche pas une sensation de résistance, je touche quelque chose qui résiste au contact, je n'entends pas une sensation de bruit, j'entends du bruit, et ainsi de suite.

L'idéalisme est une véritable perversion de l'intelligence, il fait de nos représentations un absolu alors qu'elles sont représentation de quelque chose (notion d'intentionnalité) [40].

Il y aurait beaucoup plus à dire à ce propos, notamment sur des contradictions internes dans lesquelles tombe la philosophie idéaliste lorsqu'elle veut rendre compte du fait de l'erreur, de la pluralité des consciences humaines, des origines de la nature et de la pensée, etc.

On voit donc que l'esprit humain ne crée pas la vérité, il doit s'attacher à la découvrir, dans tous les domaines. Le réel est ce qu'il est, indépendamment de nos désirs, de nos caprices ou des modes. Or, on doit constater que cette humble notion fondamentale devient de plus en plus méconnue de nos jours. Le vrai, pour l'homme moderne, c'est le plus souvent ce qui paraît, ce qui semble tel, à l'individu ou au groupe social, rien de plus. Quant au réel, on ne peut pas vraiment le connaître et surtout pas dans ses racines profondes (problèmes philosophiques). En fait de progrès intellectuel, c'en est un beau, car cette manière de voir nous ramène à celle des Sophistes grecs, tels PROTAGORAS et CRATYLE, déjà critiqués de façon très efficace et lucide par PLATON et ARISTOTE ! [41].

La conquête du vrai est difficile, mais non impossible. Sa difficulté augmente avec la haute abstraction des problèmes posés, avec leur complexité, avec les engagements pratiques que suppose le choix d'une attitude doctrinale, etc.

Pareillement, l'objection qui paralyse la plupart de nos contemporains : Il n'y a pas de vérité en philosophie, puisqu'il y a des doctrines diverses qui s'opposent entre elles, est en réalité tout à fait inefficace.

On peut facilement expliquer la diversité des doctrines (qui est un fait) sans être forcé de recourir à l'interprétation sceptique de ce fait (impossibilité d'arriver au vrai), d'autant qu'il existe des critères de vérités [42].

II. — La vérité évolue-t-elle ?

Cette question, de nos jours, revêt une importance énorme. Presque tout le monde, actuellement, est persuadé, comme d'une chose allant de soi, que la vérité change, que la vérité évolue constamment, etc., qu'elle dépend du temps, du lieu, de la société, de la structure de notre corps, des institutions, ce qui l'empêche à jamais d'être définitive ou stable. Cette idée se retrouve dans les doctrines les plus diverses (chez HEGEL, MARX, Edouard LE ROY, TEILHARD DE CHARDIN, SARTRE, etc.). On pourrait amonceler les citations sans le moindre effort. Et cependant, cette conception prête le flanc à des difficultés pratiquement insurmontables, si on réfléchit bien.

Reportons-nous d'abord à ce que nous avons dit, au début du paragraphe I (Pensée et réalité), à propos de la conception réaliste de la vérité : une assertion est vraie ou fausse en elle-même, ce n'est pas la date de son énoncé qui lui donne ou lui enlève sa valeur. Même un événement très bref peut donner matière à une vérité immuable : il sera toujours vrai que je suis allé à tel endroit, tel jour, à telle heure.

Nous pouvons en faire l'épreuve en examinant les soi-disant cas d'évolution de la vérité qu'on peut nous faire constater. Nous voyons que aucun ne prouve ce qu'il veut prouver, à savoir que le vrai, en tant que tel, changerait avec le temps : on trouve en réalité les trois cas suivants :

a) le remplacement d'un jugement faux par un jugement vrai. Par exemple, on a longtemps pensé que le soleil tournait autour de la terre, puis on a découvert et pensé le contraire. Ce serait une aimable plaisanterie que d'en conclure que la vérité a changé : ce qui a changé, c'est le jugement des hommes à propos de la réalité : la terre tournait tout aussi bien quand on n'en savait rien, elle n'a pas attendu nos découvertes pour le faire ! [43].

b) le remplacement d'un jugement vrai par un jugement faux : chacun prendra ici l'exemple qui lui plaira. Nous donnerions volontiers pour exemple, la vogue, fort regrettable à notre sens, de la philosophie idéaliste du 19^e siècle et jusque vers les années 1930 (les choses ont bien changé depuis) [44].

c) l'explication de plus en plus riche et approfondie (passage du confus au distinct, du virtuel à l'actuel) d'une intuition initiale, d'un principe fondamental, etc.. Ce développement organique, homogène, peut donner de surprenantes nouveautés en apparence. Nous prendrions volontiers la comparaison avec le gland de chêne et l'arbre une fois bien poussé : quelle ressemblance apparente y a-t-il entre les deux ? Aucune et pourtant, c'est dans une sorte de fidélité en expansion que s'est faite la croissance (ce qui montre, soit dit en passant, que le progrès authentique ne suppose nullement la destruction aveugle du passé, signe de pure barbarie intellectuelle, mais un enrichissement de ce qui était valable en lui).

Il faut dire ici un mot de la notion de « dépassement » qui est d'un usage courant. De nos jours, la moyenne des gens ne se donne même pas la peine de discuter les arguments qui leur déplaisent : ils se contentent de dire, d'un ton supérieur : c'est dépassé !

*Or, l'usage de ce mot est parfaitement mystifiant, et ne repose que sur une particularité linguistique propre à l'allemand. Déjà, au siècle dernier, le philosophe français LEQUIER l'avait parfaitement vu ; à propos de HEGEL, il écrivait : « (il) a rencontré dans une bizarrerie de la langue allemande toute une révélation : il a distingué et mis à part, il a admiré, un mot à double sens (aufheben) qui signifie tout à la fois poser et enlever. Ce mot est devenu le fondement sur lequel il a construit son système ». La question a été reprise de beaucoup plus près par un homme particulièrement qualifié, André METZ [45], lui-même bilingue, dans l'article intitulé : *Dialectique et Verbalisme* (Revue philosophique, juillet-septembre 1952, p. 456-465) : « Ici la confusion tient lieu de démonstration... que reste-t-il finalement (de la prétention au dépassement) ? deux confusions superposées, une traduction inexacte, et, à la base de tout, un calembour portant sur deux sens diamétralement opposés du même mot allemand » [46].*

Au surplus, on peut faire remarquer que la théorie de la vérité en évolution (« mobilisme ») se contredit elle-même de façon insurmontable : ou bien le philosophe mobiliste admet que ses propres doctrines ne sont qu'un moment très fugace et relatif de l'évolution et alors, il n'y a qu'à attendre que sa théorie s'en aille d'elle-même et laisse la place à une autre [47]. Ou bien il lui donne une valeur absolue, il la juche sur un belvédère d'où elle regarde de haut les autres doctrines, sans être soumise aux mêmes lois de caducité, ce qui est manifestement illologique et intenable. Ainsi HEGEL fait de sa propre doctrine le Savoir absolu !

Nous constatons donc combien irrationnelle et ruineuse est l'attitude que J. MARITAIN a nommée la « chronolâtrie » [48]. Elle consiste à juger les doctrines comme on juge des robes ou des chapeaux : ça se porte ou ça ne se porte pas. C'est IONESCO qui nous invitera à tirer les conséquences des réflexions précédentes. « En fait, ce sont les modes idéologiques qui sont périssables. On s'en aperçoit aujourd'hui, en 1967, pour ce qui est des modes idéologiques d'il y a vingt-cinq ou trente ans. On ne s'aperçoit pas encore que les modes idéologiques d'aujourd'hui sont aussi périssables que celles de 1935 » (Passé présent et présent passé, 1968).

Notes :

[36] Sans cette analyse, aucune discussion d'idées n'a de sens, en effet.

[37] C'est très exactement ce que voulait signifier la formule classique : « la vérité est la correspondance de la pensée avec la chose ». Elle n'a jamais prétendu (malgré le mot latin « *adaequatio* ») que notre intelligence pouvait épouser le réel en totalité.

[38] Soit dit en passant, le christianisme digne de ce nom est également incompatible avec une philosophie qui fait de la conscience humaine l'origine de toute chose, éliminant du coup la personnalité et la transcendance de Dieu. « Si toute réalité se fonde sur la pensée, et si la pensée est un acte du sujet humain, aucune réalité n'existe hors de l'homme, et il n'y a plus de place pour Dieu » (D. Staffa).

[39] « S'il faut choisir, je n'hésite pas un seul instant : c'est au réalisme, et au réalisme le plus radical, que je rattache l'ensemble de mes vues» (Bergson, Lettre à Gorce, le 16 Août 1935).

[40] Cette notion d'intentionnalité est caractéristique de la conception scolaistique de la connaissance selon laquelle les facultés cognoscitives sont toujours corrélatives de quelque chose à connaître.

[41] PLATON, Théétète, 182-184. – CRATYLE, 385-459. – ARISTOTE, Métaphysique, livre Gamma en entier.

[42] Nous ne pouvons ici reprendre toute la question. On pourra l'étudier, par exemple, dans le cours de philosophie de JOLIVET, Tome III, Métaphysique (V. Bibliographie).

[43] Cf. BOSSUET : « Le vrai, c'est ce qui est, le faux, c'est ce qui n'est pas ».

[44] « Voilà pas mal d'années que l'idéalisme a cessé d'être à la place d'honneur... Il semble bien, désormais, qu'une sorte d'unanimité se soit faite contre lui » (F. d'HAUTEFEUILLE, lui-même idéaliste, du reste – dans la très universitaire Revue de Métaphysique et de Morale, d'Avril-Juin 1963, n° 2, L'idéalisme est-il mort ?).

[45] Polytechnicien, philosophe des sciences. Un des premiers à avoir fait connaître en France les théories d'EINSTEIN. Ouvrages sur Emile MEYERSON. Articles nombreux dans les revues scientifiques et philosophiques. – Mort fin 1968.

[46] Le même auteur écrit dans les Archives de Philosophie en 1962 : « MARX (et le cas de HEGEL est ici le même), en pratique et dans ses écrits, s'est servi, pour persuader ses lecteurs, de raisonnements extrêmement classiques, employant comme tout le monde le verbe « *aufheben* » dans son acception ordinaire : abolir. C'est ainsi que dans le « Manifeste », il y a huit fois en deux pages les mots « *aufheben* » et « *Aufhebung* », alors qu'il est question de la propriété privée (qu'il ne parle certes pas de conserver, ni de « dépasser »). Et dans une lettre du 26 mars 1963, le regretté philosophe des sciences nous précisait encore ses vues et ses références. Citons notamment cette donnée linguistique, confirmée par plusieurs germanistes que nous avons consultés : « Aufheben veut dire souvent « mettre de côté pour conserver » lorsqu'il s'agit d'objets concrets. Mais il veut presque toujours dire « abolir » lorsqu'il s'agit de lois, de traités, d'institutions (ou de doctrines). Il ne veut jamais dire « dépasser » (au sens dialectique hégelien ou marxiste) » (Cf. notre article Y a-t-il une raison dialectique ?, dans la revue : La Pensée Catholique, n° 113). Il y a, hélas, des tics difficiles à guérir !

[47] ORTEGA y GASSET : « Nous plongeons comme tout autre notre philosophie dans le plan historique du corruptible. Nous voyons toutes les philosophies comme étant constitutivement une erreur, la nôtre comme les autres ».

[48] Le Paysan de la Garonne p. 25-28.

B. La certitude

La certitude ne peut être confondue avec la vérité, pour la simple raison qu'il y a des certitudes erronées :

– La vérité est un caractère primitif de la connaissance : sa conformité au réel. **La certitude est un caractère secondaire : un état de l'esprit à l'égard de la vérité.**

– Comme la vérité naît avec le jugement, et que l'acte de juger est essentiellement affirmation, assertion ou assentiment, **la certitude est donc une des modalités de l'assentiment.**

Et puisqu'il y a divers degrés de fermeté dans l'assentiment, il est indispensable de les passer en revue pour préciser la nature de la certitude.

1. Les divers états de l'esprit en présence du vrai

L'esprit peut se trouver par rapport au vrai dans quatre états différents : 1) le vrai peut être pour lui comme n'étant pas : c'est l'état d'ignorance ; 2) le vrai peut lui apparaître comme simplement

possible : c'est **l'état de doute** ; 3) le vrai peut lui apparaître comme probable : c'est **l'état d'opinion** ; 4) enfin, le vrai peut lui apparaître comme évident : c'est **l'état de certitude**.

a. L'ignorance

1. Définition

L'ignorance est un état purement négatif consistant en l'absence de toute connaissance relative à quelque objet.

Ce n'est pas toujours un mal (il est bon pour l'homme d'ignorer certaines choses). Ce devient un *mal* quand l'ignorance est *le manque d'une connaissance due* (une privation). C'est également toujours un mal *d'ignorer son ignorance*, de croire qu'on sait quand on ne sait pas.

2. Division. — L'ignorance peut être : *vincible ou invincible*, selon qu'il est ou non en notre pouvoir de la faire disparaître ; — *coupable ou excusable*, selon qu'il est ou non de notre devoir de la faire disparaître.

b. Le doute

1. Définition

Le doute est un état d'équilibre ou de flottement entre l'affirmation et la négation,

soit parce que l'esprit n'aperçoit aucune raison d'affirmer ou de nier (doute « négatif »), soit au contraire parce qu'il aperçoit des raisons égales d'affirmer et de nier (doute « positif »).

2. Division. — Le doute est *partiel* quand il ne suspend qu'un ou quelques jugements ; il est *universel* quand il suspend tout jugement. — Le doute est *méthodique* quand il est pris comme moyen de découvrir la vérité ; il est *sceptique* quand il est pris pour fin. — Le doute peut être *réel*, c'est-à-dire exercé, ou *fictif*, c'est-à-dire simplement représenté, conçu. Mais il faut remarquer aussitôt qu'un doute universel ne peut être ni réel ni méthodique.

NB : Le doute est une attitude intellectuelle *distincte de la question*. Le doute est *une suspension du jugement*. Quand on pose une question on n'est pas dans le doute, parce qu'on n'a pas encore de jugement à suspendre. On désire savoir ; on interroge, comme le fait saint Thomas quand il s'interroge, par exemple sur l'existence de Dieu : « *Utrum Deus est ?* ». Il est évident qu'en posant la question, il ne doute d'aucune manière.

c. L'opinion

1. Définition

L'opinion est l'état de l'esprit qui affirme avec la crainte de se tromper.

Contrairement au doute, qui est une suspension du jugement, l'opinion consiste donc à affirmer, c'est déjà un jugement, mais de telle sorte que les raisons de nier ne soient pas éliminées avec une entière certitude (on réserve la possibilité que le jugement contraire soit vrai). La valeur de l'opinion dépend aussi du plus ou moins de probabilité des raisons qui fondent l'affirmation.

2. Division de la probabilité. — a) *Probabilité mathématique*. C'est celle où tous les cas possibles étant de même nature, en nombre fini, et connus d'avance, leur degré de probabilité peut être évalué sous forme fractionnaire. b) *Probabilité morale*. C'est celle qui s'applique aux événements où intervient à un degré quelconque la liberté humaine.

NB : Il y a différence d'essence et non seulement de degré, entre la probabilité et la certitude : il y aurait donc absurdité à dire que la certitude proprement dite se compose d'un nombre plus ou moins grand de probabilités. — Toutefois, il arrive souvent qu'une accumulation de probabilités, surtout dans le domaine moral, engendre *une sorte de certitude pratique*. Logiquement et fondamentalement, il n'y a qu'opinion plus ou moins bien fondée. Pratiquement, l'estimation des probabilités justifie de se conduire comme si l'on était réellement certain et détermine une attitude mentale équivalant à la certitude.

d. La certitude

La certitude est l'état de l'esprit qui consiste en l'adhésion ferme à une vérité connue, sans crainte de se tromper.

Analysons le rapport entre la certitude et l'évidence.

2. **La certitude est fondée sur l'évidence**

a. L'évidence est le fondement de la certitude

L'évidence est ce qui fonde la certitude. On la définit comme :

la pleine clarté avec laquelle le vrai s'impose à l'adhésion de l'intelligence.

L'évidence est le resplendissement du vrai. Elle est aux yeux de l'esprit, en tant qu'elle illumine les objets de pensée, ce que le soleil, illuminant les êtres matériels, est aux yeux du corps. **C'est cette clarté qui détermine en nous l'adhésion.** Il est de la nature de l'intelligence de donner son assentiment à la vérité dès qu'elle est clairement perçue. Or l'évidence exerce sur l'esprit une sorte de contrainte, par laquelle il devient impossible à celui qui voit la vérité de juger qu'il ne la voit pas.

b. Division de l'évidence

On peut se placer à plusieurs points de vue pour diviser l'évidence (et la certitude qui en résulte).

1. Au point de vue de **son fondement**, l'évidence (ou la certitude) peut être :

- **Métaphysique** (ou rationnelle), quand elle est fondée sur l'essence même des choses, de telle sorte que l'assertion contradictoire soit nécessairement absurde et inconcevable. Telle est la certitude de ce principe : « Le tout est plus grand que la partie ».
- **Physique** (ou empirique), quand elle est fondée sur les lois de la nature matérielle ou sur l'expérience, de telle sorte que l'assertion contraire soit simplement fausse, mais non absurde ni inconcevable. Telle est la certitude de cette assertion : « Le métal est conducteur d'électricité », ou de celle-ci : « Je suis malade ».
- **Morale**, quand elle est fondée sur une loi psychologique ou morale, de telle manière que l'assertion soit vraie dans le plus grand nombre de cas. Telle est la certitude de cette assertion : « Une mère aime ses enfants », ou de celle-ci : « L'homme répugne au mensonge ».

2. Au point de vue de **la manière dont on l'obtient**, l'évidence (la certitude) peut être :

- **Immédiate ou médiate**, selon qu'elle est acquise au premier examen de l'objet lui-même, ou par l'intermédiaire de la démonstration. Par exemple : « Ce qui est, est » (évidence immédiate) ; « La somme des angles du triangle est égale à deux droits » (évidence médiate).
- **Intrinsèque ou extrinsèque**, selon qu'elle résulte de la vue de l'objet lui-même, ou, au contraire, de l'autorité de celui qui a vu l'objet. Par exemple : « Il fait jour », « deux et deux font quatre » (évidence intrinsèque ou scientifique) ; « Rome a été fondée par Romulus » (évidence extrinsèque ou croyance). Toutes les assertions historiques ne sont susceptibles que d'une certitude extrinsèque.

3. Au point de vue de **sa perfection** :

- Considérée en elle-même, l'évidence (la certitude) est **indivisible** : elle est ou elle n'est pas.
- Toutefois, la fermeté de l'assentiment peut admettre **des degrés accidentels**, qui dépendent de la puissance de l'intelligence, du genre de vérité en question, du motif d'admettre la vérité. C'est ainsi que nous sommes plus certains de ce que nous voyons de nos propres yeux que de ce qu'on nous rapporte ; plus certains d'une vérité mathématique que d'une vérité morale, etc.

c. L'évidence est le critère de la vérité

En effet, **tout ce qui est évident est nécessairement vrai**, et **tout ce qui est vrai, et cela seul, est, en droit, nécessairement évident**.

1. **Tout ce qui est évident est vrai**

Le critère de la vérité doit être ce qui est à la fois *nécessaire* et *suffisant* pour que l'esprit donne son assentiment sans crainte d'erreur. Or telle est l'évidence de l'objet : **par nature, l'évidence est nécessaire et suffisante**, parce qu'elle est :

- **universelle**. Elle est la marque de *toute* vérité certaine (de quelque manière qu'on l'ait acquise, en quelque domaine que ce soit, pour tous les esprits qui la voient) ;
- **irréductible**. Elle se suffit absolument à elle-même, au point que tous les autres critères de certitude, tels que les premiers principes de la raison, le sens commun, le consentement universel du genre humain, etc., *tirent eux-mêmes leur certitude de l'évidence qui leur est attachée*. L'évidence est à elle-même sa propre preuve.

⇒ Il résulte de là qu'il n'y a pas à prouver l'évidence. Il suffit de la montrer, tout comme il n'y a pas d'argument pour prouver qu'il fait jour en plein midi : il suffit d'ouvrir les yeux. Il suit encore que toute démonstration consiste à faire briller quelque évidence aux yeux de l'esprit.

2. Tout ce qui est vrai, et cela seul, est évident

Cependant, dire que tout ce qui est vrai est évident,

– ce n'est pas affirmer que, **par rapport à nous**, toutes les vérités soient actuellement évidentes (l'existence des états d'ignorance, de doute et d'opinion montre le contraire).

– mais cela signifie que, **en soi et en droit**, la vérité comporte ce caractère essentiel de pouvoir être discernée de l'erreur ; que **seule la vérité jouit du privilège de l'évidence**. (S'il est vrai qu'il y a des évidences illusoires – hallucination, somnambulisme, etc. –, ce ne sont là que des *illusions d'évidence* qui proviennent d'un état psychique anormal.) A l'état normal des facultés sensibles, intellectuelles et morales, seule la vérité peut s'imposer à nous. C'est en ce sens que Bossuet dit que « l'entendement, purgé de ses vices et véritablement attentif à son objet, ne se trompera jamais ».

3. Insuffisance des autres critères :

– **L'autorité**. — Les uns (fidéistes et Guillaume d'Occam) ont proposé **l'autorité divine** (la Révélation), les autres (traditionnalistes, Lamennais, de Bonald), **la tradition** (consentement général du genre humain). Mais le critère de l'autorité est : 1) **insuffisant** en lui-même, puisque, pour connaître l'existence et les titres de l'autorité, il faut recourir à un autre critère, à moins de croire aveuglément, ce qui est indigne de la raison humaine ; 2) **incomplet**, puisqu'il ne saurait porter sur les certitudes provenant d'une évidence intrinsèque.

– **L'instinct** n'est pas davantage le critère suprême de la vérité, car il n'est **ni infaillible, ni universel**. S'il est vrai que nous avons un certain « instinct du vrai », celui-ci n'est rien d'autre que la tendance naturelle de l'esprit à obéir à l'évidence. Dans ce cas, le mot instinct s'emploie *plutôt par analogie*.

– **Le succès**. — Selon le **pragmatisme** (William James), le critère de la vérité est **la fécondité pratique** ou **le succès des doctrines**. Est vrai ce qui donne d'heureux résultats, faux ce qui a de mauvaises conséquences. Ce critère est **subjectif** : ce qui est vrai (= un succès) pour l'un peut être faux (= un échec) pour l'autre ou une chose peut être successivement vraie ou fausse pour la même personne. Le succès ou la fécondité pratique d'une doctrine peut servir à *confirmer* sa vérité, mais ne saurait suffire à *garantir la vérité* d'une doctrine. D'ailleurs, il arrive que, par accident, le vrai ait de mauvais résultats ou des résultats apparemment mauvais, et que le faux ait momentanément d'heureuses conséquences (les grandes œuvres ont souvent commencé par l'insuccès).

C. L'erreur

La connaissance peut être limitée quant à sa perfection finale : elle peut ne pas atteindre cette perfection. Or, la perfection de la connaissance intellectuelle, c'est **la vérité**. Quand la connaissance n'atteint pas la vérité, elle tombe dans **l'erreur**.

~~~~~  
**L'erreur est le contraire de la vérité ;**  
**elle consiste dans un manque de conformité du jugement avec le réel.**  
~~~~~

Puisqu'il y a deux sortes de connaissances chez l'homme (sensible et intellectuelle), la question se pose de savoir s'il y a déjà **une possibilité d'erreur dans la connaissance sensible**, ou si **l'erreur ne se trouve que dans la connaissance intellectuelle**.

1. Y a-t-il « erreur » dans les sens ?

a. Les sens externes nous trompent-ils ?

Oui, disent les sceptiques. Protagoras explique que les sens nous montrent les objets comme changeant en permanence, et nous les montrent d'une manière qui est entièrement relative à notre état personnel. Par conséquent, ils ne peuvent pas nous faire parvenir à une vérité objective et stable. (cf. *Métaphysique* d'Aristote, livre gamma, 5).

Oui, dit aussi Descartes, les sens nous trompent. Il parle « d'erreur de la vue » à propos d'expériences familières telles que le fait « de voir comme rompu un bâton dans l'eau » alors qu'il est parfaitement droit (mais soumis aux lois de la réfraction). De plus, Descartes envisage l'hypothèse que l'erreur qui affecte les sens serait l'effet d'un Malin Génie, d'un « Dieu trompeur », qui nous aurait donné des facultés (sens, jugement) qui nous tromperaient en tout (*Première Méditation Méta-physique*). Mais Descartes finit par rejeter cette hypothèse d'école.

Pourtant, les sens ne nous trompent pas.

– D'abord, parce qu'ils ne disent rien. L'erreur suppose le jugement. Pour faire erreur, il faut affirmer (ou nier). Or les sens n'affirment rien et ne nient rien. Ils ne jugent pas. Malebranche disait avec bonheur : « *Nos sens ne nous trompent pas, car ils ne font point d'inférences* ». Ce que bien avant lui, et avec une autorité sûre cette fois, Aristote disait : « *La sensation ne nous trompe pas sur son objet propre* ».

– Ensuite, parce que la connaissance sensible externe est une connaissance immédiate (une intuition). Ainsi, la lumière ou la couleur atteignent directement l'œil : le sens est affecté immédiatement par son objet. Or, s'il n'y a pas de médiation, d'intermédiaire entre ce qui est connu et ce qui connaît, il ne peut y avoir de falsification du message. On objecte que, parfois, le milieu influe sur la sensation (les vapeurs, par exemple, qui s'interposent entre l'œil et la chose vue). Mais cela ne change rien : le sens perçoit la chose telle qu'elle arrive à l'organe, et en cela il ne se trompe pas. Le milieu ne fait pas mentir le sens. Pour reprendre l'exemple de Descartes, lorsqu'on voit un bâton courbé dans l'eau alors qu'il est droit, la vue ne nous ment pas, car la vue n'atteint pas le bâton lui-même, mais l'eau avec le bâton dedans. L'œil voit effectivement le bâton courbé. L'erreur n'est donc pas dans le sens. Elle est dans le jugement qui conclut : « *Le bâton est courbé* ». On conclura donc : **par rapport aux sensibles propres, les sens externes sont infaillibles.**

b. Y a-t-il « erreur » dans les sens internes ?

A proprement parler, non, car, de soi, les sens (qu'ils soient internes ou externes) ne disent rien : leurs actes n'étant pas des jugements, ils ne peuvent errer.

Cependant, la perception des sens internes n'étant pas immédiate, ceux-ci n'atteignent qu'indirectement les objets extérieurs. Par conséquent, il pourra y avoir une « infidélité » (le terme est mieux approprié que celui d'erreur) au niveau de la perception (**appréhension des sensibles communs**). Ainsi :

- pour l'**imagination** : on peut imaginer une chose déjà vue, ou que l'on va voir, sans que l'image soit exactement fidèle à la réalité. Néanmoins, on ne peut dire qu'il y ait « **erreur** ». Il n'y aurait erreur que si le jugement se prononçait : « je pense que mon imagination est fidèle ».
- pour la **mémoire** : elle est plus ou moins fidèle elle aussi lorsqu'elle localise un souvenir dans le passé.

NB : Les dessins d'illusion d'optique. Pour chacune de ces illusions, la vue ne se trompe pas. Pourtant, on a l'impression que certaines choses sont de telle façon, alors qu'elles sont autrement. Où se trouve l'erreur ? Dans le jugement. On imagine une figure biaisée alors qu'elle est parfaitement carrée. De même, je lis le début d'un mot, et je complète à tort. Il fallait lire « institution », j'ai lu « instamment » (= « erreur » dans la perception : j'ai associé à une lecture véritable, celle des premières lettres du mot, la fin du mot telle que je l'imagine, et j'ai perçu ainsi un mot qui n'est pas le bon).

Il arrive ainsi qu'on associe à faux des réalités nouvelles à une sensation concrète, en raison de la mémoire ou d'autres facteurs. Une série accélérée de prises photographiques d'une roue de charrette fixe me donne l'illusion de percevoir le mouvement de la roue (effet habituel au cinéma). Pourquoi ? En raison de la persistance des sensations rétiniennes. Mon œil distingue moins vite que les vues ne s'enchaînent. Au total, il peut, dans un certain sens, y avoir des illusions dans les sens internes ou le jugement.

2. L'erreur dans l'intelligence

a. Le problème de l'erreur déjà posé par Platon

Dans le « Sophiste », Platon commence par refuser l'interprétation de Parménide. L'Éléate voulait que la nature de l'erreur soit de penser ce qui n'est pas. Or, le non être n'est pas. Donc, se tromper, c'est ne rien penser, c'est être ignorant : **l'erreur serait une pure ignorance**. Platon corrige cependant : l'erreur contient un jugement, une pensée.

Dans la « République », Platon développe le mythe de la grotte : les prisonniers prennent l'ombre pour la réalité. C'est une erreur car le monde sensible n'est, au regard du monde des Idées, que la copie du modèle, l'ombre de la réalité. Leur illusion se guérit par la philosophie. Le sage doit, pour sortir de l'illusion, s'affranchir du corps pour aller à la vérité intelligible.

b. La vraie nature de l'erreur

L'erreur **n'est pas une privation de vérité** (absence de connaissance due), mais **le contraire de la vérité** : « elle pose quelque chose » (cf. Somme théologique, I, 17, 4).

- **Le vrai et le faux ne s'opposent pas comme une affirmation et une négation**, car la négation non seulement ne pose rien, mais ne s'attribue à aucun sujet (elle peut porter indifféremment sur quelque chose qui est ou qui n'est pas). Ainsi l'ignorance en général (négation de la science) ne dit rien de positif (c'est une pure absence) et peut s'appliquer à ce qui est comme à ce qui n'est pas (ce qui est peut être ignorant ; ce qui n'est pas est ignorant).
- **Le faux ne s'oppose pas non plus au vrai comme une privation**, car la privation ne pose rien quoique elle soit *dans un sujet déterminé*. Ainsi la cécité est une privation : on ne peut appeler aveugle qu'un sujet capable de voir.
- **Le faux s'oppose en revanche au vrai comme à son contraire**, car « il pose quelque chose » *dans un sujet déterminé* : « Le faux provient de ce que l'on dit ou croit que quelque chose est quand il n'est pas ou qu'il n'est pas quand il est ». De même que le vrai est une assertion conforme à la chose, le faux pose une assertion non conforme.

Tout comme la vérité dont elle est le contraire, **l'erreur ne se trouve donc que dans un jugement**. C'est le jugement, et uniquement lui, qui est vrai ou faux (conforme ou non à la réalité).

c. Les causes de l'erreur

Il y a lieu de distinguer la *cause immédiate*, la *cause éloignée* et la *cause première* de l'erreur.

1. Le manque d'évidence ou l'ignorance = cause immédiate

L'erreur provient d'une vue insuffisante, d'un **manque d'évidence intellectuelle**, intrinsèque ou extrinsèque. (C'est pourquoi l'intelligence au sens strict [= faculté des premiers principes], ne se trompe jamais, ces principes étant vus en pleine clarté).

Il y a donc toujours **quelque ignorance dans l'erreur**, puisqu'elle consiste à affirmer ce qu'on ne voit pas, ou ce qu'on ne sait pas, à généraliser imprudemment, à suivre des analogies trompeuses, à induire sans raison suffisante. L'erreur est un acte de l'esprit, mais d'un esprit comme obscurci et cherchant la vérité ou elle n'est pas.

2. La volonté = cause éloignée

Puisque, dans l'erreur, l'assentiment ne vient pas de l'évidence de l'objet (ou d'une évidence extrinsèque), il vient donc de **l'influx irrationnel de la volonté qui pousse l'esprit à donner son assentiment malgré des motifs spéculativement insuffisants**. (la volonté pèse sur l'exercice du jugement, mais *le jugement lui-même* est un acte de l'intelligence.)

3. La faiblesse de l'intelligence = cause première ou foncière

Il est évident qu'en fin de compte l'erreur n'est possible qu'en raison de **la faiblesse de notre intelligence**. Mais si cette faiblesse native de l'intelligence **rend l'erreur possible** et, de fait, fréquente, **elle ne la rend pas nécessaire absolument**, car, avertis de nos limites, nous devrions nous abstenir de juger chaque fois que l'évidence fait défaut.

III. LA SCIENCE, LA DIALECTIQUE, LA SOPHISTIQUE

Avant de passer à l'étude des appétits et pour conclure cette partie sur la connaissance intellectuelle et les notions fondamentales de la critique (vérité, opinion, certitude, évidence, erreur), donnons un bref aperçu sur les diverses formes de connaissance humaine, à savoir : la **science ou connaissance certaine**, obtenue par **démonstration** ; la « **dialectique** » ou **connaissance probable**, qui porte sur des **opinions** ; la « **sophistique** » ou **connaissance fausse**.

Ces questions relèvent en partie de ce qu'on appelle la **logique matérielle**, qui porte sur le contenu ou la matière des raisonnements humains.

A. Intuition et discours

Quand il s'agit de recenser les connaissances, la division **la plus fondamentale** qui se présente est celle de l'**intuition** et du **discours**.

1. L'intuition

L'intuition est la saisie immédiate d'un objet.

Il y a plusieurs sortes d'intuition (c'est une notion *analogique*) :

– L'intuition est d'abord la **saisie directe d'un existant concret**. Portant sur un existant *concret*, elle est nécessairement **sensible** : c'est la **sensation**.

– L'**imaginaire** représenté dans une image, est également une intuition sensible : c'est la saisie immédiate et directe d'un objet concret sensible mais cette fois **inexistant** (rappelé à l'imagination ou construit par elle).

– Mais l'intuition d'une existence peut être **réflexe** : c'est le cas de la **conscience** (sensible ou intellectuelle) qui est la saisie (la perception) immédiate d'une **existence** ; elle est réflexe parce que c'est *dans* la saisie d'un objet que le sujet connaissant prend conscience de l'existence de son acte et de lui-même. (cette intuition ne révèle que l'*existence* du sujet connaissant, pas sa nature.)

– Bien que l'intuition s'oppose à l'abstraction (qui est médiate, puisqu'elle est *per similitudinem, per speciem*), il faut dire cependant que l'**abstraction aboutit à une intuition intellectuelle**, c'est-à-dire à l'**apprehension directe d'une essence**. C'est directement la chose (son essence) que l'intelligence « voit » dans le concept.

– Enfin, l'intuition s'applique aussi à l'apprehension de **certaines vérités** ; la vérité de certains jugements apparaît immédiatement à l'intelligence, dès que les termes sont posés : c'est ce qu'on appelle les **jugements per se nota**. (Par exemple les principes premiers comme celui-ci : « le tout est plus grand que la partie »).

NB : Cette variété fait que le mot intuition a des **sens très divers chez les philosophes modernes** :

• **Chez Descartes**, il n'y a d'intuition qu'intellectuelle : c'est l'*idée claire et distincte portant sur une « nature simple »*, dont le caractère principal est l'indubitableté.

• **Chez Kant**, au contraire, il n'y a d'intuition que sensible. C'est la connaissance immédiate d'un objet concret. L'intuition *empirique* porte sur les phénomènes reçus dans la sensibilité ; l'intuition *pure* porte sur les formes a priori de la sensibilité (l'espace et le temps).

• **Chez les successeurs de Kant**, l'intuition redevient intellectuelle. Pour Fichte, c'est la conscience que le Moi a de ses actes ; pour Hegel, elle est, au terme de l'ascension dialectique, *le Savoir absolu*, la conscience qu'a l'Esprit d'être toute la réalité.

• **Chez Bergson**, l'intuition est supra-intellectuelle ; c'est une sorte de *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable.

2. Le discours

Le discours est le mouvement de l'esprit passant d'une connaissance à une autre (la seconde connaissance étant obtenue au moyen de la première).

– Il y a *un « discours » d'ordre sensible* qui consiste dans « l'association des idées » ou plutôt dans l'évocation d'une image par une sensation (ou une autre image) antécédente.

– On peut dire aussi que *l'abstraction est une forme de discours*, dans la mesure où elle est un passage de l'image au concept.

– De même *le jugement comporte une part de discours* dans la mesure où il ajoute quelque chose au concept, c'est-à-dire dans la mesure où il comporte analyse (le prédicat explicite le sujet) ou synthèse (le prédicat réordonne, rassemble le sujet).

– Mais surtout, c'est **le raisonnement qui est un discours** au sens strict, parce qu'il est le moyen de la science (ou, plus généralement, du savoir). Cela vaut pour le raisonnement déductif (le syllogisme) mais aussi pour l'induction et le raisonnement par analogie.

Il nous faut donc **recenser les connaissances acquises par le discours**, c.-à-d. par le raisonnement.

B. La démonstration et la connaissance certaine ou science

1. Notions

1. Le mot **science** peut être pris au **sens général** et désigne alors **un ensemble objectif de connaissances portant sur une matière déterminée** (= sens moderne). Ex : la science des nombres ; la science des astres ; la science du grec...

Ou bien il désigne **l'acte de connaissance certaine par les causes et l'habitus qui en résulte** (= sens scolaire) :

La science est une connaissance certaine par les causes (cognitio certa per causas).

C'est par la **démonstration** qu'on aboutit à la science (au sens strict).

2. La **démonstration** est donc un raisonnement qui aboutit à une **connaissance vraie et certaine**, autrement dit :

un syllogisme qui donne la science (un syllogisme démonstratif),

c.-à-d. un syllogisme qui nous révèle la cause de la conclusion de manière parfaite :

– en nous montrant **ce qui est la cause de la conclusion** (ex : Socrate est mortel parce qu'il est un homme) ;

– en la faisant connaître **en tant que cause de cette conclusion** (ex : Pierre est homme parce qu'il est *un animal raisonnable* et non pas seulement parce qu'il est capable de rire : la capacité de rire est seulement cause explicative mais n'est pas cause de l'être) ;

– en manifestant que **cette cause est la cause nécessaire** et non pas une cause contingente – qui pourrait ne pas être (ex. : Pierre est homme parce qu'il est raisonnable et non pas parce qu'il porte des lunettes).

On définit également la **démonstration par ses parties constitutives** :

La démonstration = « **un syllogisme constant**,

– « **à partir de prémisses vraies, premières, immédiates** » [= les prémisses doivent être vraies ; immédiatement certaines et ne dériver d'aucune proposition antérieure présupposée qui devraient être démontrées : elles doivent être *per se notæ*, connues par intuition immédiate, réductibles virtuellement à des principes premiers] ;

– « **antérieures, plus connues et causes de la conclusion** » [= par rapport à la conclusion, les prémisses doivent lui être antérieures, plus connues qu'elle et révélant sa cause ou sa raison d'être].

Ex : tout ce qui est immuable est éternel ; or Dieu est immuable ; donc Dieu est éternel.

2. Division de la démonstration

On divise la démonstration :

• Selon le moyen de la démonstration :

1. – la démonstration « *quia* » ou imparfaite, est celle qui prouve seulement **que la conclusion est vraie** (par des causes seulement explicatives). Ex. : Dieu est éternel parce qu'il est l'être a se (incrémenté) = démonstration *quia* par une cause éloignée.

Cette démonstration *quia* ou imparfaite peut être :

- **a priori** : par une cause éloignée ;
- **a posteriori** : par un effet (par induction, ou par déduction à partir d'un principe universel : ex. la rontondité de la terre prouvée par les éclipses (l'ombre de la terre sur la lune est circulaire) ;
- **a simultaneo** : il n'y a pas de priorité de nature entre ce qui est prouvé et ce qui prouve (Pierre est fils de Paul car engendré par lui ; Paul est père de Pierre car l'ayant engendré).

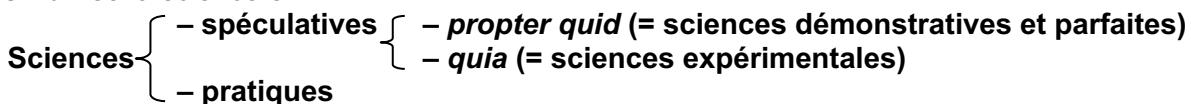
2. – démonstration « *propter quid* » ou parfaite, qui montre **pourquoi la conclusion est vraie** (par les causes propres et immédiates). La démonstration *propter quid* est toujours *a priori* (par la cause). Ex. : Dieu est éternel, parce qu'il est immuable = démonstration *propter quid* par la cause propre et prochaine.

• Selon ce qui est démontré (l'objet de la démonstration) :

- démonstration directe : prouvant positivement la vérité de la conclusion ;
- démonstration indirecte : montrant l'impossibilité de la conclusion par sa contradictoire (démonstration par l'absurde).

3. La science, résultat de la démonstration – classement des sciences

On divise la science en :



On divise encore les sciences spéculatives par leur objet formel

• L'objet formel d'une science, c'est ce qui est atteint formellement par cette science (= objet formel *quod*) et ce par quoi cette science atteint son objet (= objet formel *quo*). Or chaque science atteint son objet moyennant une *abstraction* qui garde seul l'aspect à étudier et laisse de côté non seulement les notes individuantes mais même tous les caractères généraux du sujet étudié qui n'entrent pas dans ce qu'elle a à envisager.

• Aristote et les scolastiques distinguent **trois degrés d'abstraction** qui constituent comme trois plans, trois degrés d'intelligibilité scientifique des choses. Et comme les choses sont d'autant plus intelligibles qu'elles sont plus dé-matérialisées (une chose est d'autant plus intelligible qu'elle est immatérielle), ces trois degrés d'abstraction s'obtiennent par un éloignement croissant de la matière et par un degré croissant de généralité :

- 1) le premier degré d'abstraction laisse de côté l'*individualité* et retient les caractères sensibles communs aux *individus* d'une même espèce (= abstraction physique) ;
- 2) le deuxième degré d'abstraction laisse de côté les caractères sensibles, mais retient le caractère matériel le plus général : l'*extension quantitative* (= abstraction mathématique) ;
- 3) le troisième degré laisse absolument de côté tout caractère matériel et ne retient que l'aspect formel strictement immatériel : l'*être en tant qu'être* (= abstraction métaphysique).

• Ce qui permet d'établir cette classification des sciences :

Sciences		Objet		espèces
latissima		événements du passé		Histoire
late	Pratiques conclusions singulières et contingentes	factibilia		Art et technique
		agibilia		Prudence
propria	Spéculatives conclusions universelles et nécessaires	1 ^{er} genre (1 ^{er} degré d'abstraction : ens sensible) = physique	inductive quia	Chimie Sciences naturelles (plutôt descriptives) Minéralogie Botanique Zoologie Physique expérimentale (explicative)

			deductive propter quid	Philosophie de la nature	cosmologie psychologie
propriissima		2^e genre (2 ^e degré d'abstraction : <i>ens quantum</i>) = mathématique	• quantité discrète (figures) • quantité continue (nombres)	= Géométrie = Arithmétique (+ algèbre)	
		3^e genre (3 ^e degré d'abstraction : <i>ens in quantum ens</i>) = métaphysique		Logique Métaphysique Théologie	

C. La dialectique ou connaissance probable

1. Notion (dialectique aristotélicienne / hégélienne)

- Le domaine de la connaissance scientifique au sens strict est étroitement limité : c'est celui des vérités **démontrées**. Au-dessus, il y a les vérités **évidentes** (les principes premiers indémontrables) ; au-dessous, le domaine immense des **probabilités** (ou opinions). L'ensemble des connaissances humaines pourrait donc être comparé à une pyramide dont le sommet serait le principe de contradiction et la base les opinions du peuple.

~~~~~  
 ↗ L'étude des probabilités est la « dialectique » (au sens qu'Aristote donne à ce mot). ↘  
 ~~~~~

Étymologiquement, la « dialectique » est *l'art du dialogue*.

- L'inventeur de la dialectique est **Socrate**. Le **dialogue** était pour Socrate le moyen *d'éprouver* les opinions des gens qu'il interrogeait, notamment au sujet des vertus, pour parvenir à une définition (= la « maïeutique » socratique ou l'art de faire accoucher les esprits). **Platon** a élevé la dialectique au rang de **méthode rationnelle** : c'est le mouvement de l'esprit par lequel il s'élève du sensible aux idées universelles (notamment par la « réminiscence »).
- Pour **Aristote**, la dialectique est toujours l'art du dialogue (discussion par questions et réponses), mais elle n'est pas la méthode de la science (qui est la démonstration), elle se situe **au plan des probabilités**. Elle recueille les opinions reçues et leur applique la forme syllogistique : tirées de prémisses probables, les conclusions sont elles-mêmes probables.
- Avec **les modernes**, le mot dialectique prend un tout autre sens :

Pour **Kant**, la dialectique désigne tous les **raisonnements illusoires**, la logique de l'apparence (les sophismes ou les illusions de notre esprit qui croit pouvoir dépasser le sensible et connaître les choses en soi). Pour **Hegel**, la dialectique est **le processus de la pensée** qui se développe et progresse selon ses propres lois, par *dépassement et oppositions constamment renaissantes et successivement résolues* ; à savoir : *par la thèse, l'antithèse et la synthèse* : la thèse engendre son contraire, l'antithèse, et les deux fusionnent dans la synthèse.

2. Utilité de la dialectique

- La dialectique, dit Aristote, est **utile pour trois fins** :
 - 1) **Comme exercice** ; elle est une gymnastique intellectuelle qui nous rendra capables d'aborder tout problème qu'on nous proposera.
 - 2) **Pour les discussions** ; car, ayant recueilli les opinions communes et les ayant ramenées à quelques chefs principaux ou « lieux », la discussion peut s'engager et prendre, comme point de départ, les propres opinions de l'interlocuteur.
 - 3) **Dans l'intérêt de la science**, enfin. Ici, l'utilité de la dialectique est double : elle permet de **bien poser les problèmes à résoudre** (en proposant les arguments pour et contre), et de **découvrir les principes de chaque science** (c.-à-d. de rechercher les définitions – la dialectique est comme la « chasse » aux définitions).
- La dialectique sert donc tout spécialement à **bien poser les problèmes**.

Comment ? Par la recherche des « **apories** » ou, comme dit saint Thomas, des « *dubitaciones* » (mot qui signifie, ici, non pas « doutes », mais « **difficultés** » ou « **objections** »). Une aporie est une difficulté sur laquelle on apporte toutes les opinions et tous les arguments de sens contraire, c'est-à-dire pour et contre, que l'on pourra trouver.

Aristote, suivi par saint Thomas, indique **quatre raisons pour lesquelles il importe de bien poser le problème**, c'est-à-dire d'examiner les difficultés ou apories quand on cherche la vérité :

- 1) **La première est que la recherche de la vérité ne sera pas autre chose que la solution de l'aporie** (quand on a trouvé *le principe de réponse* à la difficulté, on tient la vérité sur la question). L'objection est à l'intelligence ce que des liens sont au corps. De même, donc, que celui qui veut défaire ses liens doit d'abord les examiner soigneusement pour savoir comment les défaire, de même celui qui veut résoudre une difficulté doit d'abord en examiner tous les aspects.
- 2) **Ceux qui veulent chercher la vérité sans avoir examiné les difficultés d'une question ressemblent à ceux qui ne savent pas où ils vont.** De même, en effet, que le terme du chemin est le but de celui qui marche, de même *la solution du problème est la fin de celui qui cherche la vérité*. Et si l'on n'a pas une idée précise du but à atteindre, on ne peut y aller directement ; si on y arrive, ce sera par hasard.
- 3) **Quand on ne sait pas où l'on va, on ne peut pas savoir non plus, en arrivant quelque part, si l'on doit s'arrêter ou continuer.** Quand donc on cherche la vérité sans avoir examiné le problème à résoudre, *on ne saura pas si l'on a trouvé ou non la vérité que l'on cherchait*.
- 4) **La quatrième raison est d'ordre pédagogique.** De même que dans un procès un juge ne peut rendre sa sentence sans avoir entendu **les raisons des deux partis**, de même sur un problème philosophique on sera mieux en mesure de juger si l'on a entendu toutes les raisons des adversaires.

Voilà pourquoi saint Thomas, tout comme Aristote, dans la plupart de ses travaux, commence par passer en revue les opinions de ses prédecesseurs et par dresser les objections à la question posée.

3. Les arguments probables

• **Le domaine du probable est immense, puisqu'il coïncide avec celui du contingent** (ce qui est contingent en soi ou ce qui l'est relativement à nous, du fait de la faiblesse de notre faculté de connaissance). Il englobe non seulement les faits naturels, mais les actes humains. Pour tout cela, on peut bien obtenir **une espèce de certitude** (ce qu'on appelle *une certitude probable*) mais **non pas la science** au sens propre du mot.

• **La dialectique utilise les mêmes structures formelles que la démonstration :**

- **Le syllogisme**, mais en matière contingente (c.-à-d. que les prémisses sont seulement probables), qui engendre une opinion ;
- **L'induction probable** ;
- **Le raisonnement par analogie**.

D. La sophistique ou connaissance fausse

~~~~~  
Le sophisme est un discours qui, à cause de sa similitude avec un syllogisme, semble être un syllogisme alors qu'il ne l'est pas.

Les sophismes peuvent se répartir en deux groupes : ceux qui proviennent **du langage**, et ceux qui sont **indépendants du langage** (qu'on appelle improprement **les sophismes de pensée** – improprement car un sophisme est toujours dans la pensée, même s'il a pour origine le langage : le mal dans ce cas est que les mots trompent l'esprit.)

– Il y a **sophisme verbal** lorsque les **mots** semblent signifier la même chose alors que ce n'est pas le cas (= « *fallacie in dictione* », tromperie dans les mots). Ex. : quand les mots sont employés dans un sens équivoque (« cet homme est un homme grand, donc il est un grand homme »).

– Il y a **sophisme mental** lorsque les **choses** signifiées semblent les mêmes alors que ce n'est pas le cas (= « *fallacie in rebus* », tromperie dans les choses). Ex. : quand on ne prouve pas ce qui est à prouver (« pour prouver que les chrétiens sont idolâtres, on montre qu'ils vénèrent les saints »),

ou quand on assigne une cause qui n'est pas une vraie cause (« Dieu n'est pas bon, puisqu'il permet de grands maux. »)

(Voir le cours de logique.)

## IV. Compléments sur les méthodes de quelques savoirs

### A. La méthode. Notion

• La méthode est un chemin vers la vérité (étymologiquement « méthode » vient de *meta*, préposition marquant la succession dans le temps ou l'espace, et de *odos*, le chemin ou la route).

La méthode est donc le chemin emprunté par chaque « science » (au sens très large) pour arriver à la vérité dans son domaine propre. On a vu que la méthode de la science au sens strict (aboutissant à des vérités nécessaires) est la démonstration, et que, pour les vérités contingentes, c'était la « dialectique » (au sens aristotélicien).

Mais, si l'on envisage la notion de méthode plus généralement et si on l'étend à toute forme de savoir, on peut qualifier les moyens qu'elle utilise à l'aide de trois verbes : observer, raisonner, écouter.

- Observer caractérise la méthode expérimentale qui est utilisée dans les sciences de la nature ;
- Raisonner caractérise la méthode rationnelle qui est utilisée en philosophie et mathématiques ;
- Écouter caractérise la méthode d'autorité qui est utilisée en théologie (qui repose sur la Révélation de Dieu transmise par l'Église) et en histoire (qui s'appuie sur les témoignages du passé).

### B. Analyse et synthèse

#### 1. Notions

Comme on l'a vu, la pensée humaine procède par intuition (saisie immédiate de l'objet) et par discours (par succession d'idées et de raisonnements, parce que la connaissance humaine est discursive, c'est-à-dire partielle, successive et progressive).

Mais elle procède également par analyse et par synthèse. Non pas que ce processus s'ajoute au précédent : c'est l'activité de la raison (jugement ou raisonnement) qui est tantôt analytique, tantôt synthétique.

L'emploi des mots d'analyse et de synthèse vient de la chimie. En chimie, on appelle analyse la décomposition d'un tout en ses éléments constitutifs ; et, inversement, la synthèse consiste à former une combinaison à partir de ses éléments.

Par analogie, l'analyse et la synthèse désignent des opérations mentales auxquelles le savant et le philosophe recourent. L'analyse distingue les parties des choses (ou du discours) en vue de leur explication : elle recherche les principes explicatifs. A l'inverse, la synthèse réorganise, rassemble, réordonne la chose (ou le discours) à partir de ses principes essentiels.

L'analyse consiste dans : – la résolution d'un tout en ses parties,  
– le passage du complexe au simple, de l'inconnu au connu.

C'est ce qu'exprime l'étymologie du mot « analyse » : le préfixe *ana* veut dire « de bas en haut » ; le verbe *luô* veut dire « délier ».

La synthèse est : – une composition consistant à aller des parties au tout,  
– un passage du simple au complexe.

C'est ce qu'exprime l'étymologie du mot « synthèse » : *sun* = « avec », « ensemble » ; *thesis* = « action de placer, de poser ».

## 2. La complémentarité de l'analyse et de la synthèse

• **Le réel se présente comme un tout complexe et confus.** Pour connaître le réel, le premier travail de l'esprit est donc un **travail d'analyse**. Ensuite, l'esprit ordonne et rassemble les données obtenues par analyse et aboutit à une **synthèse**, à un tout intelligible. C'est pourquoi on dit que **l'analyse est un procédé de recherche** et que **la synthèse est un procédé d'exposition**.

• Toutefois, dans le raisonnement comme dans les sciences expérimentales, **l'analyse dirige la synthèse** en ce sens que la synthèse s'appuie sur les analyses antérieures. Et, inversement, **la synthèse dirige l'analyse** en ce sens que c'est une certaine connaissance de la combinaison générale, le pressentiment de la synthèse à venir qui suggère les analyses et les recherches à faire.

• **On peut donc schématiser le processus de la pensée « scientifique » en trois temps :**

- 1) **Au point de départ**, une connaissance intuitive, vague et confuse, **une vue synthétique encore indistincte** et invérifiée du résultat à obtenir (ex. : la première lecture d'un sujet de dissertation d'où jaillit une certaine vue d'ensemble encore confuse) ;
- 2) **Ensuite une analyse des éléments essentiels et de leurs rapports mutuels** (on « démonte » mentalement l'énoncé du sujet ; on fait le mot à mot du texte à expliquer ; on cherche les idées en vue de l'élaboration d'un plan détaillé) ;
- 3) **Enfin, une vue synthétique claire et distincte** dans laquelle les éléments sont perçus ensemble sans se confondre (la multiplicité des questions impliquées s'organise autour de quelques idées maîtresses qui donnent la solution au problème posé).

Cela montre que c'est dans l'accord harmonieux de l'esprit d'analyse et de l'esprit de synthèse que se trouve l'idéal d'une pensée bien conduite.

## C. Diverses méthodes

### 1. La méthode des sciences expérimentales (« observer »)

• **Les sciences expérimentales** ou sciences de la nature sont celles qui ont pour objet **les phénomènes de l'univers matériel** (sciences physico-chimiques qui portent sur la nature brute ; biologie qui étudie les phénomènes de la vie organique).

Pour atteindre leur objet, ces sciences utilisent **la méthode expérimentale**. La méthode expérimentale contient plusieurs phases :

#### 1. L'observation

Les sciences expérimentales portent sur des **faits donnés**, tirés du réel. Elles exigent d'abord du savant une **observation** de ces faits la plus étendue et la plus exacte possible (grâce à des instruments perfectionnés).

Toutefois, ce que le savant observe, c'est ce qu'on appelle « **le fait scientifique** », distingué du fait ordinaire. Le fait scientifique est un phénomène que le scientifique isole, abstrait de son milieu naturel, pour l'étudier (dès lors, il n'est plus *naturel*, mais *expérimental*).

#### 2. L'hypothèse

Les faits bien établis, il faut **les expliquer**, c'est-à-dire découvrir **comment** ils sont tels et s'enchaînent les uns les autres. Cette explication n'est pas évidente. Pour la trouver, le savant imagine une explication provisoire, appelée **l'hypothèse**.

#### 3. L'expérimentation

Par un travail de **déduction**, il faut tirer de l'hypothèse toutes les conséquences possibles et, moyennant des expériences (= **expérimentation**), vérifier si toutes ces conséquences se produisent. Si l'une des conséquences n'est pas vérifiée, l'hypothèse doit être abandonnée. L'expérimentation s'appuie sur le principe qui veut que « dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produisent les mêmes effets ».

#### **4. L'induction**

L'hypothèse ayant été vérifiée, le savant l'érige en **loi**. Cette opération est une **induction** : d'un rapport constant entre phénomènes particuliers, l'esprit conclut à un rapport nécessaire, essentiel, à une loi. Autant que possible, le savant exprime ce rapport dans une **formule mathématique**.

#### **5. Les théories**

Au terme du processus, les savants tentent d'unifier plusieurs lois particulières en une loi plus générale qui porte le nom de **théorie**.

Les théories sont des **hypothèses** qui se présentent non comme un aspect du réel, mais comme un **procédé de travail**, une possibilité d'organisation des recherches. Si la théorie est féconde et fait découvrir des faits jusque là ignorés, c'est l'indice qu'elle contient une part de vérité. Quelques théories sont si fécondes qu'elles sont pratiquement tenues pour vraies (ex. loi de Képler en astronomie) ; d'autres sont abusivement présentées comme certaines alors qu'elles ne reposent sur aucun fait démontré mais sur de simples suppositions d'où on les a abusivement induites (théorie de l'évolutionnisme, par ex.).

• **NB. Les sciences biologiques** ont ceci de particulier que, pour elles, observation et expérimentation sont dirigées par le **principe de finalité** : les vivants sont des organismes finalisés (les organes répondent à des fonctions et à des fins précises). De plus, les sciences biologiques donnent une importance spéciale à la **classification** des espèces.

#### **• Conclusion :**

La méthode expérimentale demande un **grand sens de l'observation** ; une profonde **sagacité** pour interpréter correctement les données naturelles ; et beaucoup **d'humilité et de modestie** en face des mystères de la nature. (C'est l'orgueil humain et les a priori scientifiques qui empêchent les scientifiques de reconnaître la main de Dieu derrière les merveilles de la création.)

### **2. La méthode des mathématiques (« raisonner »)**

#### **• Objet et division des mathématiques :**

|                                                                                                                                                                                                                                                                         |                       |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------|
| • <b>L'arithmétique</b> a pour objet les nombres et leurs propriétés<br>Elle enseigne à les former (numération) ; à les représenter ; à les combiner                                                                                                                    | = science des nombres |
| • <b>L'algèbre</b> est la généralisation de l'arithmétique : c'est la science des rapports généraux des nombres représentés par des lettres.<br>Ex. : $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ exprime le rapport général qui existe entre deux nombres et le carré de leur somme. |                       |
| • <b>La géométrie</b> a pour objet l'étendue considérée sous ses trois aspects : la ligne ; la surface ; le volume.                                                                                                                                                     | = science des figures |

#### **• L'objet des mathématiques est un être de raison :**

Rien dans la réalité perçue par les sens ne correspond exactement aux définitions mathématiques ; on ne trouve pas dans la nature des objets mathématiques tout construits. Les notions mathématiques seraient-elles donc **innées** comme Descartes a cru devoir l'admettre ? Seraient-elles **de pures constructions de l'esprit** ?

En réalité, les notions mathématiques sont des **êtres de raison**, mais **avec un fondement dans le réel**. Ce sont des **abstractions tirées de l'expérience**.

Les sens observent les objets naturels ; la raison, grâce à sa puissance d'abstraire, de se dégager du sensible, ne considère en ces objets que **leur quantité** (nombre, longueur, vitesse...), à l'exclusion des autres qualités sensibles : tel est l'objet des mathématiques. Ce travail d'abstraction a été poussé si loin dans les mathématiques modernes qu'elles semblent s'éloigner de plus en plus de l'expérience (géométrie non-euclidienne, théories des groupes...) ; mais ces théories, créées par des mathématiciens sans souci d'applications physiques, ont permis à des physiciens de résoudre de nombreux problèmes expérimentaux, preuve que ces abstractions ne sont pas du « pur possible » mais gardent une parenté avec le réel (ce sont comme des modélisations rationnelles du réel).

#### **• Le raisonnement mathématique est essentiellement déductif :**

= Il part des principes généraux pour en déduire des conclusions particulières. Le raisonnement mathématique part des **définitions, axiomes et postulats** :

– **La définition** d'un objet mathématique peut être **essentielle** si elle énonce des propriétés

essentielles (ex. : « La circonférence est une figure dont tous les points sont à égale distance d'un point appelé centre ») ; ou elle peut être **génétique** si elle formule sa loi de construction (« La circonférence est le lieu des points d'un plan, équidistants d'un même point appelé centre »). Cette définition caractérise les mathématiques, puisque les objets des mathématiques sont des êtres de raison.

– **Les postulats et les axiomes** sont des sortes de définitions à un degré plus élevé. Par exemple, la droite, le triangle, le cercle, le plan, la sphère, sont autant d'objets mathématiques différents ; ils s'inscrivent tous cependant dans le cadre de la géométrie d'Euclide qui est construite à partir d'un groupe de postulats comme celui-ci : « Par un point pris hors d'une droite, il ne passe qu'une parallèle à cette droite ».

• **Le raisonnement mathématique suit la démarche déductive du syllogisme.**

Ex : La médiane d'un triangle isocèle [= μ] est en même temps hauteur [=T]

Or le segment AM [= t] est médiane d'un triangle isocèle [= μ]

Donc le segment AM [= t] est aussi une hauteur du triangle [= T]

• **Les trois principales formes de la démonstration mathématique :**

**1) la démonstration synthétique :**

Elle consiste à raisonner à partir des données du problème ou des théorèmes connus pour démontrer la solution ou le nouveau théorème (point de départ : principes généraux et simples ; point d'aboutissement : conclusion plus particulière et plus complexe que le point de départ). Elle nécessite rigueur dans la déduction, mais aussi beaucoup d'intuition et d'esprit d'invention, parce que le raisonnement a besoin d'être orienté et qu'il faut parfois faire intervenir des constructions auxiliaires ou des artifices de calcul.

**2) la démonstration analytique :**

Elle consiste à se donner une conclusion et à démontrer ensuite, par stricte analyse de cette solution, qu'elle réalise bien les données du problème ou l'énoncé du théorème à démontrer. Elle est surtout utilisée pour la solution des problèmes ou la résolution des équations (« supposons le problème résolu... » ; « soit x, le nombre cherché... »). La démonstration analytique est plus déductive qu'inventive. Elle est souvent longue, parce elle réclame toujours vérification par la démonstration synthétique. (point de départ : une conclusion complexe analysée à la lumière de principes généraux – définitions, axiomes, théorèmes connus ; point d'arrivée particulier et simple).

**3) la démonstration par l'absurde :**

Lorsqu'on ne peut démontrer directement une proposition, on construit la proposition contradictoire et on montre l'absurdité de ses conséquences ou leur incompatibilité avec des propositions admises (axiomes ou théorèmes). De l'absurdité de cette contradictoire, on conclut à la vérité de la proposition à démontrer.

• **Conclusion :**

– **Les mathématiques exigent et développent beaucoup de qualités** : précision ; rigueur dans le raisonnement ; intuition des rapports ; persévérance dans la recherche ; esprit d'invention contrôlé par la raison.

– **Mais un double écueil est à éviter** : vouloir appliquer au réel la même déduction rationnelle que celle employée en mathématiques, comme si tout n'était qu'abstraction ; vouloir appliquer à toutes les branches du savoir le même genre d'évidence que celle obtenue par la déduction mathématique (qui porte sur des êtres de raison par définition moins complexes et moins imprévisibles que les êtres naturels étudiés par les sciences physiques et humaines). Telle fut l'erreur de Descartes qui voyait dans les mathématiques la science unique et universelle, le modèle sur lequel toute science devait s'aligner.

### 3. La méthode historique (« écouter »)

• **Elle comporte trois phases principales :**

1. **La recherche des documents (vestiges, témoignages) :**

- monuments et vestiges étudiés par *l'archéologie* ;
- inscriptions étudiées par *l'épigraphie* ;
- manuscrits étudiés par *la paléographie* ;
- monnaies et médailles étudiées par *la numismatique*, etc.

## 2. La critique des documents :

Critique **interne** [contenu du document lui-même] et critique **externe** [confrontation avec d'autres documents et témoignages] :

– En tant que **vestiges** :

- Leur **authenticité** : sont-ils bien de l'époque et de l'auteur auxquels ils sont attribués ?
- Leur **intégrité** : sont-ils dans leur état primitif ; ont-ils été interpolés, falsifiés, complétés ?

– En tant que **témoignages** :

- Leur **sincérité** : le témoin ne nous trompe-t-il pas, consciemment ou inconsciemment ?
- Leur **exactitude** : le témoin était-il bien informé, sa mémoire est-elle fidèle ? la confrontation avec le contexte historique manifeste-t-elle l'exactitude du témoignage ou bien y a-t-il des anachronismes ?

## 3. La reconstitution du passé :

L'historien doit :

- **faire revivre les faits et leur enchaînement** le plus exactement possible ;
- **les expliquer** en donnant une interprétation loyale, la plus objective possible (ce qui ne veut pas dire neutre, car la neutralité est impossible et elle est toujours une forme de partialité).

Les phases 1 et 2 constituent **l'analyse** ; la phase 3 constitue **la synthèse**.

### • Conclusion :

La méthode historique réclame des qualités **d'ingéniosité, de patience** dans la recherche, **de compétence, d'impartialité, de sagacité et de réalisme** (soumission aux faits : « *contra factum, non fit argumentum* »).

L'histoire, parce qu'elle porte sur des faits contingents, n'est pas une science proprement dite, mais un savoir. Mais c'est un savoir très utile pour les leçons qu'elle transmet : « ***Historia, magistra vitæ*** », disaient les anciens. La connaissance de l'histoire rend les hommes prudents.

# – PSYCHOLOGIE, SUITE –

## Chapitre IV

# LES TENDANCES OU APPÉTITS DE LA VIE SENSIBLE

### I. L'APPETIT EN GENERAL

#### A. Qu'est-ce que l'appétit ?

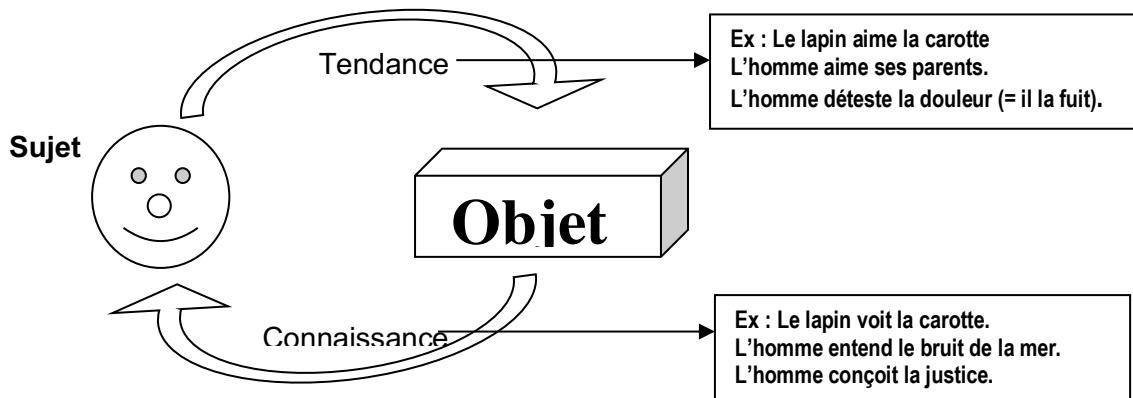
##### 1. Notion et définition

1. Le mot « appétit » ne désigne évidemment pas, ici, le besoin physiologique ou le plaisir de manger. Il est entendu dans le sens général **d'inclination** ou **de tendance**.

En effet, comme on l'a vu, on distingue chez le vivant doué de sensibilité **deux grandes sortes d'actes** :

– **Les uns informent le sujet** sur le monde qui l'entoure et sur lui-même. Ce sont **les actes de connaissance** (connaissance sensible par les sens externes et internes et, pour l'homme, connaissance intellectuelle par l'intelligence). Par la connaissance, le sujet accueille « intentionnellement » en lui une réalité extérieure, il s'assimile l'objet connu. **Le mouvement va donc de l'objet vers le sujet** (la connaissance est *intus-susceptio* ; ainsi, intelliger vient de *intus-legere*).

– **Les autres** n'ont pas pour rôle de renseigner le sujet sur les réalités extérieures, mais sont plutôt **des mouvements, des élans, des tendances**, par lesquels **le sujet se porte vers un objet extérieur qui lui convient**, c'est à dire **vers un bien** (mouvements sensibles et volontaires d'amour, de désir, etc.). Par ces tendances ou « appétits », c'est le sujet qui se porte vers une réalité extérieure qui l'attire. **Le mouvement va donc du sujet vers l'objet** (l'appétit est dit *extra-tendencia*).



La notion générale est donc très simple : le terme d'appétit dit inclination, tendance, amour :

L'appétit est l'inclination [la tendance] d'un être à quelque chose qui lui convient.

##### 2. Quel est l'objet de l'appétit ?

C'est **le bien**, car, ce qui convient à l'appétit, c'est son bien, ce à quoi il tend (naturellement ou par choix) et qui, d'une manière ou d'une autre, le perfectionne.

En effet, **toute forme est suivie d'une inclination** qui lui est proportionnée et par laquelle elle tend à sa perfection ou à sa réalisation (*omnem formam sequitur inclinatio*). Cela est déjà vrai des corps inorganiques. Ex. : un corps brut a tendance à tomber.

Ce bien, pour attirer le sujet doué de sensibilité (pour être « appétible ») doit posséder une qualité réelle (objective) qui le rend aimable ou désirable.

**3. Ainsi, l'appétit est-il « réaliste »** (il atteint directement les « *res* », les choses) **et « extatique »** (*extra-tendancia*)

**Il se porte vers un objet réel**, une chose existante concrète.

La connaissance n'atteint les choses que dans la mesure où elles sont rendues présentes et immanentes par la « *species impressa* » ; l'appétit, lui, se porte vers les choses elles-mêmes, telles qu'elles sont en elles-mêmes en dehors de l'âme.

## 2. Division de l'appétit

**1. Parmi les tendances** que nous observons chez les êtres, **certaines sont aveugles et inconscientes** (par exemple, la flamme monte vers le haut ; les astres s'attirent les uns les autres). D'autres tendances (chez les animaux et les hommes, dotés de sensibilité) sont **des inclinations instinctives conscientes** (par exemple, la faim). D'autres enfin sont **des mouvements qui suivent une perception sensible ou une connaissance rationnelle** (par exemple, le lapin désire la carotte dont il a eu la perception ; l'homme veut faire une ascension en montagne parce qu'il sait ce qu'est la montagne et qu'il y trouvera une certaine joie).

D'où cette division :

|         |   |                                                                                                  |   |                                |
|---------|---|--------------------------------------------------------------------------------------------------|---|--------------------------------|
| Appétit | { | – <b>naturel</b> (inné) <i>qui suit une forme naturelle</i>                                      | { | – inconscient                  |
|         |   | – <b>élécite</b> , <i>qui suit une forme acquise par connaissance sensible ou intellectuelle</i> |   | – conscient = un <i>besoin</i> |

= désir au sens large

**2. L'appétit naturel** est une tendance ou **ordination identifiée avec la nature même de la chose**. Ce n'est pas un accident de la chose ; c'est la substance même de la chose en tant qu'elle est naturellement ordonnée à autre chose, à un acte qui lui convient. Ainsi, il est naturel à la pierre de tomber ; il est naturel à l'animal de se nourrir ou de dormir, etc.

Ces appétits naturels, qu'ils soient conscients ou inconscients, sont **aveugles et nécessairement droits** (parce que naturels, ils ne peuvent dévier ni se tromper). Comme dit l'axiome : *desiderium naturæ nequit esse inane*<sup>6</sup>.

**NB : Un appétit naturel qui devient conscient** ne cesse pas pour autant d'être naturel, il n'est pas transformé en appétit élécite. On réserve le nom de **besoin** à un tel *appétit naturel conscient*, par opposition au **désir**, c.-à-d. un *appétit élécite éveillé par la perception d'un bien*. Néanmoins, en fait, **les deux formes interfèrent souvent** : j'ai faim, j'éprouve le besoin d'une nourriture quelconque ; puis, apercevant un gâteau, je le désire. **Quand la liberté entre en jeu, les choses se compliquent encore**, car on peut alors, soit ratifier un appétit naturel, soit le mortifier, soit même le contredire en choisissant comme fin un objet qui est contraire à l'attente de la nature.

**3. L'appétit élécite** (de *elicio*, attirer) **n'existe que chez les êtres doués de connaissance**. C'est l'appétit qui *suit une forme perçue ou appréhendée par connaissance* : la faculté de connaissance appréhende un bien (un objet désirable) ⇒ la faculté appétitive désire ce bien, tend vers lui.

**NB : l'appétit élécite se porte nécessairement vers ce qui paraît bon, mais il peut tendre vers un bien qui n'est bon qu'en apparence.** (Ainsi, l'homme ne veut jamais le mal *ut malum*,

<sup>6</sup> — En affirmant la rectitude de la nature, on prend position à l'égard de la **philosophie de l'absurde**. Pour Sartre, l'homme a un « projet fondamental » qui est de **devenir Dieu** ; c'est le but de toutes ses actions. Mais ce but est irréalisable ; donc **l'homme est condamné à l'échec**, à l'absurde. **Réponse** : il est faux que l'homme ait un désir naturel d'être Dieu ; il a un désir naturel de la bonté qui ne peut se trouver que dans la vue de Dieu, ce qui est tout différent. **Le désir d'être Dieu qui se trouve en l'homme n'est pas « naturel »**, justement parce qu'il est pervers et impossible à réaliser ; c'est l'une des concupiscences, l'orgueil, qui en est la source. Cette concupiscence se trouve assurément en l'homme, mais dans le « vieil homme », pour reprendre les termes de Saint Paul, c'est-à-dire dans la nature déchue par le péché originel. Et, heureusement, toutes nos actions ne dérivent pas de cette concupiscence.

mais toujours *sub ratione boni*, car le mal n'existe pas en soi mais nécessite toujours un sujet bon). Cela dépend de la valeur de la connaissance qui oriente la faculté appétitive : si la connaissance est vraie, ce qui paraît bon l'est réellement ; si la connaissance est erronée (involontairement ou volontairement), ce qui paraît bon ne l'est pas réellement.

## B. Importance des appétits

Il faut souligner l'importance des appétits dans la vie psychologique.

- **Ils sont la racine de toute la vie affective**, car les sentiments et les passions sont, soit des tendances, soit des états de conscience résultant de tendances satisfaites ou frustrées.
- **Ils sont aussi le principe de la vie active**, car les actions sont la suite directe des tendances.
- **Ils commandent enfin la connaissance elle-même quant à son exercice**, car il y a en l'homme une tendance naturelle à sentir et à comprendre.

# II. L'APPÉTIT SENSIBLE (= appétit élicite)

## A. Classification des appétits

### 1. Les faits affectifs dans la psychologie moderne

**La psychologie moderne** ne classe pas les appétits de la vie sensible de la même manière que le fait la philosophie thomiste, et elle n'emploie pas la même terminologie pour les désigner.

Aux mots « vie sensible » et « sensibilité », elle substitue ceux de « vie affective » ou de « phénomènes affectifs<sup>7</sup> » et elle isole les états ou faits *proprement affectifs* (= subis) des *inclinations* ou tendances (= pour une part passives, pour une part actives).

Parmi ces phénomènes affectifs, elle distingue : 1) le plaisir et la douleur ; 2) les tendances ou inclinations ; 3) les faits affectifs complexes (émotion et passion). Serrons cela de plus près.

#### a. Le plaisir et la douleur

1. Par « **plaisir** », on entend une impression sensible de satisfaction, de jouissance (ou d'agréable) et par « **douleur** », une impression de peine (de désagréable), résultant de sensations (bien-être ou au contraire trouble fonctionnel de l'organisme) ou de représentations (perception, souvenir...) qu'accompagnent des modifications physiologiques (ex. : respiration et circulation augmentées par le plaisir, diminuées par la douleur).

2. La question est de savoir si le plaisir et la douleur sont toujours l'**effet de représentations** (de connaissances) : les *rationalistes* (Descartes, Leibniz) disent oui et *ils ramènent même tout plaisir et toute douleur* (même physiques) à la *représentation qu'on en a* (éprouver du plaisir, c'est se savoir ou sentir heureux ; éprouver de la douleur, c'est se savoir ou se sentir malheureux). Inversement, les *matérialistes* objectent que dans le cas du plaisir ou de la douleur physiques, le fait du plaisir ou de la douleur précède toute représentation et en est la cause (c'est la rage de dents qui m'apprend que mes dents sont malades), et ils expliquent uniquement le plaisir et la douleur (même d'ordre moral) par des *modifications organiques ou physiologiques* : les états affectifs ne sont que la prise de conscience par le sujet d'une manière d'être ou d'une modification de l'organisme.

Il faut répondre à cela qu'il n'existe pas d'états affectifs purs et qu'il ne peut donc y avoir d'impressions de plaisir ou de douleur purs, sans sensation ou perception sensible correspondante.

3. D'autre part, le plaisir et la douleur sont-ils deux faits psychiques distincts, comme l'admet le **sens commun**, ou bien sont-ils **corrélatifs** ? Pour les *pessimistes*, la douleur (l'effort, la souffrance) est l'état normal et le plaisir n'est que l'absence de douleur (théorie soutenue par Épicure,

<sup>7</sup> — Par « **affectif** » on n'entend pas ici un sentiment d'attachement éprouvé envers quelque chose d'aimé (= la passion amour), mais simplement quelque chose qui affecte le psychisme dans sa partie sensible.

Schopenhauer, Kant...). Pour les *optimistes*, au contraire, c'est le plaisir qui est positif et la douleur n'est qu'une absence de plaisir (Leibniz).

#### 4. Quelle est la finalité ou le rôle du plaisir et de la douleur ? Ils sont des **signes**, des **aides** et des **sanctions** liés à la marche de notre vie.

– Ils sont le **signe** du bon ou du mauvais fonctionnement de nos organes ou de nos facultés organiques et aussi de la rectitude (ou de l'absence de rectitude) morale de nos vies (car le plan moral à une répercussion sur la sensibilité) ; mais ce signe, extrêmement utile, est parfois trompeur (un cancer n'est pas toujours accompagné de douleurs pour avertir de sa présence ; un petit bobo peut engendrer une douleur disproportionnée avec sa gravité ; les indications du plaisir sensible sont souvent trompeuses comme dans le cas de l'euphorie provoquée par la drogue ou l'alcool).

– Ils sont **une aide dans l'action** : le plaisir tonifie, il est au service de certains fonctions vitales (nutrition, reproduction) ; la douleur stimule. Mais la douleur est également un obstacle à l'action : à partir d'un certain degré, elle abat ou empêche l'activité ; et le plaisir peut également paralyser ou détourner l'activité à son propre profit.

– Enfin, ils sont **une sanction** : sanction physique (santé ou maladie) et sanction morale (paix ou remord et tristesse).

#### 5. Mais, au fond, pour rendre compte du « fait affectif » du plaisir et de la douleur l'explication aristotélicienne des « appétits » se suffit largement :

– **le plaisir et la douleur physiques se ramènent à des instincts naturels** (ils sont analogues aux **besoins** de l'organisme, lequel est naturellement incliné à la douleur quand il est lésé ou à la jouissance quand il est comblé) ;

– **le plaisir et la douleur ne sont jamais purement physiologiques ou « naturels »** : l'appétit sensible et la volonté interfèrent toujours. Leurs manifestations sont ratifiées ou inhibées par un effort volontaire. Selon le degré de sensibilité et le tempérament, la réaction de chacun pourra être très différente, l'un forçant sur l'expression du plaisir ou de la douleur, l'autre au contraire la réfrénant.

#### b. Les inclinations ou tendances

1. La psychologie moderne appelle **tendances** ou **inclinations** *les forces psychologiques qui orientent l'activité de l'homme et dont le caractère général est de procurer du plaisir*.

– Parmi ces inclinations, elle réserve le terme **d'appétit** aux inclinations et besoins **d'ordre organique** (= appétits naturels d'Aristote), c'est-à-dire : *l'instinct de conservation individuel* qui se réalise dans la faim et la soif, et *l'instinct de conservation de l'espèce* qui se réalise dans l'appétit sexuel.

– Parmi les inclinations **psychologiques** (= appétits élicités d'Aristote), elle distingue :

- **les inclinations personnelles ou égoïstes** qui se ramènent à l'amour de soi (fondées sur le vouloir-vivre) ;

- **les inclinations sociales ou altruistes** (fondées sur : • la tendance à reproduire ce que font les autres ; • la sympathie ou tendance à épouser les *sentiments* d'autrui ; • la tendance à vouloir le bien d'autrui – mais c'est là un acte de la volonté et non plus un simple sentiment sensible) ;

- **les inclinations supérieures** (d'ordre *volontaire*), qui portent sur l'amour du bien en soi (du vrai, du bien, du beau, de Dieu).

#### 2. Mais toutes les inclinations ne se réduisent-elles pas en fin de compte à l'égoïsme ?

C'est la théorie de La Rochefoucauld : l'amour des autres n'est que la recherche des avantages personnels que nous pouvons retirer d'eux ; « nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés » (*Maximes*) ; l'homme n'est mené que par le plaisir et l'intérêt personnels. L'expérience montre que cette théorie est fausse ne serait-ce que par excès de généralisation, et que l'homme est capable d'amour altruiste. Même les *empiristes* et les *rationalistes* s'accordent sur ce point, précisant que si l'enfant est davantage porté à l'égoïsme, l'adulte est capable de tendances altruistes.

3. Comme précédemment, il faut dire que **cette classification des inclinations psychologiques se ramène plus ou moins à la passion amour** en ce qui concerne l'ordre sensible, et à **l'amour de volonté** en ce qui concerne l'ordre rationnel. Mais, en réunissant toutes ces inclinations sous un même objet, cette classification ne distingue plus les facultés d'ordre sensible et les facultés d'ordre rationnel. C'est là pourtant une distinction *essentielle*, parce que la passion est passive et subie tandis que la volonté est active. En revanche, le caractère personnel ou social des tendances psychologiques n'est qu'*accidentel* et ne réclame pas des fonctions distinctes.

### c. Les faits affectifs complexes : émotion et passion

Sous la dénomination de faits affectifs complexes, la psychologie moderne comprend l'**émotion** et la **passion** qui relèvent à la fois des affections et des inclinations. Il faut préciser en quel sens elle entend ces mots.

**1. L'émotion.** — Au sens large, l'émotion désigne toute espèce d'état affectif, c'est-à-dire toute perturbation de la sensibilité due à l'interaction de troubles psychiques et physiologiques. Au sens strict, elle désigne un état affectif qui vient brusquement rompre l'équilibre psychologique et physiologique.

Dans son précis de philosophie (tome 1 sur la psychologie), Foulquié range parmi les principales émotions : 1) la joie et la tristesse (prolongement du plaisir et de la douleur) ; 2) la peur et la colère ; et parmi les expressions de l'émotion, il place le rire et le pleurer.

Mais qu'est ce que l'émotion ? C'est un déséquilibre affectif **temporaire** (déséquilibre d'ordre sensible avec des répercussions physiologiques : rougeur, sueur, etc.), qui nous saisit brusquement lorsque se produit un changement dans les circonstances et le monde qui nous entourent. L'émotion implique ou accompagne ordinairement plusieurs passions (au sens classique de ce mot) : peur, colère... Mais **passion n'est pas émotion**. La passion est un *mouvement*, l'émotion un déséquilibre, un état passager. Il s'agit de deux choses de nature différente.

**2. La « passion ».** — Dans la psychologie moderne, la **passion signifie autre chose que dans la philosophie classique**. Ce n'est plus le *mouvement* d'une tendance sensitive conséquent à une perception par les sens, mais c'est la **polarisation de l'activité et de la vie d'un homme sur un unique objet**.

Ainsi comprise, la passion est à la fois une sorte d'inclination acquise, déterminée, exaltée, dominante et exclusive (par opposition aux inclinations qui sont instinctives) qui cristallise toute la vie psychique et dont les effets sont profonds et durables (par opposition à l'émotion qui est passagère et limitée).

— La « passion » ainsi comprise relève du « **sentiment** ». Qu'est ce que le **sentiment** ? Le mot a plusieurs sens. Il signifie ici un état affectif subjectif qui peut être sensible ou spirituel (dans lequel la volonté a une place), ou encore un mélange des deux, relativement durable et stable, souvent lié au tempérament (d'où son effet régulateur sur la vie psychique), et qui se traduit par des attitudes caractéristiques (ex. : sourire moqueur ou affectueux ; moue exprimant le dégoût, le dépit ou l'agacement ; larmes ; éclat du regard, etc.). La passion (au sens moderne) est donc une **exaltation des sentiments à l'égard d'un objet déterminé**. ⇒ Le « passionné » n'a de sentiments que pour l'objet de sa passion. Il peut même devenir indifférent à l'égard de tout ce qui n'est pas l'objet de sa passion, indifférence qui pourra le pousser jusqu'à la cruauté. Ex. : le Père Grandet, dans le roman de Balzac, est d'un cœur absolument sec vis-à-vis de ceux auxquels il devrait donner un peu d'affection, mais il est d'un cœur extrêmement tendre vis-à-vis de son argent dont il est avare.

— En conséquence, la « passion » **fausse** souvent le **jugement**. Le passionné ne voit plus les choses qu'à travers sa passion qui domine et oriente toutes ses préoccupations. Il ramène tout à ce qui le passionne, et rien d'autre ne compte plus pour lui. Ainsi, le passionné d'informatique ne vit plus que pour son ordinateur ; le passionné de « foot » ne s'intéresse qu'à ce sport, etc. Son jugement est dominé, faussé par la passion, qui mobilise non seulement ses passions (au sens traditionnel), mais envahit également sa volonté et toute sa raison, et influe sur tout son comportement.

— La « passion » est-elle mauvaise ? — A l'inverse des **romantiques** qui exaltent la passion, et à la suite des **stoïciens** (il faut supprimer toute passion et parvenir à l'*apatheia* ou *ataraxia*), Kant va jusqu'à dire que la passion prive l'homme de sa liberté, et par conséquent que *toute passion est mauvaise*.

En fait, la **passion**, même dans ce sens que lui donne la psychologie moderne, n'est pas en soi mauvaise. Elle n'est mauvaise que si l'objet qui domine ainsi l'activité vitale de l'homme est mauvais, ou si, par son emprise excessive, il oriente mal le sujet par rapport au sens de sa vie. Par exemple, la passion déréglée pour l'argent, ou pour le plaisir, ou pour le sport, est mauvaise. Mais la passion est bonne si elle se conjugue avec l'équilibre de l'être tout entier et si elle porte sur un objet bon. Elle joue alors le rôle de stimulant pour la personne tout entière. Or, quel objet est susceptible de mériter qu'on se passionne pour lui ? Quel objet mérite d'exercer un empire total sur les facultés et sur l'être de l'homme ? Au plan philosophique, un seul : la fin de l'homme. On peut être légitimement passionné par la recherche de sa propre perfection.

## 2. Classification traditionnelle

### a. Appétit sensible et appétit intellectif

La psychologie traditionnelle classe les appétits ou tendances **non pas en fonction de leurs manifestations physiologiques ou psychologiques, mais selon leur objet**.

Elle distingue d'abord l'**appétit sensitif** et l'**appétit intellectif**.

Ces deux appétits sont génériquement distincts parce qu'ils relèvent de *deux ordres de connaissance génériquement distincts* (la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle).

- L'**appétit sensible** se porte vers **des biens particuliers perçus par les sens** ;
- L'**appétit intellectuel** vise ces mêmes biens, mais considérés **sous la raison universelle de bien telle qu'elle est appréhendée par l'intelligence** (et non en tant que biens particuliers).

Il s'ensuit qu'il n'y a pas de liberté dans l'appétit sensitif (il suit nécessairement la connaissance sensible), tandis que l'appétit volontaire est libre.

### b. La double erreur de la psychologie moderne

1. La psychologie moderne (depuis Kant) explique la vie de l'âme par une tripartition :

- vie cognitive ;
- vie appétitive (= les *inclinations* ou le désir en général) ;
- vie affective (faits et états *affectifs*).

Mais la vie appétitive et la vie affective ont **le même objet** et ne requièrent pas des fonctions différentes : être attiré et désirer une chose ou en être affecté et y être attaché = le même objet :

- l'appétition, c'est le **mouvement** vers la chose (sa possession *in fieri*) ;
- l'affection, c'est le **repos** dans la chose (possession *in facto esse*).

2. La deuxième erreur de la psychologie moderne, c'est qu'elle postule l'**existence d'« affections pures »**, indépendantes de toute connaissance intérieure (Shopenhauer, Freud...). C'est ce qu'on appelle l'affectivisme. Ce serait des affects, des appétits élicités *sans cause*. (Même les appétits naturels qui sont aveugles, commandés par la nature même de la chose, ont une cause).

### c. Appétit concupiscible et appétit irascible

La philosophie classique distingue **deux espèces de facultés appétitives sensibles** :

- l'**appétit concupiscible**,
- l'**appétit irascible**.

Pourquoi ? Parce que les sens appréhendent le bien particulier **sous une raison déterminée** :

- ou selon que ce bien est **simplement délectable** et convient à la nature sensible du sujet,
- ou selon que c'est un **bien difficile à atteindre** à cause des obstacles qui empêchent ou retardent son acquisition.

Deux appétits sensitifs sont donc **nécessaires et ils sont suffisants pour expliquer tous les mouvements et toutes les affects de l'âme sensible**.

- L'**appétit concupiscible** est la faculté sensible par laquelle le vivant doué de sensibilité (homme ou animal) désire un bien délectable ou fuit un mal sensible perçu par les sens.
- L'**appétit irascible** est la faculté sensible par laquelle le vivant doué de sensibilité (homme ou animal) se porte vers un bien sensible ardu ou repousse un mal sensible difficile à écarter.

Un autre preuve de l'existence de ces deux espèces d'appétit est tirée du fait que, parfois, il y a **conflit** entre eux : il arrive que, pour parvenir à un bien, l'appétit irascible fasse faire ou supporter des choses qui sont contraires à l'appétit concupiscible (par ex., l'audace ou la colère muselle le désir). Or, si le concupiscible était seul, il ne ferait que fuir ce qui lui est contraire.

C'est pourquoi on dit que l'**appétit irascible** est *propugnatrix et defensatrix concupiscibilis* (le champion et le défenseur du concupiscible). Il est plus noble : il ne désire pas seulement ce qui convient à la nature de l'âme sensitive, mais, délaissant ce qui est simplement délectable, il désire une victoire, même avec des souffrances. En cela, il confine déjà au vouloir libre de la volonté.

Cependant, l'irascible **s'enracine dans le concupiscible** : toutes les passions de l'irascible ont

leur origine dans des passions du concupiscible et notamment dans l'amour qui est la plus fondamentale de toutes.

### III. LES PASSIONS de l'âme sensitive

#### A. Qu'est ce qu'une passion ? Notion

Pris en général, le mot passion (qui vient de « *pati* », subir) indique **la situation de celui qui subit** (= ce qu'en philosophie classique on appelle un *sentiment* en général). Et, en effet, **l'appétit est passif : on est attiré par un objet**.

Au sens précis où on l'entend ici, la passion est un **mouvement**, un **acte** de l'appétit sensible. **Trois éléments** doivent être distingués :

1. **Une *immutatio corporalis*** qui est la base ou la matière de la passion (*je tremble parce que j'ai peur*) ;
2. **La connaissance** qui déclenche tout le processus et spécifie la passion : *je tremble de peur parce que j'ai vu un ours* ;
3. **Le mouvement de l'appétit** lui-même, éveillé et spécifié par la connaissance, **qui constitue formellement la passion** (= passion proprement dite) ; *j'ai peur de l'ours que je vois (parce que j'aime la vie et que je hais la mort)*.

Les passions sont donc bien **des mouvements de l'appétit sensible**. On les définit ainsi :

**La passion est un acte de l'appétit sensitif provenant de l'appréhension d'un bien ou d'un mal, accompagné de quelque changement corporel.**

Ce n'est pas *un habitus*, mais *un acte, un mouvement* ; en conséquence, la passion, **de soi, n'est ni bonne ni mauvaise, elle est indifférente**. Elle devient bonne ou mauvaise selon sa conformité ou non à la droite raison. D'où **l'importance de régler ses passions**.

Tout homme a des passions. Chez l'homme, *de soi, la passion précède le contrôle de la raison* (l'homme ne peut l'empêcher de naître ; elle est **subie**). Mais *une fois la passion déclenchée et présente, la raison peut plus ou moins la contrôler*.

Toutefois, l'homme peut **provoquer des passions**, ou les exciter pour en augmenter l'ardeur (colère, désir...) : **la passion sera dite alors conséquente et non plus antécédente**.

#### B. Classification des passions

##### 1. Les onze passions de l'appétit sensible

Il y a autant de passions distinctes que de modes par lesquels le bien sensible meut l'appétit. Aristote en distingue onze : **six dans l'appétit concupiscible et cinq dans l'appétit irascible**. Il s'agit d'une classification génétique, qui montre comment les passions naissent et se diversifient :

###### a. Passions de l'appétit concupiscible

|                       | <i>en général (= en lui-même)</i> | <i>absent, non possédé</i> | <i>présent, possédé</i>    |
|-----------------------|-----------------------------------|----------------------------|----------------------------|
| A l'égard d'un bien : | <i>amour</i>                      | <i>désir</i>               | <i>joie ou délectation</i> |
| A l'égard d'un mal :  | <i>haine</i>                      | <i>fuite ou aversion</i>   | <i>tristesse</i>           |

###### b. Passions de l'appétit irascible

|                       | <i>absent</i>                             | <i>présent</i> |
|-----------------------|-------------------------------------------|----------------|
| A l'égard d'un bien : | <i>espoir</i> (possible à atteindre)      |                |
|                       | <i>désespoir</i> (impossible à atteindre) |                |
| A l'égard d'un mal :  | <i>audace</i> (vincible)                  |                |
|                       | <i>crainte</i> (invincible)               | <i>colère</i>  |

Il n'y a que cinq passions dans l'irascible car un bien ardu ne peut être présent (un bien possédé n'est plus ardu).

### c. Quelles passions sont-elles premières et principales ?

• Dans le concupiscible, les passions qui regardent *le bien* l'emportent sur celles qui regardent le mal (car le mal est la privation du bien). Aussi l'ordre est-il le suivant : dans l'**ordre d'exécution** : **l'amour** (= la passion la plus fondamentale) précède **le désir**, et **la joie** (délectation) vient en dernier ; mais dans l'**ordre d'intention**, c'est le contraire : **la délectation** est recherchée en premier et c'est elle qui cause **le désir** et **l'amour**.

• Dans l'irascible, c'est **l'espoir** qui est premier, car le *bien* est premier par rapport au mal (donc l'espoir l'emporte sur l'audace) et, dans la poursuite du bien ardu, l'espoir est premier par rapport au désespoir.

• D'autre part, **la joie**, **la tristesse**, **l'espoir**, **la crainte** sont tenues pour les passions **principales** :

– **La joie et la tristesse**, parce que toutes les passions s'accomplissent et se terminent en elles.

– **L'espoir et la crainte**, parce que par rapport *au bien futur*, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans **l'espoir** ; et, par rapport *au mal futur*, il commence par la haine, se prolonge dans l'aversion et finit par la **crainte**.

## 2. Enchaînement des passions

Comment les passions s'engendent-elles ? Prenons le cas le plus compliqué : **un bien ardu, séparé de nous par un obstacle**.

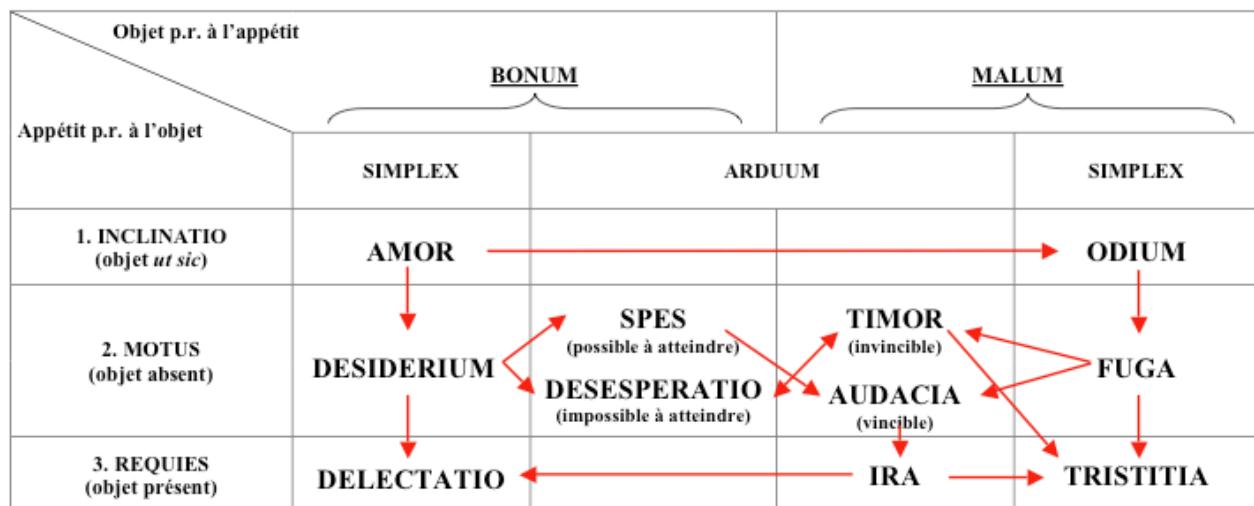
Le premier mouvement est **l'amour** du bien considéré en lui-même ; c'est le ressort de toute la suite. Par le fait même que le bien est aimé, l'obstacle qui nous en sépare apparaît comme un mal et devient objet de **haine**.

Simultanément s'éveillent **le désir** du bien et **l'aversion** pour l'obstacle.

Selon que l'obstacle apparaît comme surmontable ou insurmontable, naissent **l'espoir** ou **le désespoir**. Chacun donne lieu à un développement parallèle.

L'espoir engendre **l'audace** : on marche vers l'obstacle, — puis **la colère** au moment où on l'aborde, — enfin **la délectation** quand l'obstacle est vaincu et le bien possédé.

Parallèlement, le désespoir engendre **la crainte** : on recule devant l'obstacle. Il n'y a pas de mouvement de colère puisqu'on ne se trouve pas au contact de l'obstacle. La crainte engendre donc directement **la tristesse** puisque le bien désiré n'est pas possédé.



## 3. Valeur de cette classification

Ce qui fait la valeur de cette classification, c'est l'**ordre** qu'elle met dans les mouvements complexes du cœur humain :

– **Ordre conceptuel** : La classification fournit une définition précise des différentes passions, elle en dégage « l'essence ». Par exemple, qu'est-ce que le désir ? C'est l'amour (sensible) d'un objet concret qui apparaît comme bon et n'est pas possédé. Qu'est-ce que la colère ? C'est le mouvement de l'appétit qui naît au contact d'un mal, etc.

– **Ordre génétique** : La théorie permet d'expliquer, dans une certaine mesure, les mouvements du cœur. Ainsi la haine se fonde sur un amour, parce qu'une chose n'apparaît comme un mal que par rapport à un bien qui est aimé ; si on ne tend pas vers un bien, on ne rencontrera pas non plus d'obstacle sur sa route. Ou encore, on comprend que les tempéraments craintifs se mettent rarement en colère : ils fuient devant le mal, de sorte que, dans la plupart des cas, ils ne se trouvent pas en contact avec lui.

**Mais ce qui fait la valeur principale de cette théorie, c'est sa vérité**, sa correspondance à la réalité des passions et de leur jeu.

# Chapitre V

## LA VOLONTÉ

### Introduction :

De la connaissance suit l'appétit. Au plan intellectuel, l'appétit sera dit **appétit rationnel** : c'est la tendance éveillée par la connaissance intellectuelle d'un bien, ou, ce qui revient au même, **la tendance vers un bien conçu par l'intelligence**. Cette tendance s'appelle **la volonté**.

Il existe bien des exemples (Guillaumet, dans *Terre des Hommes* de Saint-Exupéry ; les martyrs, etc.), qui nous montrent *le pouvoir que représente la volonté sur soi-même et sur les choses*. Cette faculté de l'action possède une manière d'empire et de royauté, acquis sans bruit d'armes, mais dans le silence de l'intérieur.

Plan du chapitre :

- Description de l'acte volontaire
- Nature de la volonté
- Rapport de la volonté et des autres facultés

### I. DESCRIPTION DE L'ACTE VOLONTAIRE

#### A. Vouloir (acte de l'appétit volontaire) et désir (acte de l'appétit sensible)

1. Il n'est pas difficile de distinguer une tendance d'une connaissance, mais il est **souvent difficile de distinguer parmi les tendances celles qui sont d'ordre sensible, le désir, la passion, et celles qui sont d'ordre intellectuel, le vouloir**.

Il y a souvent équivoque dans le langage courant on dit : « je veux », alors qu'on devrait dire : « je désire », et inversement. La confusion vient de ce qu'en général vouloir et désir sont concomitants et concourants, **le même objet étant à la fois voulu et désiré**. Car *le vouloir*, sans doute, est éveillé par la représentation abstraite d'un bien, mais il ne se porte pas vers le bien en tant qu'abstrait, tel qu'il est dans l'intelligence : comme tout appétit, *il se porte vers le bien lui-même, réel, concret, qui est représenté abstraitemt*.

2. La différence commence d'apparaître quand le bien conçu intellectuellement n'est pas sensible. Si le bien n'est pas lui-même sensible, on aura uniquement un **vouloir**.

Enfin, la différence apparaît tout à fait nettement quand il y a **opposition entre la volonté et le désir sensible**. On s'aperçoit alors que le désir sensible porte sur un bien sensible, perçu ou imaginé, tandis que le vouloir porte sur un bien intelligible, c'est-à-dire conçu.

Le **criterium de la volonté est donc dans le fait de se vaincre**. Le cas le plus fréquent est le conflit du devoir et de la passion ; on fera preuve de volonté en assurant le triomphe du devoir. Cela ne signifie pas que la volonté s'identifie à l'effort, car au contraire, plus la volonté est forte, moins elle a d'efforts à faire. Mais **psychologiquement, on n'aperçoit clairement la volonté que dans l'effort**.

## B. Analyse d'un acte volontaire

### 1. Les douze phases de l'acte volontaire

Un acte volontaire complet comporte douze phases. Comme il y a interférence constante entre l'intelligence et la volonté, **six de ces phases concernent l'intelligence et six la volonté.**

1. Le point de départ de tout le processus est dans *l'intelligence* : c'est **la conception d'un objet comme bon**.

2. La simple pensée d'un bien éveille dans *la volonté une complaisance non délibérée*, spontanée, nécessaire, même si le bien est impossible à atteindre. Cette complaisance s'appelle **velléité**. On peut s'arrêter là : certaines gens ne dépassent jamais ce stade ; ce sont les velléitaires. Supposons que l'attrait soit assez vif.

3. La complaisance provoque **un examen plus attentif de l'objet**, pour voir s'il est **possible et bon hic et nunc**, c'est-à-dire pour moi, ici et maintenant, dans la situation concrète où je me trouve. Cet examen est un acte *intellectuel*. Si l'on trouve que l'objet n'est pas possible, tout s'arrête. Sinon, le processus continue.

4. La simple complaisance se précise en **intention d'atteindre le bien**. Celui-ci devient par le fait même **un but ou une fin**. L'intention contient implicitement *la volonté* de prendre les moyens nécessaires, mais comme ceux-ci ne sont pas encore connus, on ne les veut pas formellement.

5. L'intention d'atteindre la fin provoque **la recherche des moyens** capables d'y conduire, ce qui est un travail *intellectuel*. Si on n'en trouve pas, tout s'arrête : on s'aperçoit qu'on s'est trompé quand on a jugé le bien possible, et on revient à la velléité.

6. On **consent aux moyens** en vue de la fin à atteindre. C'est un acte de *volonté* nettement caractérisé, car il arrive qu'on recule devant les moyens à prendre quand on les découvre. Dans ce cas, on reste au stade de l'intention. Ex. : J'avais l'intention de faire mon salut, mais quand j'ai vu combien la vertu est pénible, j'ai renoncé à prendre les moyens nécessaires. C'est le type du « péché d'omission ». L'omission n'est pas toujours un choix délibéré qui serait le refus : **vouloir ne pas faire** ; elle peut n'être qu'un pur manque de détermination : **ne pas vouloir faire**, alors qu'on devrait et qu'on pourrait. (S'il n'y a qu'un moyen, on saute les deux phases suivantes.)

7. Le consentement provoque **l'examen des divers moyens** en présence : quel est le plus facile, le plus direct, le plus efficace ? C'est un travail *intellectuel*, **la délibération, consilium**. (*On ne délibère jamais de la fin, mais seulement des moyens.*)

8. La délibération se termine par **le choix** d'un moyen à l'exclusion des autres. C'est l'acte central de *la volonté, l'élection ou décision*. Et c'est ici seulement qu'il y a place pour **la liberté**. On ne doit pas identifier volonté et liberté, mais on peut prendre pour équivalents : choix (délibéré) et liberté.

9. Le choix fait, suit **l'ordonnance des opérations** à exécuter. C'est un travail *intellectuel* qui est appelé **imperium** et qui consiste à prévoir et combiner, mettre en ordre dans son esprit la suite des actes à exécuter.

10. La *volonté met en œuvre les facultés* qui doivent opérer ; elle les applique à leur activité (l'imagination s'il s'agit de raconter une histoire ; l'intelligence s'il s'agit de résoudre un problème ; la sensibilité s'il s'agit de percevoir ; la motricité s'il s'agit d'accomplir des mouvements). Cette phase est appelée **usus activus**, usage actif des facultés par la volonté.

11. **L'exécution** suit. Les facultés agissent selon leur nature, mais comme c'est sous l'influence de la volonté, cette phase est appelée **usus passivus**.

12. Si tout va bien, le bien primitivement conçu est obtenu, et c'est alors **la jouissance, fruitio**.

Tableau récapitulatif

| Intelligence                                                                               | Volonté                                             |                                    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|------------------------------------|
| 1. Conception d'un objet comme bon                                                         | 2. Complaisance spontanée, nécessaire (velléité)    | = par rapport à<br><b>la fin</b>   |
| 3. Examen sur la possibilité <i>hic et nunc</i><br>(= <i>judicium de assequibilitate</i> ) | 4. Intention d'atteindre ce bien                    |                                    |
| 5. Recherche des moyens en général                                                         | 6. Consentement aux moyens<br>(= <i>consensus</i> ) | = par rapport<br>aux <b>moyens</b> |
| 7. Délibération sur les moyens<br>(= <i>consilium</i> )                                    | 8. Choix (= <i>electio</i> )                        |                                    |

|                                                                 |                                                                          |             |
|-----------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------|-------------|
| 9. Ordonnance des opérations à exécuter<br>(= <i>imperium</i> ) | 10. Mise en œuvre des facultés qui doivent agir (= <i>usus activus</i> ) | = Exécution |
| 11. Exécution des facultés<br>(= <i>usus passivus</i> )         | 12. Obtention du bien voulu (= <i>Fruitio</i> )                          |             |

Cette analyse peut paraître complexe, mais il importe extrêmement à la vie spirituelle de ne pas confondre une *complaisance indélibérée* avec *l'intention*, ni celle-ci avec *la décision*. Ou encore, il importe de distinguer *l'application volontaire des facultés* et leur *activité spontanée*, etc. D'ailleurs, si complexe que soit cette analyse, elle est encore loin de correspondre à la complexité du cœur humain. Car la volonté peut revenir sur sa propre activité : on peut délibérer si l'on pensera à telle chose, décider de ne pas prendre tels moyens, etc. Et de plus, les rapports de moyen à fin peuvent varier : ce qu'on avait d'abord pris comme pur moyen devient une fin, ou inversement ce qu'on avait pris pour fin devient un simple moyen d'obtenir autre chose, etc.

## 2. Aperçus complémentaires

- La psychologie moderne apporte diverses rectifications à l'analyse qui précède.

Ainsi, on simplifie en général, au moins dans les manuels, la nomenclature des phases, et on les ramène à quatre : 1. *Conception du but*. 2. *Délibération*, comme examen des motifs et des mobiles. 3. *Décision*, donnant la prépondérance à l'un des motifs. 4. *Exécution*.

Cette simplification n'est pas heureuse, elle manque de nuances et de finesse.

• Remarquons qu'en réalité les étapes de l'acte volontaire complet vus du côté de la volonté ne sont pas six étapes d'un même acte, mais **six actes de vouloir distincts** (dont cinq vraiment consentis). On les compte comme des étapes d'un seul acte de volonté parce que, du premier désir à l'obtention finale, la volonté est passée par toutes ces étapes bien que l'obtention ne soit que la conséquence du premier désir.

• Remarquons également qu'avant chaque étape, **il y a un acte d'intelligence** : je conçois le bien, puis je le désire et décide de l'obtenir ; j'envisage les moyens puis je choisis l'un d'entre eux. Ce n'est qu'une illustration de ce que la volonté ne se porte que vers des biens appréhendés par l'entendement.

• Sartre ne fait pas sienne ces analyses : d'après lui on ne délibère jamais. Il pense qu'il est faux de dire qu'on connaît d'abord le bien à atteindre, puis qu'on se porte vers lui, car il n'y a pas de bien objectif qu'on puisse concevoir comme un bien ; une chose ne devient bonne qu'au moment où nous la voulons. On ne veut pas quelque chose parce que c'est bon ; on veut une chose, un point c'est tout (il n'y a pas de « parce que »). Une fois voulue, notre nature s'est enrichie de cette chose. On existe, on agit d'abord. On devient ensuite ce que nos actes nous ont fait.

## II. NATURE DE LA VOLONTÉ

Après la « phénoménologie », il reste à faire la **métaphysique** de la volonté.

### A. Deux erreurs

Commençons par écarter **deux théories**, inverses l'une de l'autre, qui ont ceci de commun qu'elles nient la spécificité de la volonté.

#### 1. Théorie sensualiste

Pour Condillac, la volonté n'est qu'un **désir sensible prédominant**.

Il est vrai que la volonté est une *tendance* comme le désir, et qu'on a souvent peine à les distinguer. Mais la volonté dérive de la *conception* d'un bien, le désir dérive de sa *perception* ou de son *imagination*. De plus, il y a des cas où l'on se décide contre le désir le plus vif : sans aucun enthousiasme, froidement, parce qu'on sait que le désir est désordonné.

## 2. Théorie intellectualiste

Pour Spinoza, il n'y a rien de plus dans la conscience que des idées : l'esprit se réduit donc à l'entendement.

Il est vrai que l'idée est à l'origine de tout acte volontaire. *Non pas cependant n'importe quelle idée* (celle de triangle, par exemple, n'a rien de dynamique), mais la conception d'un bien.

La négation de la volonté se heurte à deux faits. 1) D'abord, il y a un état spécial de tension, dans la phase de décision, qui est radicalement différent de l'effort d'intellection. 2) Et, d'autre part, il y a des cas où les idées les plus claires n'entraînent pas l'acte ; dans la théorie intellectualiste, le divorce entre la représentation et l'action devient incompréhensible.

**Concluons.** Il peut bien arriver qu'un individu donné n'ait jamais fait un acte de volonté et qu'il suive ses passions sans réfléchir. Ou inversement que la décision soit tellement prompte et facile, une fois le but clairement conçu, qu'elle passe inaperçue. Mais chez la plupart des hommes, il y a une expérience du vouloir qui le présente comme irréductible soit au désir, soit à l'idée.

## B. Théorie thomiste

Il faut considérer successivement l'objet et le sujet.

### 1. L'objet de la volonté (le bien)

Comme toute faculté, la volonté est spécifiée par son objet. Cet objet est le bien conçu par l'intelligence. Cette thèse n'est pas susceptible de démonstration, elle exprime un fait premier. Mais elle doit être explicitée.

1. D'abord, dire que l'objet de la volonté est le bien, c'est dire équivalement que le mal n'est jamais voulu pour lui-même, qu'il ne peut pas être aimé. Et en effet, il n'est pas difficile de montrer que, même quand on « veut le mal », c'est toujours quelque aspect de bonté qui est effectivement visé : un plaisir, une émotion, la cessation d'un mal plus grand, etc.

Comment, dans ces conditions, s'expliquent la faute et le péché ? N'est-on pas conduit tout droit aux paradoxes socratiques : « Nul n'est méchant volontairement », « Tout pécheur est un ignorant » ? Il semble, en effet, que le pécheur ne fait que se tromper sur le vrai bien ; mais « erreur n'est pas crime », de sorte que la faute morale s'évanouit. Socrate a bien vu que le mal n'est jamais voulu formellement. Mais il néglige ce fait qu'on peut vouloir un bien désordonné, en sachant qu'il est désordonné. Le pécheur cherche un bien ; la plupart du temps ce sera un plaisir qui est évidemment un bien pour la sensibilité. Mais en voulant ce bien désordonné, il commet une faute morale, car c'est précisément en cela qu'elle consiste. Il n'est pas possible de séparer le bien et le désordre qui sont ontologiquement unis, de sorte que vouloir ce bien, c'est vouloir le désordre qu'il implique.

2. D'autre part, si l'objet de la volonté est le bien conçu par l'intelligence, il s'ensuit qu'on ne peut vouloir ce qu'on ne connaît pas. *Nihil volitum nisi præcognitum*.

3. Enfin, si la volonté a pour objet le bien, il s'ensuit qu'elle aime nécessairement le bien pur et parfait, le Bien absolu, qui constitue sa fin dernière et que l'intelligence conçoit comme un idéal. Il y a là une nécessité de nature, comparable à celle qui détermine l'intelligence à l'affirmation quand elle voit l'évidence des principes premiers, car la fin dernière joue dans l'ordre pratique le même rôle que les principes dans l'ordre spéculatif.

Considérée dans ce mouvement spontané qui, résulte de sa nature même, la volonté est appelée **voluntas ut natura**, et elle s'oppose à la volonté libre, **voluntas ut libera**. Elle n'aime les biens particuliers qu'en vertu de cet amour fondamental qui la porte vers le Bien, et elle les aime dans la mesure où ils présentent un reflet, une participation de ce Bien, et peuvent servir de moyen pour l'atteindre.

4. Si maintenant on cherche à préciser quel est en réalité le Bien, fin dernière de la volonté, on entre dans un problème très complexe et très délicat. Deux voies se présentent :

• La théologie naturelle démontre sans peine que **Dieu est le Bien**, qu'il est la fin dernière de toute créature et qu'il est aimé implicitement en tout ce qui est aimé. Tout être aime Dieu naturellement, même sans le connaître, parce que Dieu contient d'une façon suréminente toutes les perfections que recherchent les créatures, et que rien n'est bon sinon par participation à sa bonté. Mais dira-t-on, *en fait un grand nombre d'hommes ignorent Dieu ; comment peuvent-ils vouloir ce qu'ils ne connaissent pas ?* La réponse est simple : en voulant un bien qu'il conçoit, l'homme veut le Bien ; et le Bien est Dieu, quoiqu'il l'ignore. Sa volonté tend réellement mais implicitement vers Dieu.

• L'analyse du vouloir et de sa logique interne montre aussi qu'il a Dieu pour fin dernière. En effet, l'homme cherche naturellement le bonheur. Mais où l'homme peut-il trouver la béatitude ? Elle n'est pas dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans la puissance, ni dans la volupté, ni dans la vertu, ni dans la science. Elle n'est dans aucun bien créé. Seule la possession d'un bien infini peut combler le cœur humain et rassasier son inquiétude. Ainsi, en cherchant le bonheur, l'homme tend implicitement vers Dieu.

• Mais, du fait de sa liberté, l'homme peut placer sa fin dernière en toute autre chose que Dieu. Comme dit vigoureusement Saint Paul, il y a des gens qui se font un Dieu de leur ventre, *quorum deus venter est* (Phil. 3, 19). Il y en a d'autres qui se font un dieu de la Science ou de l'Art. Et c'est en cette disjonction toujours possible entre la *voluntas ut natura* et la *voluntas ut libera* que réside tout le drame de la destinée.

## 2. La spiritualité de la volonté (le sujet)

**La volonté est une faculté spirituelle comme l'intelligence.**

Étant un appétit rationnel, l'objet vers lequel elle se porte est spirituel (puisque il est conçu par l'intelligence) ; donc **l'acte de vouloir est spirituel**, et **la faculté qui l'exerce l'est également**.

**N.B. : La volonté est-elle capable de réflexion comme l'intelligence ?**

Évidemment, **sa réflexion ne consistera pas à connaître son acte**, puisqu'elle n'est pas une faculté de connaissance, **mais à le vouloir ou à l'aimer**. Or il est certain que **la volonté est en effet capable de réfléchir sur elle-même**. Saint Augustin raconte dans les *Confessions* (III, 1) qu'en arrivant à Carthage il n'aimait pas encore, mais aimait aimer ; amoureux de l'amour, il cherchait quelque chose à aimer : « *Nondum amabam et amare amabam ; quaerebam quid amarem, amans amare* ». Telle est la réflexion de la volonté : vouloir vouloir, ou aimer aimer. Pour être exact, il faut reconnaître que dans le cas de Saint Augustin, il n'y a pas véritable réflexion, puisqu'il n'aime pas encore. Mais l'expérience courante montre que, **si l'on aime quelqu'un, on aime cet amour même**.

La raison de cela est que **l'acte de vouloir est un certain bien** ; or l'objet de la volonté étant le bien en général, rien n'empêche donc que la volonté aime son acte. Bien plus, la réflexion est *implicitement* contenue dans l'acte direct d'amour : *du seul fait que quelqu'un aime, il aime aimer*.

A cela, **on pourrait objecter que parfois, loin d'aimer son amour, on le hait**. J'aime quelqu'un sans pouvoir m'en empêcher ; mais je garde assez de lucidité pour voir qu'il est indigne de mon amour ; j'en arrive à *haïr* cet amour. — **A cela nous répondrons** qu'il y a diverses sortes d'amour. S'il s'agit d'un *amour sensible*, d'une passion, il n'y a rien d'étonnant qu'on le haïsse par volonté tout en continuant de l'éprouver (la volonté n'a pas de pouvoir direct sur les passions). S'il s'agit d'un *amour de volonté*, d'un amour spirituel, il ne semble pas possible qu'il puisse se haïr en s'exerçant. Ce qui arrive plutôt, c'est que cet *amour n'est pas pur*, mais déjà mêlé de haine : j'aime cet homme *dans la mesure où il m'apparaît bon*, et je le hais en même temps *dans la mesure où il m'apparaît mauvais*. Ainsi s'éclaire un état d'âme complexe. Dans la mesure où je le hais, je hais l'amour que je lui porte ; mais dans la mesure où je l'aime, j'aime cet amour.

## III. LA VOLONTÉ ET LES AUTRES FACULTÉS

Pourachever la théorie de la volonté, il ne reste plus qu'à **comparer celle-ci aux autres facultés**, spécialement à **l'intelligence**, d'une part, et d'autre part à **la passion**.

## A. La volonté et l'intelligence

A ce sujet, deux questions se posent, l'une concerne la prééminence, l'autre l'influence.

### 1. Prééminence

Pour la question de prééminence, le principe de la solution est que l'intelligence a pour objet la *ratio boni*, la bonté *formellement* prise, abstraite, qui est en elle sous forme idéale, tandis que la volonté a pour objet le *bonum*, le bien lui-même, *prout in se est*, tel qu'il est au concret hors de nous.

1. De là suit que si l'on considère les facultés **en elles-mêmes**, *secundum se*, l'intelligence est supérieure à la volonté parce que son objet est plus simple et plus absolu.

2. Mais si l'on considère les facultés **relativement à divers objets**, *secundum quid*, il faut distinguer deux cas.

a) Si l'objet est ontologiquement **inférieur à l'âme**, s'il est une chose matérielle, mieux vaut le connaître que l'aimer, car la connaissance l'élève à notre niveau, tandis que l'amour nous abaisse au sien.

b) Si l'objet est **supérieur à l'âme**, s'il s'agit de Dieu, très spécialement, mieux vaut alors l'aimer que le connaître, car la connaissance le rabaisse à notre niveau, tandis que l'amour nous élève au sien.

**NB** : Qu'en sera-t-il dans le cas d'un objet situé au même niveau ontologique que l'âme, à savoir un autre homme, autrui. Faut-il dire que connaître et aimer sont d'égale dignité, puisque les deux actes restent au même niveau ? Ou bien faut-il dire que *connaître vaut mieux*, puisque, en soi, la connaissance vaut mieux, toutes choses égales d'ailleurs ? Ou enfin faut-il dire que *aimer vaut mieux*, puisque l'amour procure une union concrète, alors que la connaissance intellectuelle est abstraite ? La dernière solution semble la meilleure, car l'amour suppose la connaissance et engendre une connaissance plus intime.

### 2. L'influence

La question d'influence ne présente pas de difficulté. Nous avons vu que la volonté suit l'intelligence, elle en dépend puisqu'elle n'est éveillée que par la conception d'un bien. Mais une fois la volonté éveillée par l'intelligence, il y a ensuite réciprocité d'action entre les deux facultés :

*La volonté applique l'intelligence à l'objet qu'elle aime pour le mieux connaître, et l'intelligence accroît l'intensité de l'amour en précisant son objet.*

Il y a donc une sorte de « circulation » entre l'intelligence et la volonté. Chacune est cause de l'autre à sa manière, ce qui n'a rien de contradictoire, mais est une application du principe général de métaphysique : *causæ ad invicem sunt causæ*. L'intelligence meut la volonté *per modum finis*, en lui présentant un bien à aimer, et la volonté meut l'intelligence *per modum agentis*, en l'appliquant à la considération de son objet.

## B. La volonté et les passions

Ici la question de prééminence ne se pose pas. La volonté étant un appétit rationnel, de nature spirituelle, est évidemment supérieure à la passion qui est un appétit sensible, de nature matérielle. Reste donc la question d'influence.

### a. C'est un fait que les passions meuvent la volonté

Quand la passion agit sur la volonté, ce n'est **jamais directement**, car il y a entre elles une différence d'ordre ; c'est d'une façon détournée. Elle agit de deux manières qui ne sont pas, au fond, très différentes : soit *ex parte subjecti*, soit *ex parte objecti*.

1. La passion et la volonté ont un sujet commun qui est l'homme. D'une façon générale, la passion modifie les dispositions de l'homme, et, en conséquence, elle modifie son estimation des biens et des maux. Par exemple, si je suis en colère, j'estimerai bonnes à dire certaines

paroles que j'estimerais mauvaises si j'étais calme, et je les dirai volontairement ; c'est pourquoi il y a un péché de colère. D'une façon plus particulière, la passion agit *par une sorte de distraction*. Car la puissance d'attention d'un homme est limitée, de sorte que si la passion est vive, elle absorbe toute l'attention, et l'on ne peut plus considérer dans l'objet d'autres aspects que ceux qui plaisent.

2. **La passion meut aussi la volonté *ex parte objecti***, c'est-à-dire en présentant à l'intelligence un objet de telle sorte qu'il soit nécessairement voulu. Cela se fait par l'intermédiaire de l'imagination. La passion excite l'imagination, qui est pleine d'images vives et obsédantes ; l'intelligence, à son tour, conçoit et juge selon ce que l'imagination représente ; et la volonté enfin suit le jugement.

**b. Inversement la volonté peut gouverner les passions**

Elle n'a **pas** sur elles **un pouvoir despotique**, mais **seulement un pouvoir politique**, selon la formule célèbre d'Aristote. Cela signifie que les passions ne lui sont pas asservies, comme les membres du corps qui lui obéissent sans résistance, mais que ayant une activité propre, elles jouissent à son égard *d'une certaine indépendance et d'un certain pouvoir de résistance*.

En fait, que peut la volonté ? Rien de plus que de faire, pour ainsi dire, *le siège de la passion*. Elle peut, d'une part, diriger la pensée, détournant l'attention de l'objet séduisant. Elle peut, d'autre part, impéter des actions physiques qui écarteront la présence ou l'imagination de l'objet. Dans les deux cas, si la volonté est assez persévérente, elle obtiendra à la longue que la passion s'assoupisse. Il va sans dire que les mêmes procédés peuvent servir à susciter volontairement une passion.

# MÉTAPHYSIQUE

## Chapitre I : INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE

### Plan :

- Qu'est-ce que la métaphysique
- Les deux aspects de l'être : essence et existence ; analogie de l'être ;
- Propriétés de l'être (les transcendantaux) ;
- Acte et puissance ;
- Catégories de l'être : substance et accidents (les prédicaments).

### I. QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?

#### A. La philosophie de l'être

Le mot de métaphysique date du 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ. Un éditeur des œuvres d'Aristote, pour désigner les livres du Philosophe qui se trouvaient après ses œuvres de Physique (= Philosophie des êtres matériels), parla des livres qui se trouvent « après la physique », en grec « *méta ta physica* ».

Toutefois, cette dénomination toute pratique s'est trouvé correspondre parfaitement à l'objet même de la science dont il s'agit, puisqu'elle traite en particulier de ce qui n'est pas accessible aux sens, de ce qui est au-delà des aspects matériels d'une chose, au-delà de son aspect physique, donc « meta-physique » (meta = au-delà). Aristote remarque que parmi les sciences :

- Certaines s'appliquent à certains êtres, sous certains rapports (la mathématique étudie l'être matériel, sous le rapport de la quantité ; la biochimie étudie l'être matériel vivant, sous le rapport des composants essentiels et des structures internes, etc...)
- La philosophie (en général) étudie dans tous les êtres, leurs principes ultimes d'explication. Elle se divise elle-même en :
  - Philosophie des êtres matériels, qui étudie dans les êtres matériels (inorganiques et vivants), leurs principes ultimes d'explication.
  - Métaphysique, qui étudie dans tous les êtres, l'être lui-même.

« *Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des mathématiques.* » (Méta-physique, L. Gamma, 1, 1003a, 21, Trad. Tricot.)

La métaphysique est **scientia rectrix**, la plus intellectuelle des sciences, c.-à-d. :

- = la science de ce qui est le plus intelligible = des causes 1<sup>ères</sup> et des 1<sup>ers</sup> principes (= Sagesse)
- = la science de ce qui est le plus universel = de l'être en tant qu'être (= « ontologie »)
- = la science de ce qui est le plus immatériel = de Dieu (= « Théodicée » ou « théologie naturelle »)

## B. La philosophie de l'être en tant qu'être

La métaphysique étudie **l'être**, mais **en tant qu'être**, c'est-à-dire qu'elle ne considère pas en lui quelque chose de particulier, mais ce qu'il y a en lui de plus universel et qui est commun à tous les êtres : son être, le fait qu'il est (un *ens*). Rien de plus général, ni de plus élevé.

**La métaphysique est la philosophie de l'être en tant qu'être.**

« Aristote dit que (la métaphysique) étudie l'être « *en tant qu'être* », car les autres sciences qui ont pour [objet] des êtres particuliers traitent à la vérité de l'être, tous les sujets des sciences étant des êtres ; cependant, elles ne considèrent pas *l'être en tant qu'être*, mais seulement *en tant qu'il est tel être* : nombre, ligne, feu ou quelque chose de semblable. » (St Thomas, commentaire sur la métaphysique d'Aristote).

### Division :

La métaphysique comprend :

- d'une part **l'étude de l'être en général, en tant qu'être** (métaphysique générale, que Wolff [1679-1754] appelle **ontologie**),
- et d'autre part **l'étude de l'Être qui est la cause productrice ultime de tous les êtres**, Dieu (métaphysique spéciale, appelée **théologie naturelle**, ou, selon l'expression de Leibniz, **théodicée**).

## C. Conception moderne de la métaphysique

Du fait que la métaphysique étudie l'être en tant qu'être, au-delà la matière, on a peu à peu considéré qu'elle avait pour objet principal **ce qui dépasse de façon totale les données de l'expérience sensible**, c'est-à-dire **l'âme** et **Dieu**.

Cette conception vient de Descartes, qui, dans la 4<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode*, parle d'un « petit Traité de Métaphysique dont les principaux points sont de prouver l'existence de Dieu et celle de nos âmes ». Du coup, la métaphysique est devenue *la connaissance des principes d'explications ultimes des réalités expérimentales*. De même, Kant donne comme objet à la métaphysique : Dieu, l'âme, la liberté.

**Mais cela ne tient pas à l'examen.** Une science ne peut pas être définie de cette sorte, simplement à partir des choses qu'elle étudie (= « l'objet matériel »). Car plusieurs sciences formellement distinctes peuvent étudier les mêmes choses (avoir les mêmes « objets matériels »), par exemple la chimie et la physique. Il faut donc, en plus, pour définir une science, préciser *l'aspect sous lequel elle considère les choses qu'elle étudie* (« l'objet formel »). Ce que ne fait pas la conception nouvelle exposée ci-dessus.

Cette conception est **une déviation du sens originel de la métaphysique**. Car, l'âme, en tant que telle, n'est pas objet de métaphysique mais de *psychologie* (la psychologie non pas expérimentale mais philosophique). Et Dieu n'est pas l'objet principal de la métaphysique.

Cette conception **est dangereuse**, car elle transforme la métaphysique en débat sur des thèmes quasi religieux, et, par suite, **la métaphysique a cessé d'être considérée comme une science**.

Ainsi, pour Schopenhauer, la métaphysique est principalement la recherche *du sens de l'existence humaine, de la mort, du pourquoi de l'existence d'un monde contingent*.

De nos jours, la métaphysique désigne plutôt *l'ensemble des réponses que l'on entend donner à la conception qu'on a de la vie*. Toutes ces vues sur la métaphysique sont fort éloignées du sens originel et antique.

## II. L'ÊTRE MÉTAPHYSIQUE

### A. Les deux aspects de l'être (essence et existence)

#### 1. Le fait d'être et « ce qu'on est »

- ◆ L'être est au centre de la philosophie spontanée de l'intelligence naturelle, qu'on appelle philosophie réaliste. Pourquoi ? Car tout est de l'être. Au plan réel : tout ce qui est, a l'être. Au plan noétique (= cognoscitif), toute activité de l'intelligence passe par l'être. On ne connaît que par le moyen de l'être, puisque d'une part tout est, et que d'autre part, notre intelligence a pour objet l'être.
- ◆ Dans tout ce qui est, on trouve deux aspects de l'être :
  - « Ceci a l'être » : être = mot qui signifie le **fait d'être**, ce qu'on désigne en disant « Je suis ». On l'appelle couramment l'**existence** (un peu à tort).
  - « Quel être est-ce ? » : être = mot qui signifie la nature, l'**essence**, ce qu'est la chose.
- Il importe de bien saisir la signification métaphysique de la distinction des deux aspects de l'être, essence et existence.
- ◆ L'**essence** (*essentia, quidditas*) est l'objet de la première opération de l'esprit. Mais, comme telle, elle ne signifie qu'**une simple aptitude à l'existence**, c'est-à-dire à l'être proprement dit (*esse*) : c'est toujours en fonction de cet *esse* qu'on la mesure et la définit, une authentique essence étant proprement « ce qui peut exister », tandis qu'une essence contradictoire en elle-même ( cercle carré ; pierre pensante ; Dieu injuste) n'est qu'un néant d'essence, une essence « qui ne peut pas exister ».
- ◆ L'**existence**, ou acte d'être (*actus essendi*), est donc le terme de la pensée, l'objet vers lequel s'oriente premièrement et par soi l'intelligence. C'est donc dans la deuxième opération de l'esprit (jugement) que s'accomplit proprement l'appréhension complète de l'être, parce que c'est *par le jugement que l'existence est saisie*, non plus seulement comme signifiée ou indiquée à l'esprit (ce qui est le cas du concept), mais comme exercée, actuellement ou possiblement, par un sujet. Aussi doit-on dire que c'est dans le jugement que s'achève la connaissance.

#### 2. Implication réciproque de l'ens et de l'esse

On voit que c'est à ce qu'il y a de plus formel dans les êtres, à savoir l'être existentiel (*esse*) que tend la connaissance métaphysique, telle que la définit l'orientation naturelle de l'intelligence. Mais c'est dans un sujet (un *ens*, une *essentia*) que nous saisissons l'existence ; d'où il suit que l'**ens** (« l'étant ») et l'**esse** (« le fait d'être ») s'impliquent réciproquement.

L'**être commun** (*ens*) [= la notion commune d'étant, « étant »] signifie premièrement et par soi, l'**acte d'exister** (*actus essendi*) – de la même façon que le mot « étudiant », participe du verbe étudier, signifie l'**acte d'étudier**, exercé actuellement ou possiblement par un sujet (une essence, « un étudiant »), lequel est donc saisi indirectement avec l'*esse*. L'**être commun** se définira donc comme **ce qui est** (*quod est*), c'est-à-dire « une chose (*quod*) ayant l'existence (*est*) » (*res habens esse*).

Toutefois, il est possible aussi, dans la chose qui a l'existence, de viser directement la chose et indirectement l'existence. C'est ainsi que « l'**étudiant** » (*studens*), qui signifie, comme participe, l'acte d'étudier, est également pris concrètement pour le **sujet même** qui exerce l'acte d'étudier, même s'il ne l'exerce pas actuellement. C'est en ce sens qu'est pris aussi le terme d'**ens**, c'est-à-dire comme désignant le **sujet qui exerce l'acte d'exister** (« un étant »).

D'où la distinction entre :

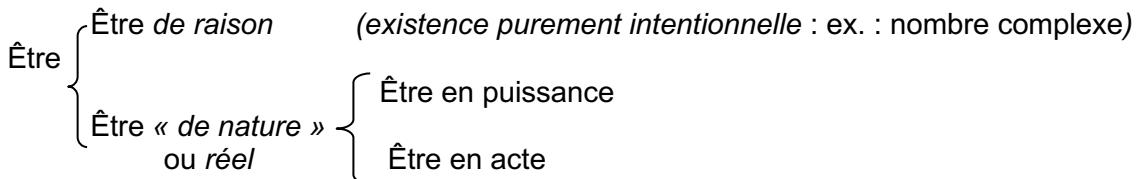
- l'**ens ut participium** (*esse, existentia*) [l'être en tant que participe = « étant »] ;
- et l'**ens ut nomen** (*essentia*) [l'être en tant que nom = « un étant »].

Dans les deux cas, on le voit, **chaque terme co-signifie l'autre**. Le verbe « est » connote la composition d'essence et d'existence, puisqu'il énonce qu'*une essence existe*. — Le mot *ens* signifie « une chose ayant (actuellement ou possiblement) l'existence ». **Il est donc impossible d'avoir un concept de l'être qui exclue complètement l'un ou l'autre de ces deux aspects.**

## B. Combien y a-t-il de façons d'exister (esse) ?

Il y a différentes façons, pour une nature, de se « comporter » par rapport au fait d'exister :

- ◆ La première, la plus obvie, consiste à **être, en acte, actuellement, réellement, effectivement dans l'univers « extérieur »** (par exemple, le soleil à l'existence actuelle). [= **l'être en acte**.]
- ◆ La deuxième consiste, pour une chose, à ne pas être *actuellement* dans l'univers, mais à **pouvoir être réellement** : c'est-à-dire à ne pas avoir l'existence actuelle, mais à être susceptible de prendre place dans l'existence actuelle. Je pourrais être, bien qu'actuellement je ne sois pas (par exemple, un 3<sup>e</sup> enfant *peut être* réellement dans une famille qui en a 2 ; ce tronc d'arbre peut être une statue). [= **l'être en puissance**.]
- ◆ La troisième consiste, pour une chose, à ne pas exister actuellement dans l'univers, à ne même pas pouvoir exister dans l'univers, mais à **n'exister qu'intentionnellement, c'est-à-dire dans la pensée** (par exemple, le « genre », la « négation », le « nombre complexe » et tous les êtres logiques). On appelle ces êtres des « **êtres de raison** ». L'être de raison, s'il ne peut exister que dans l'esprit, exerce vraiment dans l'esprit une existence qui en fait une sorte d'être. Ce *n'est pas une pure fiction* : l'être de raison a *un fondement dans le réel*, en ce sens qu'il est construit avec des éléments tirés du réel (actuel ou possible). [NB : il existe cependant des êtres de raison sans fondement dans le réel, qu'on appelle de « *raison raisonnante* » ; ce sont les « êtres » qui n'ont pas d'existence objective, même dans l'esprit, sinon en raison de leurs termes, comme par exemple « *un cercle carré* ».]



- ◆ **Remarque** : Tout être de nature qui **existe dans la réalité, à partir du moment où il est pensé**, a une **existence « intentionnelle »** (en tant qu'il est pensé). Mais il ne faudrait pas en conclure que ces êtres de nature sont, du coup, des êtres de raison. En effet, un être de raison est une chose qui, non seulement a une existence intentionnelle, mais **qui ne peut avoir que cette existence là. Un être de raison ne peut pas exister dans la nature.** (Ainsi, un « animal » est un être réel qui peut exister dans la nature ; mais le genre « animal » est un être de raison (une catégorie logique) qui ne peut avoir d'autre existence qu'intentionnelle.

## C. Distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres concrets

### 1. Les notions d'essence et d'existence

L'analyse de l'être (*id quod habet esse*) nous a mis en possession des notions **d'essence** et **d'existence**. Nous avons vu que ces deux aspects devaient **nécessairement** être distingués dans l'être :

— **l'essence** disant **ce qu'est une réalité** (actuelle ou possible), c'est-à-dire ce qui *la définit* au sein de l'être et en fait **tel être** ;

L'essence = ce par quoi un étant est ce qu'il est (*id quo ens est id quod est*).

— **l'existence**, disant le fait, pour une essence, **d'être posée hors de ses causes**.

L'esse (existence) = ce par quoi un étant est ou existe (*id quo ens est vel existit*), c.-à-d. **est posé en dehors de ses causes et en dehors du rien** (*poni extra causas et extra nihil*).

La notion d'**essence** répond donc à la question : **qu'est ceci ou cela** (*quid sit*) ? — la notion d'**existence** répond à la question : **ceci ou cela est-il** (*an sit*) ? La « chose existante » (un *ens*) c'est-à-dire l'essence individuelle et complète, est le tout indissociable formé de ces deux principes.

## 2. Nature de la distinction

1. C'est cette distinction des aspects « essentiel » et « existentiel » au sein des réalités concrètes qui conduit à poser **le problème de savoir si, dans un être donné, l'essence est réellement distincte de l'existence qui la fait exister**.

La question qui se pose est celle-ci : dans un être concret, **ces deux co-principes inséparables** – l'essence et l'existence – sont-ils distincts **réellement** ou seulement d'une **distinction de raison** ?

– **Le courant existentialiste** (refus de la raison, le monde est inintelligible, sans cause, absurde), **nie que les choses aient une essence**. Les choses existent, mais elles n'ont pas de sens. (L'essence est absorbée dans l'existence.)

– **Le courant essentialiste** (tout est rationalisable ; il n'y a pas de différence entre l'être de raison et l'être réel) ne considère que l'essence abstraite (« déréalisée ») des choses et **rejette l'existence**. (L'existence est absorbée dans l'essence.)

2. Saint Thomas et l'école thomiste répondent que, **dans un être réel concret, l'essence et l'existence ont chacune leur réalité propre et distincte**, de telle sorte que cet être individuel est formé de ces deux réalités, **réellement distinctes indépendamment de l'esprit, quoique non séparables**.

**Précision** : L'essence et l'existence ne sont *pas unies comme des éléments ou des parties dont la combinaison formerait l'être réel* (hypothèse absurde) : l'existence est donnée à titre **d'actualité** d'une essence déterminée, si bien qu'essence et existence, si elles sont réellement distinguables, sont nécessairement **inséparables** dans un être donné.

$$\frac{\text{Existence}}{\text{Essence}} \approx \frac{\text{Acte}}{\text{Puissance}}$$

⇒ **L'existence actue l'essence en la faisant exister, et l'essence est à l'existence comme la puissance par rapport à son acte.**

### 3. Arguments de bon sens pour montrer cette distinction réelle :

Seule la distinction réelle, dans les êtres composés, est susceptible d'assurer **l'unité intrinsèque de l'être**. En effet la complexité interne des êtres corporels est évidente : nous savons qu'ils comportent matière et forme (forme essentielle et formes accidentnelles). Or *il est impossible de penser que chacun de ces éléments aient une existence actuelle dans le composé* : celui-ci ne serait plus **un être, mais une colonie** (ou un être par accident, c'est-à-dire plusieurs êtres unis par accident). Il faut donc admettre, dans le composé, une distinction réelle entre l'ordre quidditatif (= essence complexe) et l'existence, qui est nécessairement unique et simple : **autre est l'existence, autre le composé lui-même qui reçoit l'existence**.

De même, c'est cette distinction seule qui permet de comprendre que *la matière, quoique distincte de la forme, ne lui reste pas extérieure, mais existe de l'existence de celle-ci et ne constitue avec elle qu'un seul être substantiel, quoique essentiellement complexe*.

La même observation vaut *pour le sujet par rapport à ses déterminations accidentnelles*. Celles-ci s'ajoutent au sujet : elles impliquent donc dans le sujet *une potentialité qui ne peut convenir qu'à l'essence et nullement à l'existence* qui est acte et acte dernier du sujet, **ce qui revient à poser dans le sujet une composition réelle d'essence et d'existence**.

4. **La distinction entre essence et existence est donc une distinction réelle.** Si c'était une distinction de raison, *l'existence serait un aspect de l'essence*, donc le concept d'essence contiendrait par lui-même l'existence. **Résultat : toute essence aurait nécessairement l'existence, et donc existerait depuis toujours et pour toujours.** Rien ne serait contingent. (Or, cela n'est vrai que de Dieu seul).

Donc, dans toutes les choses finies, **l'essence et l'existence se distinguent réellement**. Être un chat, et, pour un chat, le fait d'être (d'exister), c'est réellement différent. **Et l'existence n'est pas reçue dans une essence qui lui serait préexistante. Ce qui existe, ce sont des essences existantes.**

## D. Transcendance et analogie de l'être

### 1. Universalité de l'être

Il résulte de ce qui précède que la **notion d'être commun** (*ens*), en tant qu'elle signifie une essence dans son rapport à l'existence, peut s'appliquer **universellement à tout être réel**.

En effet, le **concept d'être**, tel qu'il nous est donné dans son indétermination, est de soi **illimité** et possède une certaine infinité. Non pas en ce sens que l'être serait la Réalité suprême (= l'Être infini ; ce qui serait du panthéisme), mais parce que la **notion d'être s'applique universellement à tout le réel et à tout le possible** (le rapport à l'existence qu'elle signifie est réalisé *en acte* dans les êtres existant en acte ; et il n'est que *possible* dans les êtres ou essences non actuelles). — De même, la notion d'être convient à **toutes les divisions de l'être**, c'est-à-dire à la fois **aux substances et aux accidents**, mais de façons diverses : aux substances, il revient *d'exister en soi*, tandis qu'aux accidents, il revient *d'exister dans un sujet d'inhésion (dans un autre)*.

### 2. Mais l'être n'est pas un genre supérieur

Le **genre** est un **universel logique** comprenant dans son extension des espèces multiples qui le déterminent, par **adjonction d'une différence spécifique** : ainsi, le genre « animal », par l'adjonction de la raison, est déterminé à former l'espèce humaine (« animal raisonnable »)<sup>8</sup>. Cela implique que la différence spécifique est **extrinsèque** au genre : *elle lui ajoute réellement quelque chose* (une note) qu'il ne possède pas, sinon en puissance, c'est-à-dire à titre de pure capacité ou déterminabilité.

On pourrait être tenté d'imaginer de prime abord que l'être est le genre supérieur, dont les êtres divers formeraient les espèces. **Mais cela est impossible**. En effet, à l'être, on ne peut rien ajouter, car tout ce qui est, de quelque façon que ce soit, est être : **les différences ou diversités de l'être ne sont pas extérieures à l'être** ; elles sont comprises dans l'être, dont elles sont les modes divers. **Donc l'être n'est pas un genre**.

Si l'être était un genre, les différences spécifiques, c'est-à-dire tout ce qui diversifie l'être, seraient hors de l'être, c'est-à-dire ne seraient rien. Ce qui revient à dire qu'il n'y aurait qu'un seul être et que la variété des êtres ne serait qu'une apparence illusoire. Telle était la théorie de Parménide, lequel justement tenait l'être pour un genre.

### 3. Transcendance de l'être : l'être est un « transcendental »

Le **genre** (comme tous les universels logiques) **ne contient donc pas les différences spécifiques ou individuelles de ses inférieurs** : il ne s'attribue à ses inférieurs qu'en ce qu'ils ont de commun et non en ce qu'ils ont de propre.

Le **concept transcendental**, au contraire, est un concept objectif qui **s'attribue à ses inférieurs, non seulement quant à ce qu'ils ont de commun, mais encore quant à ce qu'ils ont de propre**.

L'**être est donc un transcendental**, car non seulement **ce qui est commun aux êtres multiples est de l'être**, mais encore **tout ce que chacun d'eux a de propre et qui le diversifie est de l'être**. Par suite, la notion d'être ne résulte pas d'une abstraction proprement dite, car ce qu'on abstrait pour obtenir la notion d'être, c'est de l'être : **l'être contient en acte tous les modes possibles sous lesquels il peut être réalisé**.

Ainsi l'être transcende (ou dépasse) **toutes les catégories de l'être et s'applique à tout ce qui est ou peut être**. L'être est en toute catégorie, mais aucune ne le contient totalement. On dira donc que **l'être est immanent à toutes les catégories de l'être, mais aussi transcendant à toutes**, en tant que, comme tel, il n'est ni l'une ni l'autre. — Enfin, le concept d'être transcende non seulement chaque catégorie d'être, mais encore **toutes les catégories ensemble**, parce qu'il embrasse, quoique sous des rapports différents, absolument tous les êtres compris sous les prédictaments.

<sup>8</sup> — Les genres et les espèces sont des êtres de raison (n'existant que dans l'esprit), mais avec un fondement dans les choses.

## 4. La notion d'être est analogique

On voit en même temps que la **notion d'être**, ainsi comprise, si elle convient universellement à tout ce qui est ou peut être, ne possède cette convenance que **d'une manière analogique**, en ce sens que *l'existence n'est pas exercée d'une manière absolument identique par les divers êtres qui sont*.

### a. L'être n'est ni univoque ni équivoque

1. **On appelle univoque**, le concept qui peut s'attribuer *d'une manière absolument identique à tous les sujets en lesquels il est réalisé et dont il est abstrait* : tel le concept d'homme, qui se dit absolument dans le même sens de tous les individus de l'espèce humaine. — Le terme **équivoque** est le contraire du précédent : il ne s'applique à des êtres divers qu'en un sens totalement différent pour chacun d'eux : tel le chien, animal aboyant, et le Chien, constellation céleste. L'équivoque n'est jamais un concept, mais un nom recouvrant des concepts simplement distincts.

2. **L'être ne peut être univoque**, puisqu'il ne se dit pas de ses inférieurs dans un sens absolument identique. L'être est essentiellement divers, puisqu'il est identifié avec des choses essentiellement diverses ; l'homme, le chien, la pierre, la pensée, la vie, la vérité, la justice sont des êtres ou des modes de l'être.

3. **Mais l'être n'est pas un terme équivoque**. C'est un concept authentique (pas seulement un nom), ce qui signifie que l'être possède une certaine unité. Celle-ci n'est pas l'unité essentielle, puisque les êtres sont essentiellement différents. C'est **une unité relative**, qui résulte de ce que le concept d'être exprime réellement, quoique sous forme universelle, quelque chose de commun à tous les êtres divers.

### b. L'être est analogue

L'**analogie** de l'être résulte de la double exclusion de l'univocité et de l'équivocité. On dira donc que le concept d'être est une notion *qui s'applique à des êtres divers dans un sens à la fois simplement divers et relativement le même*.

La notion d'être est une **d'une unité imparfaite, informe et confuse**, qui est une unité de proportion ou de ressemblance, en ce sens que les essences multiples et diverses sont les unes et les autres, relativement à l'existence, **dans un rapport proportionnellement identique**. C'est ainsi que le rapport de l'accident à l'existence est proportionnellement semblable à celui de la substance relativement à l'existence : de même qu'il convient à la substance d'exister en soi et par soi (*in se et per se*), il convient à l'accident d'exister en un autre comme dans un sujet. C'est ce qu'on nomme **une analogie de proportionnalité**.

## III. LES PROPRIÉTÉS DE L'ÊTRE (= les transcendantaux)

Maintenant que nous avons précisé et approfondi la notion d'être, nous sommes à même de rendre explicites les **propriétés qu'il contient implicitement et qui sont elles-mêmes antécédentes et transcendantales à toute division de l'être en catégories d'êtres**. Ces propriétés, appartenant à l'être comme tel et se trouvant par conséquent dans tous les modes spéciaux que l'être peut revêtir, sont nommées, pour cette raison, **propriétés transcendantales**.

### A. Genèse des notions transcendantales

Tout être peut être considéré : – soit **en lui-même absolument**,  
– soit **relativement à un autre**.

– **En lui-même**, on peut le considérer :

- **affirmativement** : comme tel, il signifie **une chose** ou une essence (= *res*),
- ou **négativement**, comme *indivis* en lui-même, c'est-à-dire comme **un** (= *unum*).

– **Considéré relativement à un autre**,

- l'être apparaît **distinct de cet autre**, c.-à-d. comme étant **quelque chose** (= *aliquid*),
- ou comme **convenant à cet autre** :

- soit **sous le rapport de la connaissance** : l'être, comme tel est **vrai** (= *verum*)
- soit **sous le rapport de l'appétit** ou tendance : l'être, comme tel, est **bon** (= *bonum*).

Nous avons ainsi **cinq transcendantaux** : *res, unum, aliquid, verum, bonum*.

Il faut cependant observer que la chose, *res*, et l'être, *ens*, peuvent être tenus pour synonymes, l'*ens* ou être commun étant, comme on l'a vu, une chose (ou essence) à laquelle il revient d'exister (*res habens esse*). — Il ne reste donc effectivement que **quatre modes universels de l'être ou notions transcendantes** : *l'un, le quelque chose, le vrai, le bon*.

**NB : Le beau (pulchrum)** n'est pas une propriété transcendante (encore qu'il possède une certaine transcendance). En effet, il ne peut se déduire immédiatement de l'être, mais seulement par **l'intermédiaire des notions de vrai et de bien**, en tant qu'il désigne une certaine complaisance dans les facultés connaissantes (*quod visum placet*).

Faut-il tenir la notion d'**aliquid** (quelque chose) pour irréductible aux autres transcendantaux ? Cette notion (distinction par opposition à l'autre) n'est pas exprimée formellement par *l'unum*, qui ne dit que l'indivision interne. Mais comme elle est liée à la notion d'unité, **on l'inclue pratiquement dans la notion d'unité**.

On voit par ces remarques que **tout le mouvement de la pensée dans la déduction des propriétés transcendantes procède soit par division (ou négation), soit par relation**. L'intelligence saisit d'abord *l'être*, puis affirme *la division transcendante de l'être et du non-être* (d'où dérive **le principe de contradiction** : l'être n'est pas le non-être). De là suivent la notion d'*unité* ou d'indivision de l'être en lui-même et la notion de *quelque chose*, qui énonce la division de l'être (en tant que déterminé) d'avec l'autre. (En effet, si l'être n'était pas *indivis* en lui-même, il serait lui-même et l'autre, à la fois ce qu'il est et ce qu'il n'est pas ; par le fait même, il exclut l'autre, c'est-à-dire qu'il est nécessairement quelque chose de déterminé, *aliquid*.) Ensuite, l'intelligence établit la double *relation* de l'être à un autre sous le rapport de la connaissance (*verum*) et de l'appétit (*bonum*).

## B. Nature des propriétés transcendantes

### 1. Les transcendantaux ne font qu'un avec l'être

Les propriétés transcendantes accompagnent inséparablement l'être et ne font qu'un avec lui, au point d'être équivalentes avec lui. C'est ce qu'exprime l'adage : *l'un, le vrai et le bien sont convertibles avec l'être* (*unum, verum, bonum convertuntur cum ente*). Elles sont donc, à ce titre, antérieures à la division de l'être en acte et en puissance, comme à la division en catégories ou genres suprêmes de l'être (prédicaments). Aussi les nomme-t-on transcendantes, en tant qu'**elles coïncident réellement avec l'être, qui est transcendant**.

On comprend que les transcendantaux ne peuvent se distinguer réellement de l'être, puisque l'être, n'étant pas un genre, n'est pas susceptible de recevoir un attribut qui le détermine « du dehors » (telle une différence spécifique). Toutes ses déterminations, transcendantes ou prédicamentales (catégories), lui viennent « du dedans » (*ab intrinseco*), c'est-à-dire par voie d'explication : les propriétés d'un, de vrai et de bon n'ajoutent rien de réel à l'être, puisqu'elles sont elles-mêmes de l'être ; l'être nécessairement les contient. **En les énumérant, on ne fait qu'expliciter l'être, en mettre au jour les différents aspects.**

### 2. Les transcendantaux se distinguent conceptuellement de l'être

Les propriétés transcendantes ne sont pas cependant absolument synonymes de l'être, si non la distinction n'aurait pas de fondement. **Elles se distinguent conceptuellement de l'être** ; il y a entre elle et l'être (et entre chacun d'elles) *une distinction de raison*. Elles ne sont pas de pures tautologies, puisqu'elles expriment des modes qui ne sont pas exprimés par le seul concept d'être.

## IV. ACTE ET PUISSANCE

### A. Origines de la doctrine

#### 1. Héraclite et Parménide

1. Héraclite est tellement frappé par *le changement universel* qu'il fait du *devenir l'essence même des choses*. — Que le changement soit l'essence même des choses, cela implique que sous le changement il n'y a rien de permanent, et par suite, que **ce qui est, en même temps n'est pas**, puisque rien n'est jamais identique à soi-même. Il est désormais impossible de rien affirmer ni de rien nier des choses : tout est vrai et tout est faux à la fois.

2. A l'opposé, **Parménide** est tellement rempli de l'idée de l'être, qu'il **nie toute espèce de non-être**. « L'être est et le non-être n'est pas. » L'être doit donc être indivisible et **il n'existe rien en dehors de lui**, car en dehors de lui il n'y a que le non-être. De plus, l'être, étant premier principe, se suffit à lui-même et il n'a certainement pas eu de commencement, car il n'a pas pu sortir du néant. Comment, dans ce cas, expliquer le changement, la diversité et la multiplicité ? Illusions, répond Parménide, car l'être est immobile, immuable et continu. *Le monde de l'opinion (ou du changement) est donc pure apparence*.

#### 2. Aristote

Aristote résout l'antinomie en faisant **la distinction de l'être en acte et de l'être en puissance**.

En effet, de l'être en acte l'être ne provient pas, car il est déjà être : ainsi d'une statue on ne fait pas une statue. Mais ce qui est fait **était d'abord en puissance** et provient d'un **être en puissance** : ainsi la statue est faite avec le bois, dans lequel elle était en puissance ; elle provient du bois comme d'un sujet susceptible de détermination et de changement. *Or le sujet susceptible de détermination et en tant que tel, avec lequel est faite la statue, n'est ni du néant, ni simple négation de la forme à produire, ni l'essence du bois.*

Le **sujet** susceptible de détermination avec lequel la statue est faite, c'est, dans le bois, **une certaine capacité réelle de recevoir la forme de la statue**, capacité qu'Aristote appelle **une puissance réelle à la statue ou la statue en puissance**. C'est par là qu'Aristote **rend compte du changement** : quelque chose est produit non d'un être en acte, mais d'un être en puissance. De même, lorsque ce qui était en puissance a passé à l'acte, il reste encore sous l'acte une puissance réelle, car le bois, qui est statue en acte, peut perdre sa forme de statue et en recevoir une autre.

### B. Notions et division

La solution thomiste peut se résumer ainsi :

$$\text{ENS} \left\{ \begin{array}{lcl} \text{simpliciter} & = & \text{ACTUS} \\ \text{secundum quid} & = & \text{POTENTIA} = \begin{array}{l} \text{secundum quid} \\ \text{simpliciter} = \text{NIHIL} \end{array} \end{array} \right\} \text{NON ENS}$$

#### 1. La puissance

##### a. Notion

La réalité et ses changements ne sont intelligibles que si nous admettons que les choses ne sont pas limitées à leur être actuel et qu'elles recèlent une aptitude au changement que nous avons appelée la puissance. **Mais ce pouvoir, est-ce quelque chose de réel, est-ce de l'être ou une simple fiction de l'esprit, sans fondement dans la réalité ?**

Prenez un exemple. Cet arbre peut devenir, selon le fabuliste « dieu, table ou cuvette » et bien d'autres choses encore, mais **non cependant n'importe quoi** : il ne peut devenir ni oiseau, ni pierre, ni air. Il y a en lui **certaines puissances, tandis que d'autres n'y sont pas**. Ces puissances qu'il possède sont **quelque chose de réel** : elles tiennent à sa nature même, qui est telle et non autre. De même, les graines que le vent disperse ont en elles la puissance de donner telle ou telle essence déterminée, mais non n'importe quelle essence et cette puissance est bien en elles quelque chose de réel. Ainsi, bien que le pouvoir qu'ont les choses de devenir ceci ou cela **ne se manifeste pas à nous tant qu'il ne passe pas à l'acte**, nous devons dire que **les choses sont non seulement ce qu'elles sont, mais encore et réellement tout ce qu'elles peuvent être**.

### b. Analyse du pouvoir-être

Toutefois, *pouvoir être* n'est évidemment pas être, au sens premier de ce mot. Le bois peut devenir statue, mais il n'est pas statue. *Pouvoir être* n'est pas davantage *n'être absolument pas*. C'est quelque chose, ni être absolument, ni non-être absolument, intermédiaire entre l'être et le non-être, **que nous ne pouvons imaginer, mais qui s'impose à l'analyse philosophique du réel en devenir**. Telle est la **puissance** ou potentialité.

Cela cependant n'est pas une définition, car **la puissance ne peut être définie que par rapport à l'acte (*Potentia dicitur ad actum*)**.

La puissance, en tant que telle, n'est rien en acte, donc rien de déterminé, même en ébauche.

### c. Division de la puissance

**Puissance passive et puissance active.** — Nous disons que l'eau est *en puissance d'être chauffée*. Nous disons aussi que le feu est *en puissance de chauffer*. Le langage nous avertit par là qu'il convient de distinguer deux sortes de puissances : **la puissance active, qui est le principe de l'action exercée dans un autre, et la puissance passive, qui est l'aptitude à pâtir par un autre**. (Un même être peut agir sur soi et pâtir par soi, c'est-à-dire être actif et passif à la fois, mais sous des rapports différents.)

Puissance active et puissance passive sont **toujours et nécessairement en face l'une de l'autre**. Il ne peut y avoir de puissance active où il n'y a pas de puissance passive : tant qu'il y a entre les deux quelque obstacle qui empêche l'actuation de la puissance passive, il n'y a pas, à parler en rigueur, d'être potentiel, mais non-être pur et simple. Pour qu'il y ait puissance passive, il faut donc qu'il existe une puissance active immédiatement corrélative.

## 2. L'acte

### a. Notion

Nous avons parlé de la puissance avant l'acte, parce que c'est la notion de puissance qui résout les difficultés du changement. **En fait, nous connaissons l'acte avant la puissance, puisque celle-ci est essentiellement relative à l'acte.**

**Qu'est-ce donc que l'acte ?** C'est tout ce qui est, au sens premier du mot être ; **c'est le déterminé et le parfait.** — Mais ce n'est pas là une définition, car l'acte, pas plus que la puissance, **ne peut se définir**. En effet, l'acte ne peut se définir ni proprement ni improprement, car le concept de l'actualité est, comme l'être, **l'un de ces concepts primitifs et très simples** qui ne peuvent être déterminés par d'autres.

On ne peut faire connaître l'acte que **par induction**, en partant d'exemples concrets. C'est ainsi que nous parlons d'acte de marcher à propos de celui qui marche, de statue en acte à propos de l'objet d'art sculpté dans le bois ou le marbre où il était en puissance. Nous voulons dire chaque fois que l'être dont nous parlons, non seulement peut posséder telle qualité ou telle forme, mais *la possède réellement et actuellement*, non seulement peut exister, mais *existe réellement*.

### b. Puissance et acte comme co-principes de l'être fini

**L'acte et la puissance ne sont pas des êtres séparés, mais seulement des principes d'être qui concourent par leur union à former le composé.** De plus, ils ne sont pas principes à titre de causes efficientes, ni à nul autre titre de cause extrinsèque, mais par composition, c'est-à-dire qu'ils sont **principes intrinsèques**.

### c. Division de l'acte

— **Acte premier et acte second.** — Nous avons vu qu'**être en acte** c'est avant tout **être**, au plein sens du mot. C'est dire que, philosophiquement parlant, le mot acte ne signifie pas d'abord l'action, c'est-à-dire le fait d'agir ou de faire. L'agir et le faire sont bien des actes, mais des **actes seconds**, c'est-à-dire des opérations qui se greffent, pour ainsi dire, sur **l'acte premier** lequel consiste essentiellement, soit à **être purement et simplement** (*actus existentiae*), soit à **être ceci ou cela**, c'est-à-dire telle ou telle essence (*actus essentiæ*). C'est ainsi que l'on peut être en acte sans agir : le géomètre, même lorsqu'il n'exerce pas sa science de la géométrie, reste géomètre (en acte premier).

— **Acte pur et acte mêlé de puissance.** — Le savant n'use pas toujours de sa science : pour en user, il doit faire de nouveaux actes. La science qu'il possède n'est donc pas un **acte pur**, puisqu'elle fait fonction de puissance par rapport aux actes ultérieurs, qui la manifesteront (ou l'actueront). Cette science est donc mélangée de puissance. — Par contre, on peut concevoir un **acte absolument pur et indemne de toute potentialité** : une science, par exemple, qui serait toujours et dans toutes ses applications présente à l'esprit. De même, on peut concevoir un être qui soit en acte parfait de tout l'être possible, sans aucune limitation de puissance dans quelque ordre que ce soit. Cet être en acte de tout l'être et de toute la perfection, c'est-à-dire **l'Acte pur, c'est Dieu**.

Nous dirons donc que tout être est soit mélangé de puissance et d'acte, soit acte pur, — et que tout être fini est nécessairement composé de puissance et d'acte.

### 3. **Rapports de l'acte et de la puissance**

Des notions d'acte et de puissance résultent un certain nombre de principes ou axiomes portant sur les rapports de la puissance et de l'acte au point de vue de leur valeur relative et de la causalité.

1. **L'acte de soi dit perfection.** — Chaque chose est parfaite dans la mesure où elle est en acte, imparfaite dans la mesure où elle est en puissance.

2. **L'acte n'est limité que par la puissance.** — L'acte, en tant que perfection, n'est limité que par la puissance, qui est une capacité de perfection. Aussi dans l'ordre où l'acte est pur, il ne peut être qu'illimité, absolument parfait et unique. Si au contraire il est fini et multiple, c'est qu'il entre en composition réelle avec la puissance.

3. **L'acte est principe d'unité et d'être.** — En effet, plus un être est en acte, plus il est déterminé, donc un et être, puisque l'être et l'un sont convertibles. — La puissance, au contraire, par son indétermination, est susceptible d'actuations diverses et, à ce titre, racine du multiple.

4. **L'être est intelligible dans la mesure où il est en acte.** — Les choses ne sont connaissables que dans la mesure où elles sont en acte. En effet, le vrai et l'être sont convertibles. Or seul l'être en acte est être absolument ; l'être en puissance n'est être que relativement. Par suite, la connaissance a premièrement et principalement pour objet l'être en acte, secondairement seulement l'être en puissance, lequel d'ailleurs n'est pas connaissable en lui-même, mais par ce à quoi il est en puissance.

5. **L'opération suit l'être.** — Toute chose agit selon qu'elle est en acte (*operatio sequitur esse*).

6. **Le passage de la puissance à l'acte requiert un être en acte.** — En effet, on ne peut concevoir que ce qui est en puissance, c'est-à-dire manque d'une perfection, se donne à soi-même cette perfection en tant qu'il est en puissance.

## V. LES CATÉGORIES D'ÊTRE (les « prédicaments »)

Jusqu'ici, nous n'avons eu à nous occuper de la notion d'être que dans ce qu'elle a d'absolument universel (transcendantal) et par conséquent dans ce qui lui appartient nécessairement en tous les genres de l'être, quels qu'ils soient.

Mais l'être se diversifie en catégories distinctes, ce qu'on appelle les **prédicaments**, ou **genres suprêmes** ou premières divisions de l'être.

Nous quittons l'ordre transcendental. La question qui se pose maintenant concernent la division de l'être en substance et accidents et la nature des différents accidents.

## A. La division de l'être fini en substance et accident

### 1. La distinction substance-accidents

#### a. La distinction entre substance et accidents : preuve par le changement

Cette division entre substance et accidents a déjà été établie déjà en cosmologie, par l'analyse du changement.

Pour être intelligible, le changement accidentel suppose un sujet qui demeure = la substance (*quod substans*). En effet, changer accidentellement, pour un être, c'est proprement devenir *autre* et non pas un autre. Mais cela n'est possible que par un sujet stable qui demeure sous le changement. La substance est donc le sujet du changement, ce qui est sous-jacent au changement ou le soutient (*sub-jacere*; *sub-stare*). [= sens étymologique]

La substance a donc une triple fonction par rapport aux accidents :

1. elle est puissance réceptive (ou subjective ; c'est-à-dire sujet) des accidents,
2. elle est fin des accidents surtout des accidents propres (les accidents sont pour la substance) ;
3. elle est en quelque sorte « cause efficiente » ou plutôt principe actif des accidents propres.

1. Comme puissance subjective (ou cause matérielle), la substance est le sujet potentiel que viennent actuer les accidents, propres ou contingents. Les accidents propres (ou propriétés) existent toujours et nécessairement avec la substance dont ils sont inséparables : ils sont données avec elle. — Au contraire, les accidents contingents n'ont pas leur cause complète dans la substance, et leur réception en celle-ci est déterminée par l'action d'une cause externe : c'est ainsi que l'eau ne devient chaude que par l'action du feu et que Pierre ne devient savant que par l'action d'un maître qui l'enseigne. La réception de ces accidents contingents implique donc une mutation réelle de la substance.

2. En second lieu, la substance est fin (cause finale) des accidents, en ceci qu'elle a besoin des accidents pour l'exercice de l'activité qui correspond à sa nature. Et comme les accidents par lesquels la substance exerce son activité propre sont ceux que l'on nomme, pour cette raison même, ses propriétés, c'est par rapport à eux qu'elle est premièrement et principalement cause finale.

3. Enfin la substance est le principe actif des accidents propres. Ce principe n'est pas proprement cause efficiente, puisque les propriétés sont reçues sans mutation ni changement de la substance.

#### b. La distinction entre substance et accidents : preuve métaphysique

On peut maintenant se demander quelle est la raison de cette composition de substance et d'accidents, ainsi que de ce mélange d'accidents nécessaires (propres) et d'accidents contingents. Cette raison réside dans le caractère à la fois potentiel et actuel des êtres finis :

— en tant qu'ils sont en acte, ils doivent posséder dans leur essence le principe parfait de leurs propriétés (= substance et propres) ;

— mais, étant finis, ils restent nécessairement en puissance de tout l'être qu'ils n'ont pas, et c'est de là que naît en eux l'aptitude au changement, en tant que, soit par leur propre activité, soit par l'action des agents étrangers, ils peuvent acquérir ou perdre d'autres qualités que celles qui tiennent à leur essence (= accidents contingents).

| Aristote et saint Thomas                                                                                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Par sa substance, chaque individu (être fini) a l'être 1 <sup>er</sup> (= substance) + accidents réellement distincts                                                                            |                                                                                                                                                                                                                                |
| Phénoménistes et sensualistes                                                                                                                                                                    | « Substantialistes »                                                                                                                                                                                                           |
| La substance n'existe pas ou ne représente rien de réel (nominalistes)<br>⇒ Revient à faire des accidents des pseudo-substances (accidents subsistants)                                          | La substance existe seule ; il n'y a pas d'accidents (Descartes : la substance = quantité étendue)<br>⇒ Conduit au panthéisme et au monisme car la substance ne se distingue plus de son action (tout est acte pur, i.e. Dieu) |
| Kant                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                |
| — Les « noumènes » sont comme des substances inconnaissables (en ce sens, c'est comme s'ils n'existaient pas)<br>— Les « phénomènes » sont comme des pseudos substances, existants par eux-mêmes |                                                                                                                                                                                                                                |

## 2. Les dix prédicaments

L'être fini est donc ou **substance** ou **accident**. L'accident lui-même comporte de multiples catégories. L'ensemble de ces modes généraux sous lesquels l'être peut exister composent **les genres suprêmes en lesquels se distribue tout le réel fini**. La division en dix prédicaments n'est pas a priori : elle fait appel à notre expérience de l'être.

**L'être est :**

- ou **substance**, c'est-à-dire apte à **exister en soi et non dans un autre** comme dans un sujet,
- ou **accident**, c'est-à-dire apte à **n'exister que dans un autre** comme dans un sujet.

**L'accident** lui-même peut être considéré :

- soit comme déterminant le sujet **intrinsèquement**,
  - = la **qualité** (*qualitas*), qui résulte de la forme ;
  - = la **quantité** (*quantitas*), qui vient de la matière ;
  - = la **relation** (*relatio*), par laquelle le sujet est ordonné à un autre ;
- soit comme le déterminant **du dehors et extrinsèquement**.
  - accidents qui ne sont que *partiellement* dans le sujet :
    - = l'**action** (*actio*), qui n'est dans le sujet qu'à titre de principe ;
    - = la **passion** (*passio*), qui n'est dans le sujet qu'à titre de terme.
  - accidents qui adviennent au sujet *entièrement du dehors* :
    - = l'**avoir** (*habitus*), par lequel un sujet possède quelque chose distinct de lui-même ;
    - = le **temps** (*tempus*) pendant lequel il est, agit ou pâtit ;
    - = le **lieu** (*locus*) où il se trouve ;
    - = la **situation** (*situs*) qui est la sienne dans ce lieu ;

## B. Substance et subsistance

### 1. Essence, forme et substance

La **substance**, en tant que **tel être concret**, comprend et **l'essence avec ses propriétés et les accidents contingents** : comme telle, elle est l'objet du sens. Mais ce qui la constitue en sa réalité propre et la rend intelligible, c'est l'essence qu'elle est en acte, et plus précisément, sa **forme**, par quoi sa matière est déterminée à être telle ou telle substance.

Toutefois, l'**identification substance-forme est imparfaite**, car s'il est vrai que l'être résulte de la forme, celle-ci ne donne l'être qu'à titre de co-principe déterminant de la matière : elle n'est donc qu'une partie de la substance.

De même l'**identification de la substance avec l'essence reste imparfaite**, car la substantialité ajoute à l'essence l'aptitude à subsister par soi, chose à quoi l'essence, comme telle, est indifférente.

### 2. Division de la substance

On peut diviser la substance à plusieurs points de vue.

#### a. Substance complète et incomplète.

La **substance complète** est celle à qui il convient **d'exister en soi**. A la deuxième (substance **incomplète**), il convient d'exister, non pas en un autre comme dans un sujet (car cela est contradictoire de la notion de substance), mais **en composition avec un autre**, de manière à ne former avec cet autre qu'une seule substance complète. C'est ainsi que l'âme humaine, qui est par nature ordonnée à être l'acte d'un corps, n'est qu'imparfaitement substantielle.

#### b. Substance première et substance seconde

La **substance première** est l'individu, support ou personne (Socrate ; cet arbre ; cette pierre).

**La substance seconde** est identique au sujet réel individuel, mais *considérée par abstraction* comme espèce ou genre (l'homme ; l'arbre ; la pierre). Les substances secondes ne sont évidemment substances que par analogie, car aucun universel, comme tel, ne peut subsister.

### 3. Le suppôt et la personne

**Définition.** — On appelle **suppôt** (*suppositum*) en général, l'**individu substantiel subsistant**, c'est-à-dire doué d'une *existence propre*. Le suppôt est par le fait même **sujet d'attribution**, en tant que c'est à lui que sont attribuées les activités de l'être substantiel : *actiones sunt suppositorum*. (C'est à Socrate, et non respectivement à son corps ou à son âme que sont attribués les actes de manger et de penser.) — La **personne** désigne le **suppôt raisonnable** et se définit comme **une substance individuelle rationnelle** (*substantia individua rationalis*)

Boèce : la personne = « la substance concrète de nature raisonnable ».

**NB.** La **personne** n'est donc pas la **personnalité**. (La personnalité résulte d'un ensemble de caractéristiques psychologiques propres à telle personne). La personne n'est pas non plus le **personnage** (un comportement social, un « masque » que l'on se donne).

Ce qui fait la personne, c'est son individualité, l'**acte d'existence** qui lui est propre, et non la liberté, ni le caractère, ni la conscience de soi. Il est certain que chacun peut dire : « ma personne, c'est moi », ce « moi » dont on a connaissance à travers la conscience ; mais la conscience suppose la personne, mais ne la constitue pas.

### 4. Le personnalisme

A cette vision classique de la personne s'oppose le personnalisme **d'Emmanuel Mounier** (1905-1950) qui ne veut pas assimiler la personne à un « objet », c'est-à-dire à un individu subsistant, mais à une « activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion ».

Pour lui, la personne se définit *par son activité*, non par les catégories essentielles auxquelles elle appartient. Mais cette activité n'est pas anonyme : elle est un effort pour rejoindre des « valeurs universelles » (la personne n'est plus une substance !).

#### La critique de Louis JUGNET

(cf. *Cahiers Louis Jugnet* III, p. 74, conférence du 1<sup>er</sup> mars 1956).

##### – Quant au fond

- **syncretisme** : vues empruntées à Bergson, Scheler, Hegel, Marx, Blondel, Heidegger..., sans synthèse rigoureuse et même avec un mépris de la systématisation. On prétend s'opposer à la fois à l'individualisme libéral, au fascisme, au cléricalisme, au monarchisme, au communisme, etc.
- **perspectivism** : obsession du mythe du temps => insistance sur le devenir, la mobilité, le changement, les modifications de perspective... traitant de haut la pensée « éternaliste » des Grecs et de la philosophie médiévale ou de la Contre-Réforme.

##### – Quant à la forme : verbalisme littéraire, confusion entre métaphysique et littérature.

Un exemple :

« La personne s'oppose à l'individu en ce qu'elle est maîtrise de soi, choix, fondation, conquête de soi. Elle risque par Amour au lieu de se retrancher. Elle est riche enfin de toutes les communions entre la chair du Monde [?] et de l'Homme, etc... Elle est le volume total de l'Homme. Elle est un équilibre en longueur, en largeur, et en profondeur [sic], une tension en chaque homme entre ses trois dimensions spirituelles, celle qui monte du bas [Note du transcriveur : on voit mal comment elle monterait du haut !] et l'incarne dans une chair [note : et les pléonasmes ?], celle qui est dirigée vers le haut et l'élève à un universel ; celle qui est dirigée vers le large [note : la Marine !] et la porte vers la Communion, Vocation, Incarnation, trois dimensions de la personne » ... (E. Mounier : « Révolution personnaliste et communautaire »).

Commentaire de Jugnet : « Il y en a comme cela des centaines de pages ... (affrontement, engagement, réciprocité des consciences, etc.). »

**Un thème favori de la pensée personneliste est l'opposition individu / personne.** Ambiguë chez Mounier, elle est très nette chez Maritain :

- **individu** → ce qu'il y a de corporel, de matériel et donc de périssable et d'inférieur en chacun ;
- **personne** → aspect raisonnable et spirituel, supérieur.  
⇒ L'individu est pour la société (pcq etq individu, l'h est partie de la société), mais la société, et même l'univers en sa totalité, sont pour la personne qui constitue la valeur suprême.

**Réponse :**

C'est une erreur de poser d'emblée le problème sur le plan politico-social : « La Personne est-elle au-dessus de la société ou est-ce l'inverse qui est vrai ? » => oscillation insurmontable entre individualisme et totalitarisme.

En réalité, il faut remonter plus haut à une théorie du Bien et de la Béatitude.

Il faut soigneusement distinguer :

- un Bien Commun ultime et séparé : Dieu lui-même, notre fin suprême ;
- un B.C. intrinsèque et subordonné à Dieu : l'ordre de l'univers en sa totalité, y compris les êtres spirituels.

Le vrai problème de base est donc une question métaphysique : « Le B.C. de la personne (par rapport à tout l'univers, même spirituel) est-il supérieur au B.C. de l'ensemble ? »

**Réponse : le Bien de la personne créée est subordonné au Bien commun ultime et séparé et est inférieur et subordonné au Bien de l'ensemble de l'Univers.**

Le sophisme personneliste est de dire que : personne h. = spirituelle = au-dessus de tout l'univers matériel et irrationnel.

# Chapitre II : L'ÊTRE PREMIER : DIEU

## Introduction :

La métaphysique est le sommet de la philosophie. Elle porte sur l'être. Mais, au sommet de la métaphysique elle-même, il convient de se poser **la question de l'existence de Dieu**. En effet, nous pouvons établir que les êtres finis ont pour cause première un Être non fini, que cet Être que nous appelons Dieu existe, qu'il a certaines perfections.

Jusqu'ici, nous avons étudié l'art de bien raisonner, la philosophie des êtres matériels, la philosophie des êtres vivants, la philosophie de la vérité. A chaque fois, nous nous sommes intéressés aux principes d'explication qui nous étaient accessibles, principes relativement ultimes d'explication, mais jamais parfaitement ultimes. Par exemple, nous avons expliqué les êtres matériels à travers leurs principes d'explications proprement dits (élément matériel, élément formel, fin ou sens, cause productrice). Mais nous n'avons pas vraiment établi quelle était **leur cause première**. Nous savons maintenant beaucoup de choses sur les fondements philosophiques de l'univers : être, essence, existence, être en puissance, être en acte, existence d'une finalité, nature, existence d'une cause, lois... Nous savons que l'univers est le résultat de multiples causes, toutes ordonnées entre elles. Mais nous n'avons toujours pas remonté, de cause en cause, de loi en loi, jusqu'à **la cause unique et première de l'univers pris comme un tout**. C'est ce que nous allons faire maintenant. C'est la partie la plus belle de la philosophie, la plus grande, la plus haute, la plus pleine de conséquences.

Cette partie de la métaphysique est appelée parfois « théodicée » (terme forgé par Leibniz). Comme la théologie, elle a pour objet Dieu. Mais, à l'inverse de la théologie, elle étudie l'existence et l'essence de Dieu non au moyen de la foi, de la Révélation, mais au moyen de la raison naturelle seule.

**Plan :** – Peut-on prouver que Dieu est ?

- Preuves que Dieu est.
- La nature de Dieu, ou : les perfections de l'Être premier.
- Le problème du mal (argument classique des athées).

## I . PEUT-ON PROUVER QUE DIEU EST ?

**Sortons un instant de la philosophie.** Le concile du Vatican (1869-1870) a défini comme un dogme le fait que **la raison naturelle seule**, donc la philosophie, **est capable de démontrer avec certitude l'existence de Dieu** (*Dei Filius*, DS 3001). C'est d'ailleurs enseigné par la sainte Écriture elle-même (Rom 1, 20 ; Sag 13). C'est donc une obligation grave pour le philosophe chrétien de croire qu'il est possible de prouver philosophiquement l'existence de Dieu (article de foi). Toutefois, aucune preuve particulière n'est imposée à notre foi. Il n'est pas exigé d'adhérer à telle ou telle preuve, mais simplement de croire que la preuve est possible.

Mais toutes les preuves proposées ne sont pas également justes. Bien des philosophes se sont essayé à prouver cette existence : Platon, Aristote, Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Bergson, etc. Mais nous ne retiendrons que les preuves de saint Thomas car il ne suffit pas d'affirmer que Dieu existe, il faut encore que la preuve tienne debout.

Les preuves de saint Thomas partent toutes des êtres finis, de l'univers qui nous entoure, pour amener l'intelligence à l'existence d'un Être infini.

## II. PREUVES QUE DIEU EST (résumé des voies 1, 4 et 5 de S. Thomas)

### A. Preuve par le mouvement [causalité efficiente]

Les 3 premières « voies » de saint Thomas prouvent l'existence de Dieu en s'appuyant sur le principe de causalité (causalité efficiente) et suivent une marche parallèle.

- La 1<sup>ère</sup> voie : par le mouvement ;
- La 2<sup>e</sup> voie : par les causes efficientes ;
- La 3<sup>e</sup> voie : par la contingence des êtres finis.

On peut ramener le raisonnement de la 1<sup>ère</sup> voie au syllogisme suivant :

(Majeure) Il existe des êtres mûs,

Or (mineure 1) *omne quod movetur ab alio movetur*,

Et (mineure 2) on ne peut remonter à l'infini dans l'ordre des moteurs,

Donc il existe un premier moteur non mû, parfaitement immobile = Dieu

### B. Preuve par les degrés des êtres [causalité formelle]

La 4<sup>e</sup> voie s'appuie sur le principe de causalité formelle extrinsèque (principe de participation) : le multiple est mesuré (causé) par l'un.

On peut la résumer ainsi :

(Majeure) Il existe des êtres plus ou moins parfaits (perfections analogiques),

Or (mineure 1) *Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversi modo ad aliquid quod maxime est*,

(le plus ou moins parfait suppose un premier dans l'ordre de la perfection),

Et (mineure 2) ce qui est maximum dans un genre de perfection est cause de toutes les perfections de ce genre,

Donc, le plus parfait est cause de tout le reste (= Dieu)

### C. Preuve par l'ordre de l'univers [causalité finale]

La 5<sup>e</sup> voie s'appuie sur le principe de finalité.

On peut la résumer ainsi :

(Majeure) Il existe des faits ordonnés,

Or (mineure) L'ordre presuppose une intelligence ordonnatrice,

(intelligence > intention > ordre)

Donc il existe une intelligence première ordonnatrice.

## III. CE QU'ON SAIT DE DIEU PAR LA RAISON :

Nous venons de prouver philosophiquement l'existence d'un Être premier, cause de tout ce qui est ; nous pouvons maintenant déduire quelques-unes des perfections de cet Être.

♦ Les deux premières voies nous ont amené à un Être qui est **premier moteur**, sans être mû lui-même (immobile) et **cause 1<sup>ère</sup> incausée**. Or, seul peut causer ou mouvoir une chose de la puissance à l'acte un être qui est lui-même en acte. Par conséquent, Dieu, étant cause première et premier moteur de toutes choses, **a en lui tout être de façon actuelle**. Et comme, d'autre part, il n'est pas mû ni causé lui-même, cela signifie que le passage de la puissance à l'acte n'est pas possible en Dieu. Il n'y a donc pas de potentialité en Dieu (car s'il y avait de la potentialité, il y aurait possibilité de mouvement). **Dieu est actualité pure (Acte pur)**, sans mélange de puissance.

♦ La troisième voie nous a amené à un Être qui est **nécessaire de droit**, c'est-à-dire que son essence postule le fait « d'exister ». Non seulement Dieu est, mais par nature il ne peut pas ne pas être. Par conséquent, **son essence comprend son « existence »** (il existe **par soi, a se** et non

*ab alio).*

- ◆ La quatrième voie nous a amené à un **Être parfait**, n'ayant en lui aucune imperfection ni composition, donc **parfaitemment simple**.
- ◆ La cinquième voie nous a amené à un **Être qui est intelligent, suprême ordonnateur de l'univers**, sans être lui-même ordonné par qui que ce soit.

### **De ces voies nous tirons les conséquences suivantes :**

- ◆ Dieu est **esprit pur**. Première raison : avoir un corps, c'est avoir une portion de matière organisée, faite de parties distinctes les unes des autres. Donc, avoir un corps, c'est avoir des parties quantitatives occupant des lieux distincts. Or, celui qui a de telles parties est potentiellement divisible. Mais il n'y a pas de potentialité en Dieu. Deuxième raison : avoir un corps, c'est avoir une portion de matière. Or, la matière est moins parfaite que la forme (car indéterminée par elle-même). Donc, si Dieu avait un corps, il y aurait en lui de l'imperfection. Troisième raison : le corps est mû par l'âme. Donc, si Dieu avait un corps, il y aurait en Dieu quelque chose qui serait mû par autre chose. Ce serait l'âme de Dieu qui serait le vrai premier moteur. Donc Dieu ne serait pas Dieu. Conclusion : Dieu est esprit pur. Par quoi l'on voit que l'idolâtrie, qui consiste à adorer des réalités physiques, va contre la saine philosophie.
- ◆ Dieu est **absolument simple**, il n'y a en lui d'aucune façon une quelconque « composition ». On appelle « composition » le fait d'être fait de plusieurs principes constitutifs. S'il y avait en Dieu de la composition, alors l'union des composants de Dieu serait une union de choses par soi diverses : elle serait causée. Or, Dieu n'est pas causé. Dieu est donc parfaitement simple.
- ◆ **Dieu est à la fois son essence et son existence**. En effet, si en Dieu essence et existence étaient distincts, alors il y aurait en Dieu de la composition. Donc, non seulement l'essence de Dieu comprend l'existence, mais **son essence est identiquement son existence**. Qu'est-ce que Dieu ? Le fait d'être. Qu'est-ce que l'existence de Dieu ? Sa nature.
- ◆ En Dieu il n'y a pas une substance d'une part, des accidents d'autre part. Car sinon il y aurait en Dieu de la composition. **Il n'y a en Dieu que de la substance**.
- ◆ **Dieu est inconnaissable en lui-même pour nous**. En effet, notre connaissance se fait par abstraction. Or, on ne peut pas abstraire Dieu, car il n'a pas de forme et de matière, pour que nous puissions abstraire la matière de la forme. Nous ne le connaissons que relativement.
- ◆ **Dieu est infiniment parfait**. En effet, une perfection, c'est un mode de bonté. Or, la bonté, c'est l'être. Mais Dieu ayant tout mode d'être de façon actuelle (car il est actualité pure), il a en lui toute perfection. De plus, il a toute perfection de façon infinie. Car sinon, il serait perfectible, donc admettrait en son sein de la potentialité.
- ◆ **Dieu est infini**, dans le sens qu'il n'y a en lui aucune limite, pour la même raison.
- ◆ **Dieu est en toutes choses**. Car il est la première cause de toutes choses. Or, pour agir il faut être. Donc, là où Dieu agit, il est. Dieu est partout, présent à chaque être en qualité d'agent.
- ◆ **Dieu est immuable**, puisqu'il est moteur non mû.
- ◆ **Dieu est éternel**. En effet, le temps est ou bien l'unification du mouvement par la mémoire et l'intelligence, ou bien la mesure du mouvement. Or, il n'y a pas de mouvement en Dieu.
- ◆ **Dieu est unique**. En effet, s'il y avait deux dieux, ils différeraient par au moins un point (sans quoi il n'y en aurait qu'un). Donc, l'un aurait quelque chose que l'autre n'aurait pas. Par suite, cet autre ne serait pas Dieu.

## **IV. LE PROBLÈME DU MAL**

L'homme frappé par le malheur est souvent tenté de dire : si Dieu existait, il ne permettrait pas ce qui m'arrive et qui est injuste. Devant la souffrance d'un nouveau-né qui n'a fait de tort à personne, devant l'horreur des guerres, des cataclysmes et des épidémies, devant les injustices restées impunies, devant l'arrogante prospérité des méchants et la souffrance des justes, l'existence de Dieu paraît faire difficulté. Comment un Dieu bon et tout-puissant peut-il permettre tout cela ?

Dans le prologue de son commentaire du livre de Job, saint Thomas résume ainsi cette difficulté : il existe « des événements humains où aucun ordre certain n'apparaît », faisant douter qu'ils soient

gouvernés par quelque providence ou disposition supérieure. Ainsi, « ce n'est pas toujours aux bons que les bonnes choses arrivent et les mauvaises aux méchants » et cela « impressionne le cœur des hommes, au point de leur faire penser que la divine Providence ne gouverne pas les choses humaines », mais que ces dernières arrivent par hasard ou par une fatalité céleste. Passe encore que « les méchants jouissent parfois de bonnes choses, bien que cela paraisse à première vue irrationnel et contraire à la Providence » – on peut néanmoins en trouver une justification si l'on se réfère à la divine miséricorde –, « mais que des justes souffrent sans motif, c'est ce qui paraît renverser totalement le fondement de la Providence ». L'affliction des justes, voilà qui fait scandale.

Il faut donc essayer d'expliquer **le problème du mal**.

## 1. Qu'est-ce que le mal ? (voir Somme théologique, I, 48, 1)

De deux choses opposées, l'une se connaît par l'autre ; ainsi les ténèbres par la lumière. Pour savoir ce qu'est *le mal*, il faut donc faire appel à ce qu'est *le bien*.

Or **le bien est tout ce qui est désirable** et comme ce qu'une nature désire, c'est sa perfection, il s'ensuit que le bien d'une chose, c'est *sa perfection*, c'est *tout ce qui lui convient pour être parfaite*, à commencer par *son être* (car dans la mesure où une chose est, elle est *bonne*).

Donc, **le mal est l'opposé de ce qui est désirable** et, comme tel, *il ne peut désigner une réalité positive, quelque chose, une forme d'être, une nature*. Ce qu'on signifie sous le nom de mal, c'est donc **une absence de bien, de perfection**, c.-à-d. *la privation d'un bien dû*.

Notons que le mal n'est *pas une négation pure et simple*, mais qu'il est une **privation**, c'est-à-dire **la négation d'une chose dans un sujet qui devrait avoir cette chose**. Ainsi, la cécité est un mal, parce que c'est la privation de la vue qui est, pour l'homme, un bien dû ; mais n'avoir point d'yeux pour une pierre n'est pas un mal, parce que ce n'est pas dû à la pierre ; de même, ce n'est pas un mal pour l'homme de ne pas avoir un troisième œil. Leibniz appelle « mal métaphysique » cette absence d'une perfection non requise pour l'intégrité naturelle des créatures ; mais une telle absence, qui résulte de la simple finitude de l'être créé, *n'est pas un mal*.

Ainsi donc, **le mal n'est pas quelque chose ; il n'est pas une réalité naturelle, il n'a pas d'essence, il est une privation**.

**Objection** : Le mal est quelque chose de positif *puisqu'il agit* : il corrompt le bien (I, 48, 1, ad 4).

**Réponse** : Le mal « agit » uniquement à *la manière d'une cause formelle* (comme la blancheur fait un objet blanc) et, en ce sens, il corrompt le bien dont il est la privation. Mais, *en lui-même*, c.-à-d. en tant qu'il est une privation, le mal ne peut pas agir *effectivement* (comme une *cause efficiente* – comme le peintre qui blanchit la muraille) ni *comme cause finale* (en mouvant quelqu'un à agir). A ces deux points de vue, il n'agit et n'est désiré qu'en *raison du bien qui l'accompagne*, c.-à-d. « par accident ».

## 2. Le mal se rencontre-t-il dans les choses ? Existe-t-il ? (I, 48, 2)

Car enfin, si le mal n'est pas quelque chose, s'il n'a pas d'essence, **peut-il exister vraiment ?**

Certaines doctrines, dites « **optimistes** », nient cette existence, en ramenant le mal à une *pure apparence*. C'est aller contre l'évidence. Mortalité, iniquité, désordres physiques et moraux : l'homme ne peut pas ne pas constater et expérimenter le mal, quelque effort qu'il fasse pour y échapper.

**La réponse à la question posée ici est très importante.** Elle va nous donner **la raison d'être du mal et répondre à la question** qui, depuis toujours, tourmente l'esprit de ceux qui réfléchissent : **pourquoi le mal ?** Nous parlons ici du **mal en général** et non pas du seul mal moral.

**L'existence du mal dans les choses se prouve ainsi :**

La perfection de l'univers exige qu'il y ait de l'**inégalité** entre les créatures, afin que tous les degrés de bonté s'y trouvent.

Or cette inégalité, ces degrés de bonté des êtres, fait que certains êtres ne peuvent déchoir de leur bonté et que d'autres le peuvent (tout comme elle exige qu'il y ait des êtres incorruptibles et des êtres corruptibles). *Donc la perfection de l'univers requiert que certains êtres puissent défaillir*.

Et de ce que certains êtres puissent défaillir, il résulte qu'ils défaillent en effet quelquefois. Or le mal consiste précisément en ce qu'un être déchoie du bien. Donc **il est évident que le mal se trouve dans les choses**, au même titre que la corruption (qui est elle-même un certain mal).

Ainsi donc, **radicalement, la possibilité du mal vient de la faillibilité des êtres finis, exigée par l'ordre et la perfection de l'univers**. Mais cette *faillibilité ou possibilité de déchoir n'est pas un mal* ; ce qui est un mal, c'est que la créature faillible déchoie de fait.

**Si l'on transpose à l'homme, la possibilité radicale du mal moral vient de la faillibilité du libre-arbitre** : il est au pouvoir de la volonté libre de choisir parmi les biens qui la sollicitent, mais ce pouvoir implique qu'elle *puisse défaillir* et choisir quelque chose qui va contre la rectitude de la droite raison. Toutefois, cette possibilité *n'est pas une nécessité, c'est une pure capacité ; ce n'est pas un mal, mais une imperfection* qui est **requise pour que l'homme puisse choisir le bien librement et donc puisse mériter**.

On ne peut reprocher à Dieu d'avoir donné à l'homme ce bien périlleux de la liberté : c'est une merveilleuse prérogative que d'être capable de se déterminer par son propre choix, de se conformer, par un acte de volonté libre, à l'ordre divin. C'est *une marque de grandeur pour l'homme* (supérieur en cela à la bête), et *Dieu en reçoit une gloire infiniment plus grande* que si l'homme le servait de manière nécessaire et non pas libre, comme le font les animaux.

**Objection** (I, 48, 2, ad 3) : Une chose est meilleure quand elle n'est pas mêlée de mal. Or Dieu fait toujours ce qu'il y a de meilleur. *Donc il ne devrait y avoir aucun mal dans l'univers que Dieu a fait*.

**Réponse** : Dieu fait ce qu'il y a de meilleur **quant au tout**, mais non ce qu'il y a de meilleur au regard de chaque partie, *si ce n'est dans leur rapport au tout*. Or **le tout de l'univers est meilleur s'il y a en lui des êtres qui puissent s'écartier du bien et parfois s'en écartent, sans que Dieu les en empêche**. Car Dieu n'est pas tenu d'empêcher toutes les défactions, toutes les chutes. Et *il est bon, il est même nécessaire qu'il en permette certaines*. La raison donnée par saint Augustin est que « **Dieu est assez puissant pour tirer le bien du mal** » (*Enchiridion*, ch. XI) : il permet le mal pour faire éclater cet aspect merveilleux de sa puissance d'où il résulte, pour le monde, un bien commun plus beau. En effet, beaucoup de biens seraient anéantis si Dieu ne permettait l'existence d'aucun mal : ainsi le lion ne pourrait pas vivre si la gazelle ne mourait pas et on ne louerait ni la justice vindicative ni la patience de l'homme persécuté si l'iniquité du persécuteur disparaissait, etc.

Par conséquent, que le mal existe n'est pas forcément un mal ; cela rentre dans l'ordre de l'univers et c'est même exigé par sa perfection. Néanmoins, pour répondre totalement à l'objection, il faudra distinguer entre deux sortes de maux : *le mal moral volontaire* (la faute) qui est toujours un mal, et même, le seul vrai mal, et auquel Dieu n'a aucune part directe ; et *le mal physique qui peut être un bien ou une source de bien* et à qui, en ce cas, le nom de mal ne convient plus vraiment.

### 3. Le mal est-il dans le bien comme dans son sujet ? (I, 48, 3)

C'est la conséquence de ce qui précède. **Puisque le mal est une privation de bien, il n'existe que dans le bien, dans un sujet bon**. C'est un seul et même être qui est le sujet du bien dû et le sujet de sa privation. Le mal est donc inséparable du bien (dans le monde présent, s'entend, car après la Parousie, comme l'enseigne la foi, le mal n'existera plus que dans l'enfer).

### 4. Les effets du mal : le mal détruit-il totalement le bien ? (I, 48, 4)

**Non, en soi, le mal ne peut pas complètement détruire le bien**. C'est encore une conséquence de ce qui précède. **Cependant, il faut distinguer ; avec le mal, il y a un triple bien :**

– **Le bien qui est opposé au mal est totalement détruit par lui** : ainsi la lumière est totalement supprimée par les ténèbres, la vue par la cécité.

– **Le bien qui sert de sujet au mal n'est ni détruit ni diminué par le mal** : ainsi, l'homme qui a perdu la vue n'est pas détruit ni substantiellement diminué par sa cécité.

– **Le bien qui consiste dans l'aptitude du sujet à son acte est diminué, mais non pas détruit**. Cette diminution ne s'opère pas par manière de soustraction (quantitative), mais par un déclin ou un affaiblissement qualitatif. Ainsi, une grippe affaiblit les dispositions du malade à la santé, mais ne détruit pas ces dispositions (sans quoi le malade ne pourrait guérir) ; de même, l'accumulation des péchés diminue l'aptitude de l'âme à la grâce en tant qu'elle pose des obstacles, mais elle ne détruit pas cette aptitude (sans quoi, l'âme ne pourrait plus se convertir).

**NB.** On notera que cette doctrine donne **le principe qui ruine complètement les conceptions luthérienne et calviniste** : le mal moral ne détruit pas totalement la nature ni l'aptitude foncière de la nature au bien.

## 5. La division du mal : les espèces de maux (I, 48, 5)

Le mal est une privation du bien, lequel consiste dans une perfection ou un acte.

Or l'acte est de deux sortes : il y a l'acte premier (par lequel la chose reçoit sa forme et son intégrité) et l'acte second (par lequel la chose, une fois constituée, agit).

Donc le mal est de deux sortes : il y a mal...

– par soustraction de la forme ou de quelque partie requise à l'intégrité de la chose (ex. : la cécité ; la perte d'un membre ; un mouton à cinq pattes) ; ce mal est une déficience d'être, l'absence d'un bien nécessaire à l'intégrité d'un être donné [= « le mal de l'être » ou de nature] ;

– par soustraction d'une action ou d'une opération due, soit parce que cette action a été tout à fait omise, soit parce qu'elle n'a pas été accomplie selon le mode ou l'ordre qui convient, à cause d'une déficience de l'agent ou de l'instrument (ex. : l'avion qui s'écrase ; l'homme qui blesse son prochain...) [= « le mal de l'action »].

**En matière volontaire,**

– la première sorte de mal a le caractère d'une peine (c'est un mal contraire à la volonté de l'homme, qu'il doit subir et qui lui est infligé à titre de châtiment) ; on l'appelle mal physique ou corporel (parce qu'il appartient à l'ordre corporel) et il se traduit par la souffrance (physique ou morale) ;

– la deuxième a le caractère d'une faute (c'est une action mauvaise volontaire, un acte désordonné de la volonté). C'est ce qu'on nomme le mal moral ou le péché.

**NB 1. La peine et la faute ne divisent pas le mal purement et simplement, mais seulement dans les choses volontaires** (cf. I, 48, 5, ad 2). En effet, le mal causé par une action déficiente involontaire ou par l'action d'un être non raisonnable n'est pas une faute. De même, la peine n'est ressentie comme telle que par les êtres doués de raison.

**NB 2. La faute aboutit toujours à la peine :**

– parce que celui qui commet une faute se nuit à lui-même (il porte atteinte à son être, et par le fait même se pénalise) et parce que, du fait de sa faute, il encoure une peine (un châtiment) ;

– parce que, très souvent, la faute cause quelque dommage (peine) à autrui : soit directement, quand on veut positivement le mal d'autrui (ex. : les soviétiques programmant la famine en Ukraine en 1933) ; soit indirectement lorsque qu'on fait subir à autrui les conséquences de sa propre faute (ex. : le chauffard qui provoque un homicide involontaire).

**NB 3. Précision : la douleur** (qui accompagne la souffrance) n'est pas le mal (pas plus que le plaisir n'est le bien). La douleur est le sentiment d'une lésion ou d'un manque (elle est quelque chose de positif) ; le mal est cette lésion ou ce manque (c'est une privation).

## 6. Le bien peut-il être cause du mal ? = comment le mal se produit (I, 49, 1)

D'une façon ou d'une autre, on est obligé de dire que le mal a une cause. Quelle est cette cause ? C'est forcément un bien, puisque rien ne peut être cause que dans la mesure où il est, et tout ce qui est, en tant que tel, est bien. Mais comment le bien peut-il causer le mal ?

– le mal n'a pas de cause formelle puisqu'il est privé de forme et n'a pas d'essence ;  
– le mal n'a pas non plus de cause finale, puisqu'il est un désordre, un manquement à l'ordre dû ;  
– le bien est donc cause du mal à la manière d'une cause matérielle, puisque le bien est le sujet du mal (le mal, en tant qu'il est une privation de bien, n'existe que dans le bien, dans un sujet bon qui fournit, en quelque sorte, sa matière au mal) ;

– enfin, le bien est la cause agente du mal ; cependant il cause le mal non pas directement et par lui-même, mais uniquement indirectement et par accident :

• le mal dans l'action résulte d'une déficience de l'agent principal ou instrumental (par exemple, une scie édentée fait que la coupe est mauvaise) ;

• et le mal dans l'effet ou dans les choses résulte de ce que l'agent n'a pas produit son effet propre, mais un effet par accident, c.-à-d. qu'il a produit un effet auquel il n'était pas ordonné ou auquel s'est joint accidentellement un autre effet (par exemple, le soleil qui darde sur un tesson de verre met accidentellement le feu à une forêt).

**NB. En ce qui regarde le mal de l'action, il faut préciser (I, 49, 1 ad 3) :**

– dans les choses naturelles, le défaut qui est au principe du mal est dans l'agent. C'est parce qu'il est naturellement déficient que l'agent naturel agit mal ;

– mais en matière volontaire, dans le mal moral, le défaut qui est au principe du mal se trouve uniquement **dans la volonté** de l'agent défaillant **actuellement**, c.-à-d. attirée par quelque chose de déréglé (= défaillance qui n'est pas encore le péché) et s'y portant par un choix volontaire (= le péché lui-même). C'est parce qu'il *veut* quelque chose de déréglé que l'agent volontaire fait le mal.

## 7. Dieu est-il cause du mal ? (I, 49, 2)

Il nous est désormais possible de répondre à cette question, grâce à la distinction précédente :

– Le mal qui consiste dans un défaut de l'action a toujours pour cause le défaut (naturel ou volontaire) de l'agent. Or en Dieu, il n'y a aucun défaut (ni dans son être, ni dans sa volonté), mais une perfection absolue. Donc le mal qui est causé par un défaut de l'agent ne dépend pas de Dieu comme de sa cause. Autrement dit, dans une action défectueuse, ne dépend de Dieu que ce qu'il y a d'être et d'action, c.-à-d. le bien en qui le mal est comme dans son sujet.

Ainsi, tout ce qu'il y a de mouvement dans une jambe qui boîte vient de la vertu motrice du sujet (et ultimement, de Dieu), mais ce qu'il y a de dévié dans ce mouvement n'appartient pas à la vertu motrice et a pour cause la difformité de la jambe. De même, dans une action moralement mauvaise, ce qu'il y a de fautif n'est pas causé par Dieu, mais vient uniquement de la volonté mauvaise du pécheur (de la déficience de la cause seconde, c.-à-d., ici, d'une déviation du libre arbitre).

Donc, le mal de l'action appartient en propre à la cause seconde : *Dieu ne fait que le permettre*.

– Mais le mal qui consiste en la corruption ou la destruction de certaines choses (= le mal de l'être ou de nature) a bien Dieu pour auteur, car, comme on l'a dit, l'ordre universel requiert que certains êtres puissent défaillir et quelquefois défaillent ; donc en causant ce bien qu'est l'ordre de l'univers, Dieu cause aussi, par voie de conséquence et pour ainsi dire accidentellement, la corruption de certains êtres.

Il en va de même pour l'ordre de la justice qui se ramène à l'ordre de l'univers : *Dieu est l'auteur de la peine par laquelle il châtie les hommes coupables*. Qu'est-ce à dire ? Dieu ne veut jamais positivement le mal moral (il ne fait que le permettre pour des raisons très hautes et très sages, en vue d'un plus grand bien) ; mais, étant donné le péché dont l'homme est seul responsable, Dieu peut vouloir d'une volonté positive le mal physique, la souffrance et la mort, non pas directement et pour eux-mêmes, mais en raison de sa justice qui demande que le coupable soit châtié. Et, dans sa sagesse, il se sert également de ces moyens pour prévenir le mal et ramener les pécheurs à l'observation du devoir (cf. I, 48, 6, SC), ou encore pour purifier les justes et leur permettre de réparer et de mériter. Ainsi, *Dieu fait en quelque sorte que le mal rentre dans l'ordre*.

NB. Seule la foi chrétienne permet de donner le dernier mot à ce problème du mal, qui ne s'explique parfaitement que grâce au dogme du péché originel et qui ne reçoit de vraie solution que par la croix de Jésus : depuis que N-S nous a rachetés par le sacrifice de sa croix, la souffrance et la mort offertes par amour de Dieu ont acquis une valeur rédemptrice et sanctificatrice et sont devenues moyens de salut.

## 8. Y a-t-il un souverain mal qui soit cause de tous les maux ? (I, 49, 3)

C'était la solution des **Manichéens** : pour expliquer le mal, ils supposaient, coexistant de toute éternité au principe premier du bien, un principe premier du mal.

Mais, d'après tout ce qui précède, il est évident qu'il ne peut pas y avoir un principe premier de tous les maux comme il y a un Bien supérieur, principe premier de tout bien. A la raison générale qui veut que deux principes premiers et éternels ne peuvent coexister, on ajoute les trois arguments suivants :

– d'abord, il ne peut y avoir un être qui soit mauvais par essence, puisque tout être, en tant qu'il est, est bon, et que le mal n'existe que dans le bien comme dans son sujet ;

– ensuite, il ne peut exister de mal absolu, parfait, car, même si le mal diminuait le bien sans cesse, il ne pourrait le consumer totalement sans se détruire lui-même, puisqu'en supprimant totalement le bien, il supprimerait ce qui est son sujet et rejoindrait donc le néant ;

– enfin, il ne peut y avoir un mal supérieur, cause première de tous les maux, parce que le mal n'est causé que par le bien, et seulement par accident, en tant qu'il résulte d'un défaut du bien, et parce que le mal ne peut lui-même être cause, si ce n'est accidentellement, à travers la causalité du bien qu'il accompagne (en greffant sa nuisance, en quelque sorte, sur l'action du bien dans lequel il se trouve).

# PHILOSOPHIE DE L'ART

## Chapitre unique Le BEAU et les BEAUX-ARTS

Plan :

- ◆ L'art en général : nature et division
- ◆ Le beau
- ◆ Les beaux-arts
- ◆ Beaux-arts et nature ; Beaux-arts et moralité

### I. L'ART EN GÉNÉRAL

#### A. Qu'est-ce que l'art en général ?

**1. L'art en général (l'art relève de l'intelligence pratique).** — La notion d'art en général intervient dans des œuvres aussi éloignées que la construction, la syntaxe ou la peinture : on parle en effet de l'art du fabricant de navires, de l'art du grammairien, de l'art du peintre, etc. Il désigne l'**exercice de l'intelligence dans un certain type d'œuvre** (l'art réside *dans l'intelligence* qui est seule capable de concevoir l'idée à réaliser dans une matière, et les moyens de la réaliser). En effet, l'intelligence humaine a **deux sortes de fonctions**, selon qu'elle a pour but principal :

— *la connaissance elle-même [= intelligence spéculative]*,  
— ou bien de *guider l'action humaine*, soit en vue *d'agir* (morale) soit en vue *de faire* (fabriquer) quelque chose [= **intelligence pratique**].

⇒ **L'art relève de l'intelligence pratique**, car il **a pour but une œuvre à réaliser**.

**2. Définition (l'art regarde le « faire »).** — Toutefois, l'exercice de l'intelligence dans l'ordre pratique peut donc être considéré de **deux façons**. Ou bien l'action relève de mes facultés et *aboutit à mon propre perfectionnement*, ou bien l'action *aboutit à une chose produite*, à une œuvre placée hors de moi. Dans le premier cas, on parle **d'agir** (et cela relève de la morale), dans le deuxième **de faire** (c'est l'art proprement dit). ⇒ **L'art relève du faire**. Le but de l'art n'est pas la perfection de l'artiste, mais *la production d'une œuvre d'art*. D'ailleurs, tout ce qui est bien fait ou produit, est dit être fait « avec art ».

D'où, on appelle art, « la droite manière avec laquelle une œuvre doit être faite ».

**Définition de l'art : recta ratio factibilium** (la droite raison des choses à faire).

Donc la **règle** de l'art dépend d'abord *non pas du sujet* qui fait l'œuvre mais **de l'œuvre elle-même**.

**3. L'art comme *habitus* intellectuel.** — Si la règle de l'art se prend du côté de l'œuvre, l'art lui-même réside dans *l'intelligence pratique* comme on l'a dit et, par suite, l'art désigne également *l'aptitude acquise* d'un homme (l'homme d'art, l'artisan, l'artiste) à produire des œuvres artistiques, à faire de l'art.

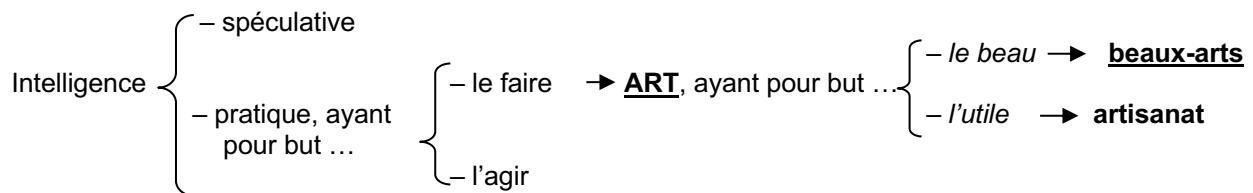
Précisons : L'action de « faire » consiste à *imprimer une idée dans une matière*. C'est pourquoi l'art réside avant tout **dans l'intelligence** de celui qui fait l'œuvre. L'art de construire, par exemple, se trouve avant tout dans l'intelligence de l'architecte, puis de l'ouvrier.

De plus, celui qui possède un art, non seulement sait « la droite manière avec laquelle une œuvre doit être faite », mais, en outre, à force de pratique, cette droite manière lui est devenue **une seconde nature**, un **habitus** (faute de quoi il ne reste qu'un apprenti), c'est-à-dire **une vertu pratique**.

L'art est donc, dans ce sens, un **savoir-faire**, une **disposition stable**, un « **habitus** » par lequel quelqu'un est accoutumé, qualifié à produire avec une certaine facilité les œuvres de son art. Il **possède** à fond « la droite manière avec laquelle une œuvre doit être faite ». De là vient que le véritable artiste ou artisan a une sorte d'**« infaillibilité »** (d'**« instinct »**) dans les choses de son art et qu'il fait preuve d'une certaine spontanéité « créatrice » (qui n'a rien de fantaisiste, car elle s'appuie sur l'*habitus*, la maîtrise de son art).

## B. Division de l'art en général

### 1. Art et beaux-arts



— **Les arts utiles** visent essentiellement **une fin utile**, sans exclure cependant la beauté, celle-ci intervenant alors à titre de surcroît ;

— **Les beaux-arts** sont désintéressés et ne visent que **la production d'une chose belle**.

Nous ne nous intéresserons dans la suite qu'aux seuls beaux-arts. Ce que nous appellerons « art », ce seront les « beaux-arts ».

### 2. Les formes de beaux-arts

— En considérant l'**objet propre** de chacun des beaux-arts, on obtient deux groupes distincts : le groupe des arts dits « **en repos** » et le groupe des arts dits « **en mouvement** ».

**1. — Les arts dits « en repos »** sont ceux qui utilisent des « **formes** » **sensibles** « **massives** » et **spatiales** et qui produisent des **œuvres immobiles**. Ce sont les arts qui s'adressent essentiellement à la **vue** : architecture, sculpture, peinture (dessin)... Ces arts se développent **dans l'espace** grâce à des formes, des couleurs, des volumes, etc.

- ◆ **L'architecture** atteint à la beauté par **l'équilibre** et les heureuses **proportions** des volumes qu'elle utilise (et accessoirement par l'usage d'une décoration monumentale, c'est-à-dire inscrite dans les formes du monument lui-même). Notons que l'architecture a aussi un aspect **utile** (on construit des maisons pour y habiter et y vivre convenablement) ;
- ◆ **La sculpture** vise également à traduire, par **les proportions et les formes** des masses qu'elle taille (ou qu'elle modèle), **les attitudes** et **les sentiments intérieurs** des formes vivantes, tout particulièrement **de l'homme** ;
- ◆ **La peinture** s'efforce d'exprimer par **le trait** (qui permet de rendre **la forme** [au sens philosophique du mot] de la réalité exprimée), et aussi par **le jeu des couleurs, des ombres et de la lumière**, les rapports des formes sensibles entre elles (empruntées au monde de **la nature** ou de **la vie humaine**). Elle réussit à fixer d'une manière plus souple, plus nuancée et plus vivante que la sculpture les **expressions** humaines notamment *du visage*.

**NB** : la sculpture, le dessin ou même l'architecture peuvent exprimer **le mouvement, en le fixant** dans l'un de ses moments, ou en **le suggérant**. De même, la peinture peut exprimer les distances ou le relief (**la profondeur**) par la perspective et les jeux d'ombre (en distinguant divers plans).

Certaines œuvres mêlent plusieurs arts : la sculpture peut être polychrome ; l'architecture s'agrémente souvent de bas-reliefs, de frises ou de mosaïques, etc.

**2. Les arts dits « en mouvement »** produisent des œuvres qui sont essentiellement **mobiles**, qui s'expriment **dans le temps** et non plus dans l'espace. Ce sont des œuvres qui s'adressent plus spécialement à **l'ouïe** (arts dits phonétiques) :

- ◆ **La musique** comporte comme éléments constitutifs : **1) la mélodie**, qui est l'élément le plus *formel* et a son origine dans l'accent tonique ou mélodique et sort directement du langage ; **2) le rythme**, qui résulte de la succession d'intervalle de temps (réguliers ou naturels) et d'accentuations d'intensité ; **3) l'harmonie**, fondée sur la simultanéité et l'écart des sons (les accords).
- ◆ **La chorégraphie** ou **l'art de la danse** a quelque chose de mixte : elle participe **de la sculpture** par les attitudes mouvantes qu'elle met en jeu ; **de l'architecture** par les équilibres de groupes qu'elle compose ; **de la musique** dont elle épouse la mélodie et le rythme et dont elle donne une sorte de traduction plastique. C'est un art qui s'adresse autant à la vue qu'à l'ouïe. De plus, la chorégraphie s'allie aussi parfois à **la poésie**.
- ◆ **La poésie (et l'éloquence)**, qu'on appelle encore « art littéraire » ou « art dramatique ». Le beau s'y exprime par **l'alliance des sons articulés** (et parfois musicaux) **et des idées abstraites**. La poésie tend le plus souvent à exprimer les sentiments de l'âme humaine ; elle comporte, comme la musique, une sorte de *mélodie* et un *rythme harmonieux* (renforcé par la versification) qui lui donne un charme particulier. En tant que ces arts expriment, grâce au langage, les concepts de l'esprit, ils sont très nobles. (Mais tout art est un langage qui s'adresse à l'esprit.)

— On peut aussi diviser les beaux arts **de manière objective** en fonction de *leur rapport au beau objectif*. En ce cas, la primauté ira à celui qui unit et manifeste au plus haut point les caractères objectifs du beau, c'est-à-dire à **l'architecture**. Si l'on se place au contraire **au point de vue subjectif**, la primauté ira à l'art capable de produire les émotions les plus vives et, selon les goûts ou les dons personnels, ce sera **la musique** ou **la poésie** (art dramatique).

## II. LE BEAU, objet des beaux-arts

### A. Constats de l'expérience immédiate

**Qu'est-ce-que le beau ?** Il y a dans l'appréhension du beau une certaine **connaissance** et un certain **plaisir**, une **joie**. Saint Thomas définit le beau : ***Id quod apprehensum [visum] placet***. Cette définition implique deux éléments essentiels : le beau plaît par **la connaissance** que nous en avons (le beau = objet d'intuition) ; le beau est **source de joie**.

**1. Le beau comporte une connaissance** (ne serait-ce que sensible). Mais le seul plaisir ne suffit pas au beau : la complaisance que le beau produit est **le terme** (*l'effet*) et **le repos d'une connaissance**. (Un bon repas, un repos après une fatigue, etc., procurent aussi de la joie ou du plaisir, mais ne sont pas beaux ! *Le beau et le bien ne sont pas parfaitement convertibles.*)

Cependant le beau se réduit pas à la connaissance et **diffère du vrai** : le vrai consiste dans la pure conformité de l'intelligence avec ce qui est, tandis que le beau se définit par **la joie que procure cette conformité**. Le beau n'est pas dans la connaissance en tant que telle, mais *en tant qu'elle est source de délectation et de complaisance*. (*Le vrai et le beau ne sont pas synonymes.*)

**2. Le beau comporte donc également une délectation** (sensible et/ou intellectuelle). *Le beau est délectable ; il engendre le désir et l'amour.*

**Donc : est beau ce qui est objet d'appréhension et provoque une complaisance dans cette appréhension.** C'est une première approche.

Pour parvenir à une notion plus précise, nous devons considérer le beau :

- **Subjectivement**, c.-à-d. *la beauté en tant qu'elle est perçue par le sujet.*
- **Objectivement**, c.-à-d. *la beauté en tant qu'elle est dans l'œuvre elle-même.*

## B. Le beau vu subjectivement : l'appréhension et la délectation subjective du beau

### 1. Analyse :

1. Pour percevoir le beau, il faut les **sens**. Car l'œuvre belle est une chose **concrète** et **matérielle**. Mais **les sens ne suffisent pas**. La preuve : les animaux sont inaptes à saisir le beau. (NB : seuls **les sens les plus spirituels** atteignent le beau, c.-à-d. la vue et l'ouïe).

Il faut donc aussi **l'intelligence** pour percevoir le beau. L'intelligence, qui connaît de façon supérieure, appréciant la beauté **en tant que telle**.

2. **Difficulté**. On objecte : **le discours rationnel détruit l'intuition de la beauté**. Donc, dès que je raisonne sur le beau, je ne le perçois plus, car mon intelligence est rationnelle (*discursive*) par nature, alors que la beauté est objet d'*intuition*.

**Solution à la difficulté :**

1) Il y a d'abord **intuition sensible** de la chose belle qui suit sa perception sensible ; puis, **l'intelligence apprécie la beauté** de cette chose par une sorte d'intuition, mais sans raisonner ; d'où il suit une **joie esthétique immédiate**.

2) Ensuite, **l'intelligence raisonne** pour comprendre ce qu'elle a saisi et qui l'a réjoui (par ex., d'où vient l'équilibre de cette sculpture ?) : **on ne goûte plus la beauté**, on cherche à comprendre pourquoi et en quoi la chose est belle : la joie esthétique passe au second plan.

3) Enfin, après cette réflexion, si j'examine à nouveau à l'œuvre considérée et interromps le discours de la raison, **la joie esthétique** (fruit de l'intuition sensible et intellectuelle) **revient, grossie de l'apport de la réflexion antécédente**. Cette joie est **plus profonde**, mieux fondée, de meilleure qualité qu'avant le raisonnement, au temps de la première joie.

3. **Non pas que la joie esthétique soit le fruit du raisonnement**. Elle est le résultat d'une **intuition immédiate et intellectuelle** (faisant suite à une sensation : vision ou audition), **intuition qui synthétise dans la splendeur et l'unité d'une forme** les éléments analysés par l'intelligence au cours de sa réflexion.

**La joie esthétique** est donc spontanée, admirative, désintéressée, communicative. **Elle vient de la splendeur d'une forme, perçue par l'intelligence à travers la matière**. Joie d'origine spirituelle, qui ne se ramène pas à un simple plaisir sensible.

### 2. Synthèse :

On peut donc résumer la perception du beau en quatre phases :

1. – **Sensation de la chose** = perception sensible de la chose en tant que sensible. Ex. : les yeux voient les couleurs, les contours ; l'oreille entend les sons, etc.

2. – **Appréhension par l'intelligence de l'ordre (unité, splendeur)** qui existe entre les éléments matériels sentis. C'est une **intuition immédiate** (Kant lui-même dit justement : « *Est beau ce qui plaît universellement sans concept* ), qui a pour objet **l'ordre**.

3. – **Joie de l'esprit**, purement spirituelle, qui n'est rien d'autre que **le repos de l'esprit**, du fait que **la tendance naturelle de l'intelligence au vrai est satisfaite** (ce qui explique qu'on ait du mal à s'éloigner d'un beau spectacle).

4. – **et par redondance joie sensible** : du fait de l'unité corps-âme, la joie ou satiété spirituelle est **ressentie dans le corps** (regarder une belle montagne, écouter une belle musique fait plaisir, provoque une satisfaction physique).

## C. Le beau vu objectivement

### 1. Le beau en soi est vrai et bon

Le beau se rattache à l'*être*, non pas immédiatement cependant (c'est pourquoi il n'est pas un transcendental), mais par l'*intermédiaire du vrai et du bien*. A ce titre, il possède une certaine transcendance, résultant des notions avec lesquelles il est essentiellement lié.

**1. Le beau comporte du vrai**, indépendant de celui qui le contemple, car il y a une **objectivité de la connaissance**. « *Il n'y a qu'une seule beauté, celle de la vérité* » (Rodin) ; « *Le beau est la splendeur du vrai* » (Platon).

Le beau étant formellement **intelligible, spirituel**, il est par là *objet de communication entre les hommes*. La matière, étant individuelle par elle-même, ne se communique pas. La sensibilité, le sentiment, ne se communiquent pas : on les expérimente chacun dans sa propre sensibilité, on les raconte, on ne les comprend pas. Au contraire, le **beau, comme le vrai ou le bien, étant universel**, n'est pas seulement connu et expérimenté individuellement, mais peut se communiquer et se partager entre les hommes. Le beau réunit les hommes. Autour d'un Bach, d'un Giotto, d'une tragédie classique, d'une cathédrale gothique ou d'une mélodie grégorienne, il y a plus qu'une émotion sensible commune : il y a accès commun à un *objet spirituel*, à une « **forme** » **intelligible belle**, il y a communion dans le vrai et le beau. (Cependant, par accident, le sens du beau peut être perdu et cette saisie du beau universel empêchée).

**2. Le beau comporte du bien**. Le beau suppose le vrai, mais il se ramène aussi au bien, car il provoque un certain attrait, **une tendance** vers la chose appréhendée comme belle, et une **joie**. C'est pourquoi il est plus facile d'aimer une chose belle qu'une vérité spéculative.

**3. Le beau, comme le vrai et le bon, est donc objectif**. Le langage courant confirme ce jugement. Quand on dit : « c'est beau », on ne veut pas dire la même chose que lorsqu'on dit : « ça me plaît ».

**Objection** : Le beau n'est-il pas essentiellement **affaire de goût** ? Or, « des goûts et des couleurs, on ne discute pas », car chacun peut avoir, en ce domaine, des préférences très variées.

**Réponse** : Le goût n'est que l'*appréciation subjective du beau* : on peut légitimement avoir des goûts différents parce que chacun appréhende les choses différemment, sous des aspects différents. Cependant, les goûts ne sont pas tous également fondés ; on peut avoir *bon ou mauvais goût*, car l'*appréhension subjective* dépend en grande part de l'*éducation artistique* (Ingres disait : « *Il faut apprendre à voir* »). Certains n'ont pas appris à reconnaître le beau et n'appellent « beau » que ce qui les émeut sensiblement ou ce que la mode déclare « beau ». Il suffit pour s'en convaincre de constater le succès qu'ont certains objets de piété mièvre et sentimentale ou certaines « musiques » qui ne sont que du bruit violemment rythmé. Le succès n'est pas toujours un critère du bon goût, loin s'en faut.

Donc, au-delà des goûts et de leurs variations, au-delà de l'*appréciation subjective* du beau, **le beau a bien un caractère objectif**.

### 2. Conditions objectives de la beauté

Quelles sont, alors, les **critères objectifs de la beauté**. Pour être beau (vrai et bon), l'**objet doit remplir trois conditions**, dit saint Thomas :

#### 1. L'objet doit être intègre

Toutes les parties exigées par la nature de l'objet et les circonstances doivent être présentes. Sinon, la chose manque d'*être*, elle n'a pas d'*essence*, elle est **inintelligible**, au moins en partie, donc, quelque part, **fausse** et, par conséquent **laide**.

Toutefois, cette notion d'intégrité de l'objet requiert d'être **entendue de manière large et souple** : il ne faut pas la limiter à l'*intégrité matérielle*, car la « matière » de l'objet esthétique (bois, marbre, sons, etc.) ne vaut pas par elle seule, mais seulement par la **forme** qui s'y manifeste. **L'intégrité requise est donc celle qui est exigée par la manifestation adéquate de la forme**. Elle peut être « matériellement » déficiente. L'artiste rendra même parfois la forme plus accessible et plus claire par un défaut voulu d'intégrité matérielle, destiné à mettre en lumière un aspect spirituel de la forme.

L'artiste doit donc faire des choix, disposer, adapter, travailler sa matière, en vue de lui faire *dire le mieux possible la forme qu'elle doit révéler*.

« Il n'y a pas une manière mais mille et dix mille manières dont la notion d'intégrité peut se réaliser. L'absence de tête ou de bras est un manque d'intégrité fort (conséquent) dans une femme, et fort peu (conséquent) dans une statue, quelque chagrin qu'ait éprouvé M. Ravaission de ne pouvoir compléter la Vénus de Milo. Le moindre croquis de Vinci, voire de Rodin, est plus achevé que le plus accompli Bouguereau. Et s'il plaît à un futuriste de ne faire qu'un œil, ou un quart d'œil, à la dame qu'il portraiture, nul ne lui en conteste le droit, on demande seulement – là est tout le problème – que ce quart d'œil soit justement tout ce qu'il faut d'œil à la dite dame dans le cas donné ». (MARITAIN, *Art et scolaistique*, Paris, 1927, p. 43)

En d'autres termes, l'œuvre doit offrir à l'intelligence du spectateur suffisamment de lisibilité, satisfaire aux conditions de véracité naturelle requises, pour que l'intelligence ne proteste pas, mais, en même temps, le substrat matériel doit se subordonner à la manifestation de la forme, se transfigurer en quelque sorte, s'épurer, pour que soit écarté tout ce qui pourrait faire obstacle à ce que l'artiste veut signifier, toutes les surcharges qui débaucheraient inutilement l'œil ou l'esprit – y compris les excès de virtuosité ou d'habileté technique de l'artiste.

## **2. L'objet doit être proportionné, harmonieux**

Cette proportion est la qualité par laquelle les parties sont en rapport mutuel convenable, **de manière à réaliser pleinement l'unité de l'objet, malgré la multiplicité des parties**. L'intelligence se satisfait de l'unité et de l'ordre ; les sens de la multiplicité.

Ici encore, la proportion exigée n'est pas absolue mais **relative**, c'est-à-dire **conditionnée à la finalité de l'œuvre, qui est la splendeur d'une forme à travers une matière**. Par exemple, il ne s'agit pas d'exiger de toute représentation humaine que la taille de la main soit proportionnée à la taille du corps, selon les exactes proportions d'un corps réel. Il suffit que la proportion entre la taille de la main et la taille du corps entier, tels qu'ils sont représentés, manifeste à l'intelligence, d'une façon sensible, les caractères et les aspects de la nature humaine. Mais l'artiste pourra délibérément forcer le trait pour signifier quelque chose de plus haut.

C'est ainsi que les Vierges sculptées du Moyen Âge ont souvent des yeux plus grands que ne l'exigeraient de justes proportions, parce que les yeux sont les fenêtres de l'âme et traduisent l'intensité de la vie intérieure ; elles ont également des mains exagérément longues, gracieusement ouvertes, pour symboliser la douceur maternelle et la puissance d'intercession de la Mère de Dieu, médiatrice de toutes grâces ; elles portent des robes plissées de mille petits plis parallèles qui ressemblent à des chasubles, pour rehausser leur majesté hiératique. Ces « anomalies », que les lois de la nature ou de l'anatomie ignorent, ne résultent pas de la maladresse ou de la gaucherie naïve de l'artiste, mais d'un choix délibéré – choix qui ne vient pas d'une idéalisation fictive de la réalité (comme si la Vierge était une muse), mais de la nécessité de faire dire à la matière quelque chose d'immatériel et d'invisible, quoique bien réel – quelque chose, ici, qui appartient à une réalité qui n'est pas d'ordre sensible ni même, en l'occurrence, naturelle, mais surnaturelle.

La raison profonde de ces distances prises par l'artiste avec ses modèles, est que la **beauté n'est pas univoque mais analogue** : elle n'est ni la conformité, pour une chose donnée, à un modèle concret existant, qu'elle devrait en quelque sorte photographier et rendre exactement jusqu'en ses moindres détails, ni la conformité à un archétype idéal et platonique, idéalisé et, en fin de compte, irréel.

## **3. L'objet doit être clair**

C'est la qualité **par laquelle l'objet se révèle aisément à l'intelligence**, est facilement intelligible. Sans cela, la perfection de l'objet n'est découverte que par un travail pénible. Donc : la forme doit être apparente, resplendir, être aisément compréhensible. « **Le beau est le resplendissement d'une forme (*splendor formæ*) sur les parties bien ordonnées de la matière** ».

Ici encore, cette clarté est une réalité à la fois *objective* et *relative* ; elle n'implique pas que toute **complexité soit écartée de l'œuvre d'art** : une fugue de Bach contient, dans le traitement du thème musical, une certaine complexité, mais cette complexité ne nuit pas à la clarté.

Cependant, **une trop grande richesse de détails matériels ou une excessive profusion des moyens d'expression nuisent à la signification spirituelle, à la pureté et à l'unité de l'œuvre d'art**. Tandis que la sobriété dans les moyens employés, un certain dépouillement, loin d'appauvrir l'œuvre, mettent davantage en lumière ce qui en est le caractère essentiel et transcendant. L'œuvre doit s'effacer devant ce qu'elle a à dire. C'est ainsi que l'art véritable n'est jamais chargé. La

**simplicité** (qui n'est pas la banalité ou la platitude) est ordinairement le signe du grand art. C'est elle, par exemple, qui confère au chant grégorien – dont les mélodies, extrêmement dépouillées, sont entièrement subordonnées à la prière exprimée par le texte – la supériorité sur presque, sinon toutes les autres formes de musique. C'est elle encore qui fait le charme inégalable des paraboles évangéliques si sobres d'expression, même au simple plan littéraire. C'est également elle qui donne aux humbles églises cisterciennes de l'époque romane cette pureté de lignes et cette impression de paix et de plénitude uniques en leur genre, inconnues des édifices rococo du 17<sup>e</sup> ou du 18<sup>e</sup> siècle et même, déjà, dans une certaine mesure, des cathédrales gothiques « flamboyantes », si élancées, élégantes et majestueuses soient-elles.

### **Conclusion**

**La beauté d'une chose résulte donc d'une certaine disposition de ses éléments matériels qui leur fait exprimer quelque chose de spirituel (une forme) devant laquelle la volonté trouve repos et joie.**

## **D. Deux erreurs sur le beau**

### **1. Le mythe du beau en soi**

Des philosophes, imbus de platonisme, ont voulu que la beauté ne soit pour nous que *la perception d'un monde « idéal »*, la saisie mystérieuse de l'invisible essence des choses ou des Types absolus et immuables. C'est surtout à la Renaissance que s'est développée cette conception néoplatonicienne du beau et de l'art. Pour exprimer l'essence spirituelle des choses, les peintres se mettent à **idéaliser** la nature, comme si la forme des êtres n'était pas dans les choses, mais au-delà, dans une « supréalité » immatérielle, idéale, dont les choses de l'existence ne seraient que l'image déformée et affaiblie<sup>9</sup>. L'art serait donc chargé de rechercher et de révéler cette « réalité » idéale, de procurer aux hommes la vision des archétypes éternels de beauté, tels qu'ils sont dans leur état pur, séparés de l'enveloppe charnelle des choses créées. — Ces thèses prétendent faire de la beauté l'objet d'une *intuition* qui porterait **directement** sur le monde intelligible, ce qui n'est pas possible (*nihil est in intellectu quod non prius in sensu*) : la beauté est une réalité sensible avant d'être une réalité intelligible, puisqu'elle résulte de la perfection avec laquelle une forme est réalisée dans la matière. C'est donc **dans les choses que nous la percevons**. Le réel idéalisé n'est plus le réel véritable, c'est *une construction de l'esprit à partir du réel*, un « idéal » artificiel qui n'existe pas. La mission de l'art n'est pas d'*idéaliser* ainsi le réel, mais d'exprimer ce qui, au cœur même du réel, incarné et inscrit dans le sensible, appartient à l'ordre *intelligible*, c'est-à-dire la beauté de *la forme*. Ainsi l'art *transfigure* le réel sensible pour lui faire exprimer quelque chose de spirituel, d'universel (ou même de surnaturel), mais n'a pas mission de l'*idéaliser* au sens strict du mot.

Cette déviation idéaliste explique que, par réaction, l'art moderne se soit dégoûté des évocations de l'esprit pour *idolâtrer la matière*, et qu'il ait jeté aux orties les canons traditionnels de la beauté pour ne plus s'intéresser qu'aux sentiments ou aux révoltes de l'artiste : peu lui importe que l'œuvre ait un sens et qu'elle soit belle pourvu que l'artiste s'exprime !

Il est vrai cependant, comme saint Augustin l'a montré, que les beautés finies que nous contemplons dans les choses supposent **une Beauté infinie transcendante** dont elles sont une **participation**. Mais l'artiste ne voit pas cette Beauté infinie, qui, en elle-même, est au delà de notre appréhension et n'est saisissable que par les reflets que nous en découvrons dans les choses.

### **2. Le beau est-il l'expression de la pure gratuité ? Théorie de l'art pour l'art**

On a aussi tenté d'expliquer la beauté et l'émotion qu'elle procure par le fait que, détaché absolument de soucis utilitaires, **le beau exprimerait ce qui est entièrement gratuit**, ce qui est **affranchi du besoin et de toutes conditions extérieures à la pure activité comme telle**. La gratuité étant

<sup>9</sup> — A propos de sa fresque représentant le *Triomphe de Galatée*, Raphaël écrit à Castiglione : « Faute de bons juges et de belles femmes [qui puissent servir de modèle], je me réfère à une certaine idée que j'en ai. »

caractéristique du jeu, le beau pourrait donc être défini comme l'effet de la pure « activité de jeu ». Tel est le sens général de la définition kantienne du beau comme « ce qui satisfait le libre jeu de l'imagination, sans être en désaccord avec les lois de l'entendement » (*Critique du jugement*).

Cette théorie comporte une part de vérité. Le beau, en effet, est **gratuit en ce sens qu'il n'a pas, comme tel, de fin utile**. Il se suffit à lui-même et se justifie par lui-même. Même si l'artiste peut être intéressé, l'œuvre elle-même est essentiellement gratuite, *sans autre finalité que d'être belle et de procurer la joie esthétique*.

Toutefois **aucune œuvre n'est purement gratuite**, en ce sens qu'elle n'aurait aucune finalité. L'œuvre d'art a pour finalité, précisément le beau. Le jeu lui-même n'est pas sans finalité (la libre activité qu'il déploie a pour but de procurer une certaine détente au joueur).

Il s'ensuit que l'art ne peut se constituer en univers autonome. Cette évidence condamne les revendications d'une **esthétique purement créatrice** qui prétendrait se délivrer du souci d'évoquer ou d'imiter quelque chose d'existant. Telle est l'illusion du cubisme, du surréalisme et des courants qui en sont sortis : *constituer un art d'où la représentation de la réalité extérieure soit exclue, un art créateur de « purs objets », dépourvus de toute référence au réel extérieur*.

Aujourd'hui, l'enseignement délivré à l'école des Beaux-Arts pousse même l'aberration plus loin : sous prétexte de ne pas imiter, on enseigne aux élèves à « déconstruire ». Le modèle, leur dit-on, ne doit jamais être qu'un prétexte ; l'œuvre ne doit rien faire paraître de « figuratif » ou de « réel ». On répète béatement le mot de Picasso : « Autrefois, un tableau était une somme d'additions, pour moi, un tableau est une somme de destructions. » (Pablo PICASSO, *Cahiers d'Art*, 1935.)

### III. Les BEAUX-ARTS

#### A. Beaux-arts et civilisation

**Les beaux-arts ont pour but de produire une œuvre belle** : non pas utile (même si, par accident, elle a une certaine utilité), mais belle (donc vraie et bonne) et délectable. Ils ne visent donc pas d'abord à « servir » à quelque chose : ils visent à procurer un plaisir spirituel, à **nourrir l'intelligence et à parler à l'âme (l'art est un langage)**. Les beaux-arts sont donc plus nobles que les autres arts qui visent d'abord à faire une œuvre utile.

Et c'est pourquoi **les beaux-arts sont en quelque sorte l'apanage des civilisations les plus évoluées et les plus policiées** : les civilisations commerçantes ne savent plus produire que des produits de consommation industriels ou domestiques ; les sociétés moralement décadentes recherchent le luxe et le raffinement sensuels ; les sociétés « mondialisées », matérialistes, abêties et dominées par le pouvoir médiatique, perdent le sens du beau et finissent par être déracinées, vouées à la médiocrité et à la laideur... Il suffit de parcourir les grandes cités modernes, univers de béton de verre et de fer, pour constater la différence avec les civilisations anciennes dont les trésors remplissent nos musées (Égypte, Mésopotamie, Grèce et surtout Moyen Age chrétien...).

Remarquons que le but des beaux-arts est *l'œuvre belle*, et non l'expression d'un sentiment ou d'une idée personnelle, comme le prétend l'art moderne subjectiviste. On ne demande pas à l'artiste de nous étaler le contenu de ses états d'âme personnels (Braque : « L'art est fait pour troubler » !). **Le but des beaux-arts est objectif** et non subjectif, car *le beau est objectif*.

#### B. Les règles de l'art

##### 1. En général : nécessité des règles déterminées

L'art visant à une œuvre matérielle, est **finalisé** par elle, et par suite doit **obéir à certaines lois** qui lui permettent d'atteindre cette finalité. Par exemple et de façon évidente, le peintre doit d'abord tracer les contours et ensuite ajouter les couleurs. Cette **nécessité de certaines règles** sans les-  
quelles l'œuvre est rendue impossible ou inintelligible, vaut d'ailleurs tant pour les beaux-arts que pour les arts utiles.

1. Remarquons que le but de l'art en général étant une œuvre extérieure à l'artisan ou à l'artiste, **la règle de l'art dépend non du sujet d'abord (celui qui fait l'œuvre) mais de l'œuvre elle-même**.

2. L'art ayant pour matière une chose à faire et cette chose étant « objective », **les règles pour la faire sont certaines et déterminées**, répondant à des exigences qui viennent de la matière à travailler et de l'œuvre que l'artiste se propose de réaliser. Cette détermination des règles n'empêche pas pour autant une certaine **spontanéité** et ne bride pas la **liberté** de l'artiste.

## 2. En particulier

### a. Des règles bienfaisantes et connaturelles

En effet, il faut se garder de concevoir ces règles comme **des cadres purement extérieurs**, imposés à l'artiste, et qui limiteraient sa créativité.

1. Ces règles de l'art sont des *lois auxquelles l'homme d'art doit obéir s'il veut arriver à ses fins*. En ce sens, loin de limiter son art, **elles le favorisent**.

Toutes n'ont pas la même importance. Certaines sont **obligatoires** (celles imposées par la matière à travailler ou le but à réaliser). D'autres sont **conventionnelles** et propres à une époque ou à un style : qu'on pense par exemple aux « trois unités » dans l'art dramatique. Ces règles conventionnelles, historiques, pour heureuses et bienfaisantes qu'elles soient, ne sont pas *nécessaires* à l'œuvre d'art (Racine et même Corneille se sont parfois écartés de cette règle des trois unités).

2. Surtout, le véritable artiste ne considère pas ces règles comme **lui étant imposées du dehors** : il les fait siennes, elles passent en lui, *il se les approprie*. Son aptitude à s'approprier ces règles le dispose à la maîtrise de son art. Il use de ces règles pour mener à bien son œuvre ; mais il ne leur est pas plus « asservi » que l'ouvrier n'est « asservi » à ses instruments. *Il n'est pas tenu par elles, mais, par leur moyen, il tient la matière*.

Parfois, le génie de l'homme d'art l'amènera à **s'affranchir de certaines règles**. Mais ce n'est pas pour s'en affranchir totalement : c'est pour passer à des *règles supérieures*, plus hautes, au-dessus des règles reçues et traditionnelles. C'est dans ce sens sans doute qu'il faut recevoir le mot de Pascal : « *La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale, se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher* ». L'artiste confirmé a acquis une telle **connaturalité avec les règles de son art**, qu'il peut se permettre de n'avoir plus d'autre règle que celle de saisir sur le vif **l'intuition artistique** qui passe et ne revient pas, laquelle en lui n'est pas fantaisiste, mais réglée par l'*habitus* et la pratique.

Remarquons enfin que les règles étant passées dans l'homme d'art, dans son « *habitude* », dans sa « *disposition* » ou son « *savoir-faire* », il en résulte qu'on ne fait pas de vraies œuvres d'art (des chefs-d'œuvre) simplement en suivant une méthode conventionnelle et extérieure (une *recette*), mais en acquérant un savoir-faire personnel.

### b. Le problème de l'académisme

Ce qui précède pose le problème – controversé – de l'« *académisme* ».

1. Si l'on entend par **académisme le fait d'apprendre les lois du métier et d'acquérir les techniques de son art**, alors, l'académisme est une chose excellente. L'art, comme toute activité humaine, suppose un savoir-faire, une discipline, des *règles* qui soient ses voies propres d'opération, lesquelles ne s'acquièrent que par un apprentissage méthodique et sérieux. Sans l'apprentissage de ces règles, c'est *le règne de la médiocrité ou de la fantaisie aveugle*. Même celui qui possède un don naturel exceptionnel ne peut se passer d'apprendre le métier ni faire l'économie d'un intense travail pour le maîtriser. L'art, dans celui qui a un don, n'est encore qu'à l'état de puissance. Pour devenir un *habitus* (une vertu), il doit être cultivé. Cette évidence condamne l'apologie qui est faite aujourd'hui de la pure spontanéité et des arts primitifs *en tant que tels*, au seul motif qu'ils sont primitifs (ou « premiers », comme on dit désormais, pour bannir ce que « *primitif* » aurait de péjoratif !). Cet engouement n'est qu'une toquade mondaine de plus. L'ingénuité des primitifs n'est pas l'*habitus* artistique, quand bien même elle recèle un prédisposition naturelle exceptionnelle. (Ex. : le musicien de génie Rameau a attendu d'avoir 50 ans pour produire des œuvres d'opéra, parce qu'il voulait d'abord étudier à fond la théorie musicale et ne pas se contenter de suivre son inspiration.)

2. Mais si l'on entend par académisme la substitution d'un **enseignement purement théorique, artificiel, idéalisé et uniforme**, à l'apprentissage si diversifié des anciennes corporations de métier, en ce cas, oui, l'académisme est **réducteur et mauvais**. Car la réalisation artistique relève de l'intellect pratique (l'art est une vertu de l'intellect *pratique*) ; elle réclame donc une éducation qui ne soit pas purement théorique et spéculative, mais **opérative**. L'élève qui se forme aux beaux-arts a surtout besoin d'un *maitre* et non pas seulement de *professeurs*<sup>10</sup>. De plus, un enseignement purement théorique risque de tuer le génie artistique. Il encourage un certain conformisme égalitaire et nivelleur. Il favorise le développement de procédés esthétiques faciles, qui dispensent les artistes de travailler et de perfectionner leur art, pour aboutir en fin de compte à une production banale et mercantile, selon la mode du moment.

#### c. Le rapport du talent naturel à l'art ; la formation artistique

Insistons, en soulignant le rapport entre le talent naturel et la formation artistique.

1. **Le talent n'est pas l'art**, certainement. En effet, l'art est une *qualité* qui s'ajoute à la nature, qui la dispose convenablement relativement à une œuvre à faire, relativement à un savoir-faire. Pour que sur le talent naturel se greffe un savoir-faire, il faut éduquer ce savoir-faire, disposer peu à peu l'homme d'art.

2. C'est le travail de **la formation de l'homme d'art**. Cette formation doit ne pas donner dans deux excès : le premier, celui de ramener l'art à un savoir-faire *purement expérimental*, fait de la répétition de recettes ; le deuxième, celui de n'apporter qu'une *formation spéculative*, théorique. Ce deuxième excès est le plus dangereux : car *il vici le plus la nature de l'art*. En effet, l'art relève de l'intellect. Rien de plus antinaturel, par conséquent, que de former l'homme d'art dans des écoles académiques où des professeurs donnent des leçons magistrales. La bonne école est un apprentissage, au sein de corporations bien établies.

Quoi qu'il en soit, **l'art nécessite une formation** : être autodidacte, en la manière, sauf exception, n'est pas une voie sûre. Il faut la tradition d'une discipline, une éducation personnelle par des maîtres. Cette éducation ne doit rien avoir d'une stérile répétition brute, inintelligente, mais elle doit être une école de l'esprit : apprendre au disciple à perfectionner son intelligence, son talent, par des règles, par une disposition. En ce qui concerne les beaux-arts, personnelle.

#### d. L'originalité

L'artiste doit faire une œuvre belle : il lui faut et faire une œuvre, et faire du beau. L'artiste qui innove (le « créateur ») est celui qui sur un genre d'œuvre déterminé (ex : la fugue à l'orgue), trouve **une nouvelle manière de faire du beau**, de faire resplendir la clarté de la forme sur les parties de la matière. S'il fait école, les successeurs qui s'engouffrent dans la voie découverte finissent bien vite, parfois, par ne faire qu'exploiter ce qui a été trouvé. Ils font des œuvres, ils font moins de beau. Il faut alors, pour que l'art ne s'épuise pas, un *renouvellement* qu'un nouveau génie, un nouveau talent, opérera. Mais toujours « *la tradition et la discipline sont les vraies nourrices de l'originalité ; et l'accélération fiévreuse que l'individualisme moderne, avec sa manie de révolution dans le médiocre, impose à la succession des formes d'art, des écoles avortées, des modes puériles, est le symptôme d'une grande misère intellectuelle et sociale ; il reste toutefois pour l'art une nécessité foncière de nouveauté, il est saisonnier comme la nature* » (Maritain, ch. VI, p. 68)

## IV. BEAUX-ARTS et NATURE

### A. Ce qui n'a pas sa place dans les beaux-arts

L'art et la beauté sont d'abord, avant toutes choses, œuvres d'intelligence (et non d'imagination). Ils doivent donc être **raisonnables**. Par exemple, il est illogique de mettre du trompe-l'œil, du faux, dans l'art sacré d'une église, maison du Dieu-vérité. **Est déraisonnable tout ce qui est laid, faux, sans motif** (sans finalité). Le laid ne s'adresse pas à l'intelligence : il n'a donc rien à faire en art ; le faux trompe l'intelligence : même conclusion donc ; de même, l'inutile (absolument parlant, c.-à-d. sans motif, sans but) est irrationnel.

<sup>10</sup> — Se reporter, à ce sujet, au livre de Henri CHARLIER, *Culture, école, métier* (Paris, NEL).

Par exemple, les architectes du Moyen Age, lorsqu'ils avaient à restaurer une église romane, la reconstruisaient en gothique, non en roman. Pourquoi ? Parce qu'ils savaient ne pas avoir en eux la disposition à « faire du roman » ; ils ne restauraient pas pour plagier un style, ni pour sauvegarder un « patrimoine historique », mais pour avoir une belle église en bon état où ils iraient prier. Les amateurs du roman peuvent le regretter peut-être, mais il faut reconnaître que cela procède d'une disposition saine, qui s'est totalement perdue : comme nous ne sommes plus capables de construire autre chose que des horreurs, nous restaurons les merveilles de naguère pour en faire des musées qui entretiennent notre nostalgie du beau. C'est une maigre consolation !

Tout cela condamne les laideurs et les folies de cet art « moderne » qui procède non seulement de l'esprit de provocation, mais d'une volonté de destruction du réel, de négation de l'ordre naturel et même de blasphème<sup>11</sup>.

## B. Les beaux-arts et l'imitation de la nature

L'art doit-il copier ou idéaliser la nature ?

1. Selon le **courant néoplatonicien**, l'art a pour fonction *d'idéaliser la nature* (voir plus haut, II-D-1). Par opposition, le **courant « réaliste »** (c.-à-d. **naturaliste**) pense que le but des beaux-arts est *l'imitation parfaite* de la nature.

2. **Solution :**

Les beaux-arts étant ordonnés au Beau, ont un certain rapport à l'imitation. Pour exprimer fidèlement la forme saisie *dans le réel*, l'**art doit nécessairement obéir à la nature, respecter la création, ses formes, ses proportions, son ordre, ne pas s'en émanciper**. Mais il ne doit pas non plus l'enjoliver au point de la déformer. Car si l'artiste embellit trop la nature, s'il l'idéalise par des artifices mensongers, il ne la figure plus telle qu'elle est, mais telle qu'il voudrait qu'elle soit, d'après sa « vision » personnelle. C'est la déviation idéaliste signalée plus haut.

3. Mais le but de l'art est de produire une œuvre belle. Par conséquent, le **but de l'art n'est pas, de soi, l'imitation, la pure représentation du réel**. L'*art en tant qu'art* est étranger à l'imitation. Si donc on parle d'imitation en art, il ne faut pas l'**entendre comme une copie servile, un simple décalque de la nature**. Ce serait tomber dans l'excès du naturalisme. L'artiste doit nécessairement opérer une certaine transformation de son modèle, parce que le but de l'art n'est pas seulement de connaître, c'est-à-dire de s'assimiler la réalité telle qu'elle est purement et simplement, pour la reproduire ensuite avec exactitude, mais de faire, de « créer » une œuvre (par analogie avec la création divine), à partir d'une matière brute, en s'inspirant d'un modèle pris dans la nature, qui lui sert de référence et de source extérieure.

4. Dans les beaux-arts, les éléments sensibles utilisés (sons, lignes, couleurs, volumes, rythmes, mots, etc.) sont donc le **moyen** du beau. Ils sont des éléments matériels, mais le beau consiste dans l'éclat d'une forme intelligible (vertu de l'âme, ordre entre les sons, etc.) sur ces éléments matériels. Par conséquent, l'intelligence, le goût artistique ne s'arrêtent pas à eux. **L'artiste n'a donc pas pour mission d'imiter le plus parfaitement possible le réel ou la nature**. Une copie servile serait d'ailleurs sans intérêt par rapport à l'original. « *Ce qui est requis, ce n'est pas que la représentation soit exactement conforme à une réalité donnée, c'est que par les éléments matériels de la beauté de l'œuvre passe bien, souveraine et entière, la clarté d'une forme* » (Maritain, p. 84). « *Si la joie de l'œuvre belle vient de quelque vérité, elle ne vient pas de la vérité de l'imitation comme*

<sup>11</sup> — Ainsi, Marcel Duchamp avouait qu'il aurait voulu peindre comme Rembrandt ou Vélasquez. Réalisant qu'il ne les rejoindrait jamais, il se mit à exposer des objets usuels : le simple fait de les mettre sous vitrine en faisait des œuvres d'art (voir, par exemple son célèbre « urinoir ») ! Depuis mai 1996, sous l'impulsion de Jack Lang, la ville de Blois possède ainsi un « Musée de l'Objet », installé dans un ancien couvent, regroupant les œuvres d'une cinquantaine d'« artistes » du XX<sup>e</sup> siècle. A l'entrée trône une guillotine : au mur, un texte explique que « ce symbole fort » est la première sculpture moderne, qui marque le passage de l'objet sacré à l'objet laïque. Entre autres « œuvres », on peut admirer dans ce musée : la « Roue de bicyclette » de Duchamp ; une vitrine remplie de rebuts (intitulée « le Plein ») ; un « Mannequin empaqueté » (en réalité, réempaqueté, car les douaniers exigèrent son déballage à la frontière) ; une « Eau sale » (bac d'eau jaunâtre où baignent trois mégots), etc. « Cette collection est un fantastique champ de recherche pour les étudiants », exultait J. Lang en inaugurant le musée. L'auteur de l'*Eau sale*, le suisse Ben, a réalisé trois cents « tableaux-écriture » apposés sur la façade extérieure du bâtiment. Sur l'un de ces tableaux, on lit : « L'art, c'est du vol ». En effet, pour cette façade, il s'est fait payer 596 676 F. Le musée, quant à lui, a coûté 5,2 millions et son budget annuel de fonctionnement était évalué, en 1996, à 1,5 million de francs. (Renseignements tirés du n° 417 du *Spectacle du Monde* – décembre 1996, p. 66.) Autre exemple : En 1935, Dali avait proposé au groupe de ses amis surréalistes de faire cuire un pain de vingt-cinq mètres de long et de le déposer place de la Concorde, afin, disait-il, de « crétiniser la population ».

*reproduction des choses, elle vient de la perfection avec laquelle l'œuvre exprime ou manifeste la forme, au sens métaphysique du mot ».*

Toutefois, pour que l'intelligence puisse jouir du beau, **il faut que l'intelligibilité de l'œuvre d'art lui soit accessible sans trop d'effort**. Sans quoi la peine qu'elle prend à dégrossir l'être intelligible de l'obscurité qui l'entoure ne la dédommage pas suffisamment de l'accès à cet être lui-même : il n'y a plus de joie, donc plus de beauté. Il ne faut pas que les signes deviennent *énigmes*. En ce sens, est fausse l'affirmation d'un cubiste qui avançait qu'un tableau doit rester aussi beau si on le tourne la tête en bas. L'art ne consiste ni à copier les apparences de la nature, ni à figurer un idéal, mais à faire un objet beau en manifestant une forme intelligible à l'aide de signes sensibles. Mais cette forme, l'artiste ne peut pas la créer, car à la vérité il ne peut rien créer. Il va donc la puiser dans la connaissance et la découverte des choses de l'univers et de son propre intérieur. Mais pour cela il devra voir plus profondément que les autres espèces d'hommes, découvrir des rayonnements spirituels dans le réel, que les autres ne savent pas voir. *Il ne copie pas la nature, il se fonde sur elle.*

5. En d'autres termes, l'*art – a fortiori* l'art chrétien – **est un langage**, et un langage qui s'adresse d'abord à l'âme. Et donc l'*art est un choix*. L'art qui choisit de peindre les délices de la vie sensible, quand bien même il serait parfaitement vérifique, est déjà un art dégénéré, condamné à ne dire, au mieux, que des choses « accidentelles », passagères, futiles. On ne peut vouloir et ce qui flatte l'imagination ou la sensibilité, et ce qui parle à l'âme. L'œuvre d'art véritable n'est ni pure imitation ni pur symbole. Elle est une « transfiguration », une sublimation de la matière pour lui faire dire des choses spirituelles. Par sa puissance d'évocation, l'art, qui pourtant emploie des moyens matériels, qui s'exprime dans et par une matière, est chargé de lever le voile qui cache à notre esprit les grandeurs de la vie spirituelle et de la vie surnaturelle. En plagiant la parole de la préface liturgique de Noël, on pourrait dire que sa mission est : *per visibilia ad invisibilia* – par l'intermédiaire des réalités visibles et sensibles, de nous éléver à la considération et à l'amour des réalités invisibles.

6. Assurément, la fonction « créatrice » de l'artiste, par laquelle il coopère à l'œuvre de Dieu Créateur, constitue sa **dignité**. Mais par cette fonction, **il ne copie pas la création, il la continue, il la prolonge**. Il agit à la fois comme le serviteur docile et le maître de la nature créée, d'autant plus son maître qu'il lui obéit plus fidèlement, qu'il se fonde sur elle, qu'il s'inspire de l'art du divin Créateur, autrement dit : qu'il consulte Dieu en regardant les choses. **Le vrai sens de l'adage scolaistique, *Ars imitetur naturam...*, est donc : l'art imite la nature, non pas toutefois en la reproduisant simplement** (ce qui n'est pas l'objet de l'art), **mais ...in sua operatione, dans sa propre opération**, c'est-à-dire **en opérant comme elle**, pour faire une œuvre qui soit un reflet ou un écho de l'Œuvre divine.

## V. BEAUX-ARTS ET MORALITÉ

Certains voudraient que les beaux-arts fussent parfaitement indépendants de toute considération morale : **l'art pour l'art**, comme si la beauté pouvait s'émanciper de la morale.

1. **L'art en lui-même n'a pour but que l'œuvre à faire.** Mais, pour l'homme d'art, l'œuvre à faire est, en même temps qu'une fin (prochaine), un moyen (en vue d'une fin ultime : sa béatitude, son bonheur). L'œuvre d'art concrètement prise est une action concrète, et *toute action concrète a une moralité* (bonne ou mauvaise, jamais indifférente). L'art doit donc être au service du bien final de l'artiste ou de l'artisan. **Il ne doit pas se faire avec péché.** La beauté est un bien relatif (un moyen) ; la morale vise au bien absolu (fin dernière).

2. Par ailleurs, l'homme d'art, comme tout homme, est **social**, et son œuvre l'est aussi. Par conséquent, même si une représentation d'un nu peut être objectivement belle, même si, abstrairement, il n'y a pas d'immoralité à faire du beau, cependant, concrètement, son œuvre est destinée à faire partie du bien commun de la société, et, **dans l'état concret de faiblesse morale de l'homme, certaines beautés ne doivent pas être exposées à ses yeux**, car elles lui apporteraient un bien partiel (joie du beau) au détriment de son bien total (danger de faute morale). Voilà pourquoi « *si un art fabrique des objets dont les hommes ne peuvent pas user sans péché, l'artiste qui fait de tels ouvrages pèche lui-même, parce qu'il offre directement à autrui l'occasion de pécher* » (Saint Thomas). L'artiste ne doit pas représenter sans discernement le nu ou la violence.

3. « *Personne ne peut vivre sans délectation. C'est pourquoi celui qui est privé des délectations spirituelles, passe aux charnelles* » (Saint Thomas, Aristote). L'art apprend aux hommes les

délectations spirituelles. Il a donc un grand rôle dans la société. **Il est civilisateur. Il prédispose à la contemplation.** Il prédispose aussi à la prière, et l'Église l'a bien compris, puisque l'art est partout dans la prière et la liturgie catholique.

**4. Saint Thomas analyse les rapports qui existent entre la beauté et la vertu de tempérance** (la tempérance protège et engendre le beau, elle écarte le laid et le bestial qui avilissent l'homme : *Ila-IIæ*, q. 141, a. 2, ad 3). L'artiste véritable est donc forcément tempérant et l'art, pour être beau, **doit porter à la tempérance**. Ce point, en apparence secondaire, condamne à n'être pas vraiment « belles », en dépit de leurs qualités techniques, non seulement la trivialité provocante de certains Romantiques (Géricault, Courbet, etc.), mais aussi beaucoup d'œuvres de la Renaissance et des siècles suivant (certaines œuvres de Rubens, d'Ingres...), dans lesquelles le souci esthétique sert d'alibi à beaucoup d'intempérance. Comme, par suite du péché originel, l'état de nature n'existe pas (aucun acte, *in concreto*, n'est moralement indifférent), l'esthétique, si elle ne veut pas encourager la concupiscence, doit nécessairement se voiler de pudeur. Sans doute, *reduplicative ut sic*, considéré abstrairement comme tel, l'art est sans connotation morale ; il est *ad bonum operis*, ordonné à la seule réalisation de son œuvre par l'application de ses règles propres. **Mais l'artiste, avant d'être artiste, est un homme et l'art est une activité humaine que règle la loi morale.**

**5. Saint Thomas note encore les liens entre la beauté et la vie contemplative.** La beauté consiste dans un certain éclat et une harmonie de proportions ; or c'est la raison **dans sa fonction contemplative** qui reconnaît ou conçoit ces deux caractères (*Ila-IIæ*, q. 180, a. 2, ad 3 : « la beauté se trouve directement et essentiellement dans la vie contemplative »). L'artiste est donc un contemplatif (et non pas un cérébral, un imagitatif ou un sentimental). La contemplation n'est pas son acte (puisque il s'agit pour lui de faire) mais elle est **son mode d'être**.

**NB :** La critique de Charles Lévêque sur l'art du XVIII<sup>e</sup> siècle confirme d'ailleurs ces remarques. Le siècle des « Lumières » a professé le sensualisme et l'utilitarisme anti-contemplatif : logiquement, sa peinture s'attache à rendre le moelleux des chairs et les scènes de la vie mondaine.

## **Conclusion :**

Notre-Seigneur a voulu pratiquer d'un art : il fut charpentier. **Analyse de texte :**

« *L'artiste n'a pas la joie parfaite, parce qu'il est sur les traces de la sagesse, mais ne la possède pas. Parce que sa sagesse est humaine. Les Pauvres et les Pacifiques ont seuls la joie parfaite parce qu'ils possèdent la sagesse et la contemplation par excellence, dans le silence des créatures et la voix de l'Amour. Il est fou de chercher dans l'art les paroles de la vie éternelle et le repos du cœur humain ; et l'artiste, pour ne pas briser son art, ni son âme, doit être simplement, en tant qu'artiste, ce que l'art veut qu'il soit, - un bon ouvrier. Le monde moderne, fondé sur les deux principes contre nature de la fécondité de l'argent et de la finalité de l'utile, imposant à l'homme le halètement de la machine et le mouvement accéléré de la matière, doit logiquement traiter en inutile, donc en réprouvé, tout ce qui à un titre quelconque porte la marque de l'esprit. Le monde moderne, qui avait tout promis à l'artiste, bientôt ne lui laissera plus qu'à peine les moyens de subsister. Persécuté comme le sage et presque comme le saint, peut-être enfin l'artiste reconnaîtra-t-il ses frères, et retrouvera-t-il sa vraie vocation ; car d'une certaine manière il n'est pas de ce monde, étant, dès l'instant qu'il travaille pour la beauté, dans la voie qui conduit à Dieu les âmes droites, et qui leur manifeste les choses invisibles par les visibles.* » (D'après Maritain, ch.V).

## **Bibliographie succincte :**

Outre les manuels classiques de philosophie thomiste (Jolivet, Collin...) : MARITAIN, *Art et scolastique*, 1932 ; CHARLIER, *L'art et la pensée* (DMM) et *L'Art livré aux bêtes* ; GILSON, *Introduction aux arts du beau*, Vrin, 1998.

Sur l'art chrétien : *Sel de la terre* 46, « René Bazin, instrument de la grâce », p. 116-160 (notamment, p. 127-142) ; *Sel de la terre* 93, « Le Caravage », p. 146-162.

# Le TRAVAIL

## Introduction

En Éthique prennent place deux questions plus directement sociales que morales : le travail, l'activité laborieuse de l'homme, surtout vue dans son aspect social ; puis la technique.

- Qu'est-ce que le travail ? (nature)
- Quel est le sens du travail (finalité)
- Le travail est-il une peine ?

## I. QU'EST-CE QUE LE TRAVAIL ?

### A. Le travail au sens large :

Au sens large, on dit par exemple : « Travailler mes mathématiques », « trouver du travail », « il travaille dans la politique », etc. . Le travail désigne alors :

**Toute activité, occupant l'essentiel de la vie d'un homme (occupation principale), et aboutissant à quelque chose d'utile.**

- **Occupant l'essentiel de la vie d'un homme** : et lui permettant le plus souvent de gagner son pain quotidien (il y a des exceptions : l'étudiant par exemple), sans forcément que ce soit pénible. Le bricolage n'est donc pas vu comme un travail.
- **Aboutissant à quelque chose d'utile** : quelque chose qui relève de *l'agir* (étudiant, conseilleur politique, gouvernant, enseignant), ou même *du faire* (soldat, architecte, ingénieur, plombier). L'activité peut être soit manuelle soit intellectuelle soit les deux.

### B. Le travail au sens strict :

Au sens strict, on dit par exemple : « C'est un travailleur », « travailler le bois », « Travaillez, prenez de la peine ». Le travail désigne alors :

**Toute activité physique, occupant l'essentiel de la vie d'un homme (occupation principale), et aboutissant à faire une œuvre matérielle utile.**

- **Activité physique** : le plus souvent manuelle. En ce sens, l'étudiant ne travaille pas (Si, si !). Mais ce sens strict du mot « travail » tend de plus en plus à disparaître.
- **Occupation principale** : cf. plus haut.
- **Œuvre matérielle** : conséquence de l'activité physique. Le bûcheron aboutit à la coupe de l'arbre, il travaille. L'étude n'est pas un travail.
- Le plus souvent, ce travail est accompagné de **peine**, de fatigue voire de souffrance, surtout à cause de son caractère physique.

### C. Explications communes aux deux sens :

Le travail devra être compris soit dans un sens, soit dans l'autre, selon le contexte. Mais, **en général, le sens large prévaut dans ce cours.**

Le travail est une **activité humaine**. C'est même, selon Marx et Engels, l'une des choses par quoi l'homme se distingue de l'animal : « *On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience,*

*par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même. » (L'idéologie allemande, éd. Sociales, p. 43).*

Le travail aboutit à quelque chose d'**utile**. En ce sens, il s'oppose au jeu, à l'art ou à la prière.

## II. QUEL EST LE BUT DU TRAVAIL ?

### A. Finalité première : le bien commun.

L'homme est un animal social. Nous avons remarqué précédemment que l'activité diversifiée et conjuguée des différents hommes permet, grâce à l'échange et aux réseaux de relations sociales, de faire accéder la communauté au travail de chacun. C'est le bien commun. **L'homme est au service de la société civile, et il l'est par son travail en particulier.** On ne travaille donc pas d'abord pour soi, mais pour tous. Même si celui qui le matin se rend « au travail » le fait d'abord, subjectivement, pour le gain, cependant, objectivement, il travaille parce que telle est sa condition humaine et, la condition humaine étant sociale, son travail est finalisé par la société. Marcel de Corte explique cela d'ailleurs fort bien dans *La Justice*, p. 62. Il y explique que le travail, de soi, aboutit à une œuvre qui est à la portée de celui qui l'a faite. Mais ensuite, du fait que cet homme est social, qu'il est inséré dans la famille, l'entreprise, la commune, la région, la nation, il entre en relation avec les autres parties dans un tout qui les dépasse et leur donne l'occasion de communiquer les unes avec les autres, par le jeu de l'échange (la justice commutative relevant finalement de la justice générale). Et de même quel le bien commun est un bien dont tous bénéficient, celui qui travaille, en rendant service, trouve éminemment sa place dans la société, sa place d'homme. C'est uniquement dans ce sens qu'on peut dire avec Emmanuel Mounier (1905-1950) : « *Tout travail travaille à faire un homme en même temps qu'une chose* ». On avait jadis bien plus qu'aujourd'hui le sens du bien commun dans son travail, comme en témoigne la générosité des constructeurs de cathédrales, qui ne touchaient même pas une obole pour leur participation. Il va de soi que tout cela est vrai de l'homme, et de **l'homme masculin**, car tel est son rôle, mais ce n'est pas le rôle de la femme. Tout en ne travaillant pas, elle reste éminemment sociale dans son rôle d'épouse et de mère, bien entendu.

**Il est important que le « travailleur » touche du doigt l'importance sociale de son travail.** Georges Friedmann le note ainsi : « *Le travail se justifie en soi lorsque le travailleur voit les services qu'il rend. Un charron, dans un village, comprend immédiatement pourquoi il travaille, sait pour qui et pourquoi il cercle ces roues, répare ces essieux, construit cette fourragère. Le labeur et le service sont intimement mêlés. Il n'y a pas pour lui de problème, et pas davantage pour le menuisier, le cordonnier, le plombier, en général, pour l'artisan qui voit la tête de ses clients. Mais l'ouvrier de la grande industrie, qui, d'une part, est privé de contact avec le public, et, d'autre part, travaille souvent pour les besoins d'un luxe, ou même seulement d'un confort dont il est exclu, fabriquant en série une pièce dont il ignore la signification dans l'ensemble, ou des munitions, des armes, pour une guerre dont on ne comprend ou n'admet pas les buts, ne ressent en lui-même aucune justification de son labeur (...) Tout ce qui accroît le lien psychologique de l'ouvrier avec la collectivité pour laquelle il œuvre, tout ce qui introduit un but dans le travail rend celui-ci plus aisé, plus efficace. On retrouve ici la règle d'or : « le pire vide, dans le travail, est le manque d'intérêt »* » (*Où va le travail humain*, p. 70, Gallimard, 1950). La taylorisation, le machinisme ont pu déshumaniser l'homme. **On pourra à ce propos faire le lien avec le chapitre suivant, sur la technique.**

Sur le même registre (travail et technique), l'automatisation grandissante du travail a pour conséquence évidente de supprimer le travail de l'homme. Bien entendu, le travail semble n'être que déplacé : il ne s'agit plus de labourer, mais de concevoir la machine qui laboure. L'homme est appelé à travailler à la conception, la fabrication, la réparation des machines, et non plus à ce qu'il faisait jadis, et qu'il fait faire aux machines. Toutefois, cette mécanisation, voire cette automatisation du travail, rend de plus en plus le travail superflu, car il faut moins de main d'œuvre pour faire les machines qu'il n'en faut pour faire le travail des machines. D'où un chômage grandissant. Chômage

qui tend à se résorber partiellement par le biais et des activités gratuites (voyages) et divertissantes (loisirs, media, etc.) .

De nos jours, la **conception mercantile** tend à prévaloir : non seulement, subjectivement, on travaille pour le gain, mais la valeur objective et sociale de l'œuvre tend à se faire oublier. Marx critique cette conception capitaliste : on ne travaille que pour le salaire, et l'activité vitale peut être au sens propre vendue, pour vivre. « *La force de travail est une marchandise que son possesseur, le salarié, vend au capital. Pourquoi la vend-il ? Pour vivre* » (*Travail salarié et Capital, Ed. Sociales*). Ne dit-on pas, dans les milieux des cadres de l'industrie : « savoir se vendre » ?

Entre un patron et son employé il y a **contrat**, aux termes duquel l'un offre son propre travail contre une récompense financière. Quel est le salaire juste ? C'est celui qui permet au salarié de vivre, selon une qualité matérielle de vie proportionnée à son rang, qui lui permette également de subvenir aux besoins d'une famille (même si de fait il n'est pas chef de famille). Ce salaire pourra également être augmenté proportionnellement à la qualité du travail, voire aux études préalables qu'il exige.

## B. Le travail a d'autres effets :

**Gagner le pain quotidien** : c'est un effet de ce que le travail est utile au bien commun (par justice distributive, le travailleur mérite salaire). C'est cette urgence de gagner le pain, l'abri, le vêtement, qui fait comprendre à l'homme la nécessité du travail. Cette nécessité est un des caractères les plus populaires et les plus marquants du travail. Au contraire de l'animal, l'homme doit peiner et travailler pour vivre. Notons que, en ce qui concerne le travail au sens strict (**travail manuel**), **il n'est pas une nécessité pour l'homme**. Le travail manuel est concrètement une nécessité pour la société civile, mais pas pour chaque homme : il faut aussi des juges, des professeurs, des politiques, etc.

**Maîtriser la nature** : la nature matérielle inférieure à l'homme est à son service. Il est naturel qu'il la subjugue, la transforme, la travaille pour sa propre utilité. Le papier, la route, le champ sont expressifs de cette empreinte de l'homme sur la matière. Parfois, d'ailleurs, l'obstacle naturel (eau, par exemple) devient moyen d'action (moulin). La puissante nature, hostile souvent, devient servante. Marx a beaucoup développé cette idée : l'utilité du travail, et même son sens, c'est « **d'humaniser l'univers** ». Le travail serait la marque de la condition métaphysique de l'homme, en ce qu'il serait l'incarnation de l'esprit dans la matière pour la spiritualiser. Mais, s'il est vrai que le travail (au sens strict) est l'effet de la raison sur la matière, **on ne peut recevoir** l'idée d'une « spiritualisation », d'une « humanisation » de la matière, car celle-ci est fondée sur un contexte métaphysique Hégélien. Hegel, d'autre part, insiste sur le fait que sans le travail, la nature nous domine. Avec le travail, elle est notre servante. Le travail libère donc l'homme de l'esclavage vis-à-vis de la nature, et même de la servitude vis-à-vis de ses semblables, en ce que celui qui bénéficie du produit du travail se rend quelque part dépendant de celui qui travaille. **Le travail est vu comme une libération**, pour ces philosophes (c'est pour cela que le chômage était interdit en URSS), car la société est pour eux essentiellement conflictuelle. Ce que nous refusons. **Le travail n'est pas une libération, mais un jeu de services réciproques**.

### **Le travail apprend la vertu :**

Il chasse l'oisiveté ; donne le goût du risque et de la responsabilité ;

- Il donne le goût de l'effort, même si non sans humour Rousseau disait : « *Ne rien faire est la première et la plus forte passion de l'homme après celle de se conserver. Si l'on y regardait bien l'on verrait que, même parmi nous, c'est pour parvenir au repos que chacun travaille, c'est encore la paresse qui nous rend laborieux* » ;
- Il mène à l'oubli de soi et à se frotter au réel : Saint-Exupéry disait par exemple : « *Le travail t'oblige d'épouser le monde* » (*Citadelle*).

### **Le travail n'est cependant pas la plus supérieure des activités humaines :**

Il ne consiste pas en une coopération, ni en un complément, ni en une correction (a fortiori) de l'action par laquelle Dieu donne l'être aux choses (en théologie, Création).

**Dans l'enseignement actuel de Jean-Paul II : le travail est comme une autoréalisation de l'homme.** L'homme « *se réalise lui-même comme homme, et même, en un certain sens, il devient plus homme* » (*Laborem Exercens*, 9). Sans le travail, « *l'homme ne peut se nourrir, mais non plus s'autoréaliser, autrement dit atteindre sa vraie dimension* ». (*Osservatore Romano*, 21-22 septembre

1982). Ceci ne peut être compris que dans le sens où l'activité humaine, quelle qu'elle soit, est travail, car par l'activité humaine, l'homme s'achève (la puissance est pour l'acte), sans toutefois s'autoréaliser (expression impropre). Or, c'est bien ce que dit J-P II : toute activité est travail, et c'est dans le travail que l'homme découvre le sens de la vie (Discours du 16 juin 1982). (Il peut être intéressant de rapprocher d'ailleurs ces affirmations de celles de Marx (Castera n°48, Première partie), qui dit, par exemple : « *Le travail est l'objectivation de la vie générique de l'homme, car celui-ci ne s'y dédouble pas idéalement, dans la conscience, mais réellement, comme créateur* ». Mais tout ceci est profondément erroné. Toute activité n'est pas travail : c'est un truisme.

### III. LE TRAVAIL EST-IL UNE PEINE ?

#### A. Le travail est une peine :

Une pensée qui nous travaille est une pensée qui nous enlève la tranquillité. Dans la fable de La Fontaine, Le Laboureur et ses Enfants, la morale est : « Travaillez, prenez de la peine ». Cette connotation est d'ailleurs présente dans le français « labeur » dérivé du latin « labor » qui signifie travail. Quelque chose de laborieux est quelque chose de pénible. Certes cet aspect du travail est moins net qu'autrefois, d'abord parce que les techniques de travail visent souvent à ôter la peine, ensuite parce que le travail est de moins en moins physique (les machines remplaçant l'homme). Toutefois, il en est presque indissociable. Pour le commun des mortels, le repos est préférable au travail.

**La Foi catholique** apporte une explication claire à cela : c'est le péché originel. Mais **on sort ici de la pure philosophie**. Dans la Genèse, comme châtiment de sa faute, l'homme s'entend dire par Dieu : « *Tu gagneras ton pain à la sueur de ton front* ». Romano Amerio dit à ce propos :

« *L'idée du travail en contient deux : celle de maîtriser la nature, et celle de se fatiguer, peine infligée au péché et remède à ce péché. Or, la première de ces idées a été outre mesure développée dans la théologie postconciliaire, qui fait de l'appel à dominer la terre un devoir essentiel du genre humain (...). Cette domination, à laquelle l'homme fut appelé avant le péché, ne fut pas abrogée après le péché mais fut marquée après le péché d'un caractère de peine. Sa finalité de transformer la nature persiste, promulguée dans l'institution primitive ; mais il n'y a pas lieu de glorifier le travail comme on le fait dans la société contemporaine* » (*Iota Unum*, Chap. XXXI, §210).

#### B. Travail et contemplation :

Le travail relève le plus souvent du faire, au moins de l'agir. Il s'oppose par conséquent au connaître. **D'un côté l'action, de l'autre la contemplation**. Dans la civilisation gréco-romaine, le travail est réservé aux esclaves. Il est une marque de misère, celle de la condition des prisonniers de la caverne (Platon). Le noble, le philosophe, est celui qui médite et contemple.

Sur les places respectives du travail et de la contemplation dans la société, lisons le diagnostic de Romano Amerio (*Iota Unum*, chap. XXXI, § 216).

« *L'abaissement des valeurs purement spéculatives est un autre caractère de la doctrine moderne. Il s'est opéré une inversion de la philosophie païenne antique : celle-ci méprisait le labeur, nous méprisons au contraire toute spéculation qui n'aurait pas quelque retour utilitaire. Platon, voyant les mathématiciens de Syracuse occupés à la recherche de machines, les accusait de dégrader la science en se détournant de la contemplation des pures idées. Aristote justifiait l'esclavage comme nécessaire dans une partie du genre humain afin que l'autre partie pût vivre une vie vraiment humaine, c'est-à-dire contemplative. La dépréciation du travail a fait place, dans la pensée moderne, à celle de l'activité théorique pure ; et toute spéculation scientifique se veut aujourd'hui orientée vers notre maîtrise des choses, c'est-à-dire vers la technique ; même les activités esthétiques sont assujetties à cet utilitarisme. La philosophie catholique a généralement partagé toute la vie en deux sortes : la vie contemplative où prévaut l'activité extérieure (...) La vie contemplative (...) est faite d'actes qui se terminent au sujet sans rien produire dans le monde extérieur. La vie active consiste au contraire en actes (...) qui produisent*

*un effet extérieur au sujet en modifiant les choses (...) La supériorité de la dimension contemplative sur celle du travail est un lieu commun de la philosophie du christianisme, (...) selon la parole du Christ : "Marie a choisi la meilleure part". »*

## Conclusion

Le travail est certes une douloureuse nécessité, et on retient de lui la peine, l'effort qui sont le signe de notre misère, nous qui ne pouvons pas seulement contempler ni nous reposer (car le repos n'est nécessaire que pour qui s'active). Mais cette nécessité peut devenir une alliée pour la condition humaine : se mettre au service du bien commun, dompter les forces menaçantes de la nature pour en faire nos esclaves, développer les talents personnels.

# LA TECHNIQUE

## Introduction

La société de ce début du 3<sup>e</sup> millénaire pourrait être caractérisée de plusieurs façons, mais peut-être, sur le plan du mode de vie, ne trouverait-on rien de plus net que de dire qu'elle est une civilisation de la technique. Du Pentium III au véhicule qui explore Mars, les machines, et les techniques en général, ont envahi la vie de l'homme moderne, au moins pour une bonne partie de la planète. Mais ce développement, en même temps qu'il permet de faire face à des difficultés quotidiennes, pose des problèmes éthiques de plus en plus nombreux.

### I. QU'EST-CE QUE LA TECHNIQUE ?

On appelle technique l'ensemble des procédés transmissibles relatifs à la production de l'utile.

C'est donc dans tous les domaines où il y a du faire et de l'utile qu'il y a de la technique. On parle par exemple de la technique de la dissertation, de la technique oratoire, de la technique révolutionnaire (qui n'est cependant pas utile). Toutefois, c'est **surtout dans le domaine du travail** que la technique s'étend. Les techniques de travail permettent à l'homme de s'adapter davantage au milieu de son travail, à la nature, d'inventer des outils et des machines.

On prend soin par conséquent de bien distinguer la technique des **beaux-arts**. La technique est au service de l'utile ; les beaux-arts au service du beau. La technique se distingue aussi de la **science** : la science cherche à savoir pour savoir. Son but n'est pas la production, ce n'en est qu'un effet. Tandis que la technique est, elle, directement un moyen de produire : elle est un savoir-faire.

Les procédés techniques découlent le plus souvent des **connaissances scientifiques**. La technique est ainsi comme une « application » de la science. Dans un sens, elle en est même une vérification. Car la technique est l'expression concrète de ce que nous savons de la nature et de ses lois. Par exemple, on a pu dire que le microscope est un « prolongement de l'esprit plutôt que de l'œil » et Bachelard appelait la machine une « théorie matérialisée », expression où l'on reconnaît les choix épistémologiques qui sont les siens et que nous lui laissons. En amont, la science. En aval, la technique.

## II. BRÈVE HISTOIRE DE LA TECHNIQUE :

### A. Le premier « outil » : la main.

#### TEXTE d'ARISTOTE

« Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux. Ce qui est rationnel, plutôt, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil; or la nature attribue toujours, comme le ferait un homme sage, chaque organe à qui est capable de s'en servir. Ce qui convient, en effet, c'est de donner des flûtes au flûtiste, plutôt que d'apprendre à jouer à qui possède des flûtes. C'est toujours le plus petit que la nature ajoute au plus grand et au plus puissant, et non pas le plus précieux et le plus grand au plus petit. Si donc cette façon de faire est préférable, si la nature réalise parmi les possibles celui qui est le meilleur, ce n'est pas parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des êtres, mais c'est parce qu'il est le plus intelligent qu'il a des mains.

En effet, l'être le plus intelligent est celui qui est capable de bien utiliser le plus grand nombre d'outils : or, la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres. C'est donc à l'être capable d'acquérir le plus grand nombre de techniques que la nature a donné l'outil de loin le plus utile, la main.

Aussi, ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux (parce que, dit-on, il est sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre) sont dans l'erreur. Car les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage. L'homme, au contraire, possède de nombreux moyens de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance, ou épée, ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela, parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir.

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties. Et le fait que ces parties peuvent s'écartier implique aussi pour elles la faculté de se réunir, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. »

ARISTOTE, *Les Parties des Animaux*, §10, 687B.

### B. Les outils :

La main suffit peut-être pour la cueillette et la chasse de certains animaux. Elle devient vite insuffisante pour domestiquer la nature rebelle : l'homme fait donc des outils, en pierre, en bois, en métal. Grâce à la raison pratique et à la main, l'homme pallie ainsi son défaut d'instinct et d'outils naturels (comme il y en a chez les bêtes). Pendant des milliers d'années, l'homme ne s'est servi que d'outils, qui faisaient corps avec l'homme, qui diversifiaient sa main. C'est donc le manque d'outils naturels qui motive la technique : elle a pour finalité de fournir les moyens, pour l'homme, de s'adapter à une nature parfois rebelle, et de la rendre sa servante. (*Descartes* : « Maîtres et possesseurs de la nature »).

Remarquons que le corps demeure le moteur de l'outil. L'outil est un instrument. Avec l'outil (marteau, faux, etc.), l'homme est donc assez proche encore du milieu naturel sur lequel il travaille.

### C. Les machines et le machinisme :

La machine, contrairement à l'outil, fait elle-même le travail. Détachée de l'homme, elle a son propre moteur, qui n'est pas le corps humain. Son énergie (carburant, électricité, etc.) lui permet d'opérer seule, sans le secours immédiat de l'homme. Elle n'est plus un instrument dans la main de l'homme. Par elle, par conséquent, l'homme est un peu plus arraché au milieu naturel, introduit dans le milieu technique.

La machine, dont le fonctionnement est autonome, vient à se **substituer** à l'homme pour de nombreuses tâches. Mais cette substitution est toujours partielle : car sans l'homme la machine n'est ni conçue, ni réparée.

L'homme vit aujourd'hui dans un univers de machines : au travail (tracteur, machines de l'usine, ordinateur), en voyage (trains, avions, automobiles), en relation (fax, téléphone), chez lui (vaisselle, linge, réfrigérateur, ordinateur, etc.). C'est le **machinisme**. Le standard de vie se mesure assez bien au nombre et à la qualité des machines.

## D. Une civilisation technique :

« Le progrès technique s'accélère progressivement et sa vitesse devient aujourd'hui affolante. (...) Entre l'utilisation des métaux et le moulin hydraulique, il y a mille deux cents ans d'histoire. Entre les débuts des chemins de fer et ceux de l'automobile, il ne s'écoula qu'une soixante d'années ; entre l'automobile et l'avion, une vingtaine ; entre la bombe atomique et le moteur atomique, une dizaine. » (Foulquié, Morale, p. 460). Depuis la Renaissance, les progrès de la science et de la technique ont vraiment transformé l'apparence des sociétés surtout occidentales. Nous pouvons légitimement dire que la civilisation moderne a pour caractéristique **l'empire de la technique sur la vie humaine** et sur la nature. Francis Bacon rêvait « d'étendre les limites du pouvoir de l'homme à tout le possible », et, avec Campanella, de produire artificiellement la pluie. Mais c'est chose faite, puisque, par la convention du 18 mai 1977, les États-Unis et l'URSS renoncent mutuellement à la guerre météorologique qui avait été pratiquée pendant la guerre du Vietnam pour rendre impraticable la piste Ho Chi Minh. On va jusqu'à marcher sur la lune, et, demain, sur Mars. La puissance atomique a elle-même des conséquences climatiques. Ajoutons cette réflexion : « La signification de l'exaltation de la technique se manifeste d'autant plus que plus élevée est la nature qu'on se met à transformer. Cela se voit aujourd'hui dans l'essai de manipulation de la génétique humaine (...) » (Romano Amerio, chap. XXXI, §212).

## E. Le règne de la productivité :

Le progrès technique entraîne une augmentation exponentielle de la productivité : une même production est réalisée par un nombre d'heures de travail plus faible. Donnons quelques faits :

« Pour moissonner une are de blé, il fallait :

- en 1800, 1 heure avec une faucale ;
- en 1850, 15 minutes avec une faux ;
- en 1900, 2 minutes avec une faucheuse-lieuse ;
- en 1920, 40 secondes avec une faucheuse à traction mécanique ;
- en 1945, 35 secondes avec une moissonneuse-batteuse, qui supprime du même coup les opérations de battage. » (J. FOURASTIE, *le grand espoir du 20<sup>e</sup> siècle*). »

# IV. CONSÉQUENCES DU PROGRÈS TECHNIQUE :

## A. Conséquences sur l'ouvrier :

Certains excès de souffrance dans des travaux fort pénibles (les mineurs par exemple) ont disparu. La durée de la journée de travail est devenue plus équilibrée (quoiqu'on tende à l'excès inverse). D'un autre côté, le travail à la chaîne, répétitif et parcellaire (Cf. Les Temps Modernes, avec Charlie Chaplin), est moins humain. L'homme doit suivre le rythme souvent effréné de la machine, au lieu de donner, comme jadis, son rythme à l'outil (ex : tisserand). De plus, la machine prenant à son compte le travail physique, le corps humain ne travaille plus (travail au sens strict). Il fabrique, contrôle la machine (travail au sens large).

La réflexion, l'imagination, l'initiative, la responsabilité se raréfient. On fait peu de choses également de ses mains. On surveille des cadrans, des voyants, des écrans. Le travail devient dépersonnalisé, anonyme. Le savoir-faire diminue, il devient rare d'être irremplaçable. Rare aussi de faire la totalité d'une tâche ou d'un produit. Le produit fait est le produit ou bien de la machine, ou bien des machines, mais rarement d'un homme. L'hyperspecialisation fait qu'il n'y a presque plus correspondance entre un produit et un artisan. Jadis, l'ébéniste concevait son buffet. C'était son buffet. Aujourd'hui, l'ouvrier ne peut plus dire : j'ai fait ce buffet. Hegel va jusqu'à dire, dans ce sens, et nous pouvons là le suivre, que dans la machine, « *l'homme supprime cette activité formelle qui est sienne et fait complètement travailler cette machine pour lui* ». Par-là, la machine se venge contre l'homme, et contribue à le rendre plus faible. Le travail devient mécanique, et non plus humain. Il perd de sa valeur.

D'une certaine manière, l'homme devient ainsi **étranger à sa nature**. Il y a cent ans, il pouvait se reconnaître dans la peinture de l'Angélus de Millet. Paysan, avec son panier de pommes de terre, enraciné dans la terre nourricière, d'une vie simple et d'un travail réglé par les saisons. Aujourd'hui, face à son morceau de machine, l'homme fait toujours le même geste, comme Charlot. Le fer est par tout et le rythme inhumain.

## B. Conséquences politiques de la technique :

Il n'est pas besoin de manifester dans le détail le progrès général en bien-être matériel, qui est vrai pour bien des domaines (santé, confort, etc.). Les congés sont payés, la retraite également. La scolarisation augmente. La durée de vie s'allonge. Les **structures sociales se trouvent modifiées** considérablement par le progrès technique. Par exemple les secteurs primaire et secondaire sont de moins en moins significatifs, tandis que le secteur tertiaire s'hypertrophie.

L'amélioration objective de la vie matérielle s'est accompagnée de **certaines manques** qui rendent bien des gens plus malheureux que ne l'étaient nos arrières grands-parents (stress, rythme des villes modernes, inquiétudes, relations humaines plus difficiles, etc.) Et surtout, sur le plan éthique, le progrès technique n'a été ni favorable ni défavorable au bien total de l'homme (vertu).

Remarquons tout de suite que, si la puissance de l'homme sur la nature va croissant, **la séparation de l'homme d'avec la nature** aussi, d'après la nature même du machinisme. Tout se fait à distance : le travail, l'information, la guerre. A terme, c'est une **séparation entre l'homme et l'homme** qui s'opère. La machine est l'écran qui empêche la relation immédiate de l'un à l'autre, depuis les distributeurs de billets de banque jusqu'à Internet. L'information elle-même, qui ne se fait plus par connaissance directe, mais par le biais de la technique de la caméra, oblige à une confiance souvent imméritée dans le témoignage de celui qui rend compte et amène le consommateur de télévision à n'être en contact avec le réel que par l'intermédiaire de la retransmission. (On se souvient de cet enfant qui, voyant des vaches dans un pré, s'écria : « c'est comme à la télévision »). Lorsqu'en prime l'objet filmé est le plus souvent du fictif (cinéma), alors le « consommateur » s'installe dans une société du « virtuel » dont l'un des dangers, et non le moindre, est d'isoler l'homme dans un univers fictif, qu'il n'est pas loin de prendre pour la réalité, et lui ôter le lien essentiel qu'il devrait avoir et avec la nature et avec ses semblables.

La puissance des machines et de la haute technicité des fabrications actuelles n'est pas sans effrayer. Conçues par l'homme, les nouvelles techniques seront-elles toujours suffisamment maîtrisées ? Ne viendront-elles pas à **se retourner contre l'homme** ? Qu'on pense à la peur mondiale d'une déflagration nucléaire internationale ou aux répercussions des clonages, sur la génétique humaine. C'est maintenant que peuvent s'apprécier à leur juste valeur les vues fictives et prophétiques d'un Aldous Huxley (*Le Meilleur des mondes*) ou d'un George Orwell (1984).

## Conclusion

Notre société qu'on pourrait appeler « technicienne » met donc de plus en plus, par l'inflation de la technique, non pas la machine sous l'homme, maîtrisée par lui, mais la machine face à l'homme. La technique étant proprement utilitaire, l'homme risque de le devenir aussi (Voir *L'Homme contre lui-même* ou *L'Intelligence en péril de mort* de Marcel De Corte.)

# LA POLITIQUE

## Chapitre I LA SOCIÉTÉ

### Introduction :

Les années 1970 à 1980 ont vu en Occident l'émergence de groupes rock anarchistes, immoraux au possible, violents, déclarant la guerre à la société et à toute forme de règle sociale. Mais à cette société qu'ils rejettent, ces groupes en substituent une autre.

Cet exemple montre, avec beaucoup d'autres, comme celui des partis révolutionnaires, que même lorsque l'homme s'applique à ruiner une société, il le fait le plus souvent en s'agrégant à une autre. La société est un « passage obligé », elle est une nécessité, parce que l'homme est un animal social. C'est ce que nous développerons dans ce chapitre et nous étudierons dans le même temps les éléments constitutifs de la société.

Plan :

- Qu'est-ce que la société ? Nécessité de la société pour l'homme. Division de la société
- La finalité de la société
- L'autorité dans la société

### **NB : Rapports entre morale et politique (Jugnet)**

En fait, **trois attitudes possibles** : soit *séparation* ; soit *confusion* ; soit *distinction* et subordination.

**1) Ou bien on interdit à la morale de s'occuper du politique** (soit parce qu'on ne croit pas du tout à la morale, soit qu'on la cantonne dans la conduite individuelle). C'est le **Machiavélisme**, idée et pratique fort répandues (= amoralisme qui va souvent de pair avec l'immoralité, et qui est omniprésent dans les milieux de la politique actuelle).

**2) Ou bien on incorpore si totalement la politique à la morale qu'elle en devient une branche** (sorte de morale civique). C'est le « **moralisme politique** ». Ex : Brunetière, Marc Sangnier et le « Sillon » et, dans une certaine mesure, l'école de Maritain. Cette attitude, loin de rendre la politique meilleure, contribue au contraire à la dénaturer comme le montrent les expériences des abbés démocrates du début du 20<sup>e</sup> siècle ou du personnalisme.

**3) Ou bien on admet à la fois que la politique a un aspect technique irréductible à la morale**, qu'elle n'est identique à cette dernière *ni dans son but ni dans ses moyens* (contre le moralisme) ; mais qu'elle est **strictement subordonnée aux exigences morales dans son usage et ses réalisations** (un peu comme la médecine).

# I. QU'EST-CE QUE LA SOCIÉTÉ ? (Nature de la société)

## A. Définition

« Société » vient de « *socius* », qui signifie en latin « associé », « compagnon ». C'est donc une **union** de plusieurs membres ou individus.

– Toutefois, on ne parle pas de société pour n'importe quelle **association**, mais pour une **association stable, durable** (il ne suffit pas d'une simple pluralité ou multitude, il faut *une union ordonnée*).

– De même, on ne parle de société que lorsque des **personnes**, des êtres raisonnables sont en jeu. Il arrive cependant qu'on emploie le terme de *société animale*, mais c'est lorsque ces groupes présentent des *analogies frappantes* avec les groupes humains (ex : les ruches, les fourmilières). A proprement parler, le terme de société ne s'applique qu'aux êtres doués d'intelligence.

– Enfin, les personnes ne sont pas ainsi réunies sans raison : pour qu'il y ait société, il faut un motif, un **but** à la société, un **agir commun** en vue d'une **fin commune** (appelée **bien commun**).

On pourra donc définir la société ainsi :

**La société est une réunion durable (stable) de personnes en vue d'un but commun.**

Si l'on fait une **analogie** avec les substances matérielles, on dira que les *principes constitutifs* de la société sont :

- la **réunion ou association durable**, qui joue le rôle d'*élément spécifique ou de forme*,
- les **personnes** (ou sujets), qui jouent le rôle de *matière*.

NB : Ce n'est qu'une analogie, car une société n'est pas un tout substantiel.

## B. Nécessité naturelle de la société pour l'homme

### 1. Le contrat social de Rousseau (1712-1778)

Dans *Le contrat social*, Rousseau expose son point de vue : L'homme est **naturellement bon et solitaire** (= le « bon sauvage » ; voir aussi le *Discours sur l'inégalité des hommes*). Mais la nécessité de se procurer ce dont il a besoin l'amène peu à peu à lutter, car le milieu naturel est hostile. Vient le jour où cette lutte ne peut plus être menée seul. Le seul moyen de se conserver est alors de s'unir. Ils font donc une sorte de **contrat d'association**, qui a pour but de protéger chacun et de préserver la liberté de tous (= **le contrat social**).

Le principe de ce contrat, dans la **société politique**, est l'**aliénation de chaque associé**, avec tous ses droits, à toute la communauté. Aliénation sans réserve, totale. Du fait que tous s'aliènent ainsi, personne ne donne moins que l'autre, de sorte que la condition est égale pour tous. La direction de la société est soumise à la **volonté générale**.

Mais, dit Rousseau, cette société égalitaire ne subsiste pas longtemps. La **propriété privée** engendre vite l'inégalité et les passions sociales. L'homme perd finalement plus en société qu'il ne gagne.

⇒ TEXTE : J.J.Rousseau, *Du Contrat social*, L. 1, chap. 1

*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux. Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question.*

*Si je ne considérais que la force et l'effet qui en dérive, je dirais : « Tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug, et qu'il le secoue, il fait encore mieux : car, recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou on ne l'était point à la lui ôter ». Mais l'ordre social est un droit sacré qui sert de base à tous les autres. Cependant, ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions. Il s'agit de savoir quelles sont ces conventions.*

## 2. Hobbes (1588-1679) et le Léviathan

### a. L'état de nature selon Hobbes

Pour le philosophe anglais **Hobbes** (1588-1679), l'**état primitif de la nature humaine** est un état **antisocial**, tout comme pour Rousseau.

Mais – et en cela il se distingue de Rousseau – Hobbes pense que l'homme est **naturellement égoïste**. Le seul motif qui détermine les actions des hommes est **l'intérêt personnel**. Hobbes supprime toute tendance altruiste et spécialement la tendance à vivre en société, l'instinct social, pour ne laisser subsister que **l'égoïsme**, l'instinct de conservation individuelle et ses dérivés. De là suit que le bien et le mal se définissent exclusivement par **l'utilité et la nocivité** : est bon ce qui est utile à la vie, mauvais tout ce qui lui est nuisible. Le règne des passions est « l'état de nature ». L'homme vit en sauvage, ne cherchant que son bien propre. **Chacun a droit à tout ce qu'il juge utile**, mais **ce droit déclenche automatiquement un état de guerre universelle et permanente**. Chacun est en guerre contre tous, *bellum omnium contra omnes*, et l'homme est un loup pour l'homme, *homo homini lupus*. Il n'y a donc ni justice ni loi, sinon la loi du plus fort, ni moralité, car « dans la guerre, la force et la fraude sont les deux vertus cardinales ».

### b. Le contrat social

Dans cet état de nature, l'homme est évidemment misérable, puisque ses biens, sa liberté, sa vie sont constamment menacés. **La raison demande donc que les hommes cherchent la paix**. Cet « ordre de la droite raison » (que Hobbes appelle « *loi naturelle* », mais qui ne doit pas être confondu avec *l'état de nature*, puisqu'elle lui est directement opposée et qu'elle est le principe de son abolition), mène l'homme à passer **un contrat qui est au principe de la vie sociale** : comment obtenir la paix ? le seul moyen est que chacun renonce à son droit sur toutes choses, se contente d'une part des biens, et consent à *ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fasse*. Tel est le contrat qui institue la vie en société.

### c. L'État « Léviathan »

Une rupture du contrat est toujours possible. Pour l'éviter, il faut que **la crainte équilibre l'intérêt**. Il faut donc que le nombre des associés soit si grand qu'aucun individu ne puisse espérer le vaincre, et que tous soumettent leur volonté à celle d'un **souverain absolu**, de telle sorte que les décisions prises par lui comme nécessaires à la paix soient tenues pour l'expression de la volonté de chacun.

Les individus remettent donc leur droit naturel entre les mains d'un souverain, ce qui signifie qu'ils perdent tous leurs droits et que le souverain les possède tous. Le souverain n'est pas nécessairement un individu, ce peut être aussi bien une assemblée, il peut être héréditaire ou élu ; mais, quel qu'il soit, **il détient un pouvoir absolu**, il fait les lois et n'est lui-même soumis à aucune. Il a seulement l'obligation de suivre la raison, d'assurer la paix et le salut du peuple. *Salus populi suprema lex*, dit Hobbes après Machiavel.

### d. Conclusion

Le titre du *Leviathan* donné par Hobbes à cet État est admirablement trouvé : l'État conçu par Hobbes est **un monstre** :

– Il l'est d'abord en ceci que *sa genèse est purement logique et a priori*, qu'elle ne correspond en rien à la réalité telle que l'histoire et l'observation nous la montrent. L'homme sauvage, le contrat social sont des mythes, car si primitif que soit l'homme, il vit en société.

– Et, d'autre part, l'État de Hobbes est un monstre en ce qu'il dispose *d'un pouvoir absolu*. Le régime que Hobbes fonde par logique et qu'il présente comme le seul possible, est ce que Aristote appelait une *tyrannie*, ce qu'on appelle de nos jours une *dictature*. L'individu qui, dans l'état de nature, avait tous les droits, n'en a plus aucun dans l'état de société, sinon ceux que le souverain juge utile de lui reconnaître.

⇒ TEXTE : Thomas HOBBS, *Le Léviathan* (préface)

Je montre d'abord que l'état des hommes sans société civile (quel état peut être nommé l'état naturel) est rien sauf une guerre de tous contre tous ; et que, dans cet état, tous ont le droit de toutes choses. [...] L'état naturel des hommes, avant qu'ils furent joints, était une guerre, et non simplement, mais une guerre de tous contre tous. *Léviathan* (1651).

### 3. Réfutation de Hobbes et Rousseau

Les doctrines de Hobbes et Rousseau vont contre les données de l'observation.

- ◆ Premièrement, **l'homme n'est pas tout bon ni tout égoïste par nature**. Il n'est pas par nature un bon sauvage (contre Rousseau ; voir réponse d'Aristote ci-dessous), ni (contre Hobbes) un sauvage égoïste qui ne fait pas que chercher son intérêt propre. Maurras (dont l'optique est positiviste, mais Aristote faisait déjà le même constat) montre par l'histoire que l'homme, même s'il lui arrive de combattre son semblable, ne cherche pas l'anéantissement, mais l'**amitié** et le service de son ancien ennemi, tant la coopération des forces humaines est une loi vitale, requise pour bien vivre. A côté de la lutte, il y a entre les hommes place pour d'autres rapports non moins naturels : l'entraide, la protection, le service mutuel, l'association, le commerce... C'est un fait confirmé par l'histoire.
- ◆ Deuxièmement, le contrat imaginé par Hobbes et par Rousseau **n'existe pas dans les faits**. On cherche les pays qui se seraient constitués sur la base d'un pacte ou d'un contrat. La théorie de Hobbes et de Rousseau se heurte aux faits et les faits résistent.
- ◆ Troisièmement (contre Hobbes), **le pouvoir absolu** est une injure à l'origine ultime du pouvoir, qui est Dieu. Le seul pouvoir absolu est divin. On voit bien dans les faits les excès des pouvoirs qui se veulent absolus : ils s'essayent à emprunter la toute-puissance de Dieu, mais n'en ont ni la délicatesse ni la vertu, d'où le joug insupportable qu'ils font peser sur les épaules de leurs sujets.
- ◆ Quatrièmement (contre Rousseau), **la propriété privée** n'est pas anti-naturelle, ni, de soi, la cause des conflits sociaux, comme le dit Rousseau (pour lui, la naissance de la propriété est la cause de l'inégalité – mal suprême à ses yeux – et de la perte de l'innocence première).

#### ⇒ TEXTE de C. MAURRAS qui mêle Rousseau et Hobbes dans une égale désapprobation

« *Le petit poussin brise sa coquille et se met à courir. Peu de choses lui manque pour crier : « Je suis libre » ... Mais le petit homme ?*

*Au petit homme, il manque tout. Bien avant de courir, il a besoin d'être tiré de sa mère, lavé, couvert, nourri. Avant d'être instruit des premiers pas, des premiers mots, il doit être gardé des risques mortels. Le peu qu'il a d'instinct est impuissant à lui procurer les soins nécessaires, il faut qu'il les reçoive, tout ordonnés, d'autrui.*

*Il est né. Sa volonté n'est pas née, ni son action proprement dite. Il n'a pas dit Je, ni Moi, et il en est fort loin, qu'un cercle de rapides actions prévenantes s'est dessiné autour de lui. Le petit homme presque inerte, qui périrait s'il affrontait la nature brute, est reçu dans l'enceinte d'une autre nature empressée, clémence et humaine : il ne vit que parce qu'il est le petit citoyen.*

*Son existence a commencé par cet afflux de services extérieurs gratuits. Son compte s'ouvre par des libéralités dont il a le profit sans avoir pu les mériter, ni même y aider par une prière, il n'en a rien pu demander ni désirer, ses besoins ne lui sont pas révélés encore. Des années passeront avant que la mémoire et la raison acquises viennent lui proposer aucun débit compensateur. Cependant, à la première minute du premier jour, quand toute vie personnelle est fort étrangère à ce corps, qui ressemble à celui d'une petite bête, il attire et concentre les fatigues d'un groupe dont il dépend autant que de sa mère lorsqu'il était enfermé dans son sein.*

*Cette activité sociale a donc pour premier caractère de ne comporter aucun degré de réciprocité. Elle est de sens unique, elle provient d'un même terme. Quant au terme que l'enfant figure, il est muet, infans, et dénué de liberté comme de pouvoir ; le groupe auquel il participe est parfaitement pur de toute égalité possible : aucun pacte possible, rien qui ressemble à un contrat. Ces accords moraux veulent que l'on soit deux. Le moral de l'un n'existe pas encore.*

*On n'en saurait prendre acte en termes trop formels, ni assez admirer ce spectacle d'autorité pure, ce paysage de hiérarchie absolument net.*

*Ainsi, et non pas autrement, se configurer au premier trait le rudement de la société des hommes.*

*La nature de ce début est si lumineusement définie qu'il en résulte tout de suite cette grave conséquence, irrésistible, que personne ne s'est trompé autant que la philosophie des « immortels principes », quand elle a décrit les commencements de la société humaine comme le fruit de conventions entre des gaillards tout formés, pleins de vie consciente et libre, agissant sur le pied d'une espèce d'égalité, quasi pairs sinon pairs, et quasi contractants, pour conclure tel ou tel abandon d'une partie de leurs « droits » dans le dessein exprès de garantir le respect des autres.*

*Les faits mettent en pièces et en poudre ces rêveries. La Liberté en est imaginaire, l'Egalité, postiche. Les choses ne se passent pas ainsi, elles n'amorcent même rien qui y ressemble et, se présentant de tout autre manière, le type régulier de tout ce qui se développera par la suite est essentiellement contraire à ce*

type-là. Tout se joue et va se jouer, agit, et agira, décide et décidera, procède et procèdera par des actions d'autorité et d'inégalité, contredisant, à angle droit, la falote hypothèse libérale et démocratique.

Supposons qu'il n'en soit pas ainsi et que l'hypothèse égalitaire ait la moindre apparence. Imaginons, par impossible, le petit homme d'une heure ou d'un jour accueilli, comme le voudrait la Doctrine, par le chœur de ses pairs, formé d'enfants d'une heure et d'un jour. Que feront-ils autour de lui ? Quel service lui rendront-ils ? Il faut, il faut absolument, si l'on veut qu'il survive, que ce pygmée sans force soit environné de géants, dont la force soit employée pour lui, sans contrôle de lui, selon leur goût, selon leur cœur, en tout arbitraire, à la seule fin de l'empêcher de périr : Inégalité sans mesure et Nécessité sans réserve, ce sont les deux lois tutélaires dont il doit subir le génie, la puissance, pour son salut.

Ce n'est que moyennant cet Ordre (différencié comme tous les ordres) que le petit homme pourra réaliser ce type idéal du progrès : la croissance de son corps et de son esprit.

Il grandira par la vertu de ces inégalités nécessaires.

Le mode d'arrivée du petit homme, les êtres qui l'attendent et l'accueil qu'ils lui font, situent l'avènement de la vie sociale fort en deçà du moindre acte de volonté. Les racines du phénomène touchent les profondeurs de Physique mystérieuse.

Seulement, et ce nouveau point importe plus peut-être que le premier, cette Physique archique et hiérarchique n'a rien de farouche. Bien au rebours ! Bénigne et douce, charitable et généreuse, elle n'atteste aucun esprit d'antagonisme entre ceux qu'elle met en rapport : s'il n'y a pas eu l'ombre d'un traité de paix, c'est d'abord qu'il n'y a pas eu trace de guerre, de lutte pour la vie, entre l'arrivant et les recevants : c'est une entraide pour la vie qu'offre la Nature au petit hôte nu, affamé, éploré, qui n'a même pas en bouche une obole qui lui paie sa bienvenue. La Nature ne s'occupe que de le secourir. Il est en larmes, elle le caresse et le berce, et elle s'efforce de le faire sourire (...) En ce monde où tout est supposé devoir surgir de la contradiction d'intérêts aveugles et de la bataille d'égoïsmes irréductibles, voici quelque chose de tout autre et qu'on ne peut considérer comme hasard d'une rencontre ni accident d'une aventure ; voici la constance, la règle et la loi générale du premier jour : cette pluie de bienfaits sur le nouveau-né. Au mépris de tout équilibre juridique, on le fait manger sans même qu'il ait travaillé ! (...) Contrairement aux grandes plaintes du poète romantique, la lettre sociale, qui paraît sur l'épaule nue, n'est pas écrite avec le fer. On n'y voit que la marque des baisers et du lait : sa Fatalité se dévoile, il faut y reconnaître le visage d'une Faveur. »

(Préface de Mes Idées Politiques).

NB : Maurras était positiviste, ce qui est loin d'être une philosophie recommandable. Il reste qu'il a laissé bon nombre de textes qui expriment justement la position réaliste et vraie, comme le texte qu'on vient de lire. Tout ce qui est vrai et bon nous appartient !

#### 4. Locke (1632-1704)

Un troisième auteur est lui aussi partisan de la théorie du « contrat social ». C'est **Locke** (un empiriste, mais moins radical que ne le sera Hume).

Il a consigné ses doctrines politiques dans *L'Essai sur la tolérance* et *L'Essai sur le gouvernement civil*, dont l'influence sera considérable. Il s'oppose à la théocratie anglicane, au « droit divin » du Roi, et au droit d'imposer une religion à la nation.

**L'état de nature n'est pas un état sauvage** (= Rousseau, encore à venir). Il y a **une liberté et une égalité naturelle des hommes**, et ceux-ci sont **naturellement sociables** (opposition à Hobbes). Locke admet la propriété privée, mais sans grand enthousiasme. Sans rejeter l'occupation, l'héritage, et les autres titres empruntés au droit classique, il croit davantage au travail comme fondement de l'appropriation des biens.

**Le pacte social** assure la garantie des droits fondamentaux de l'homme. **La souveraineté populaire est inaliénable**, il y a un droit permanent de résistance à l'oppression.

Le libéralisme de Locke tant vanté est cependant très mitigé (ou à sens unique...), puisque, pour lui, l'État doit proscrire le catholicisme (à cause du « souverain étranger » qu'est le pape...) et aussi l'athéisme (car l'idée de Dieu est la garantie de la loi morale et de la vie sociale).

C'est aussi chez Locke qu'on trouve l'essentiel de la fameuse « **distinction des pouvoirs** » : il distingue le législatif, l'exécutif, et le confédératif (paix et guerre). Mais il met le législatif au-dessus de tout, il a la phobie de l'arbitraire et du « despotisme » (comparer avec Montesquieu).

**L'influence de Locke a été considérable**, non seulement par l'intermédiaire de Montesquieu, mais encore de façon directe, sur la Déclaration américaine des Droits « bill of right » et même sur les révolutionnaires de 1789 en France, qui avaient lu Locke dans le texte.

## 5. Aristote : l'homme est naturellement « animal social et politique »

### a. Preuve (Aristote et saint Thomas)

⇒ TEXTE : Saint THOMAS, *De Regno*, chap. 1

« Il est dans la nature de l'homme d'être un **animal social et politique**, vivant dans une multitude, plus encore que tous les autres animaux comme le montre la nécessité naturelle. En effet, la nature a préparé aux autres animaux **nourriture, vêtement de pelage, moyens de défense** – tels que les dents, les cornes, les griffes, ou du moins la vélocité dans la fuite. L'homme, au contraire, a été créé sans que rien de tout cela lui ait été préparé par la nature, mais à la place, la raison lui a été donnée, qui lui permet de préparer toutes ces choses au moyen des ses mains. A quoi un seul homme ne suffit pas, car un seul homme ne pourrait pas par lui-même s'assurer les choses nécessaires à la vie. Il s'ensuit donc qu'il est dans la nature de l'homme de vivre en société.

Bien plus, les autres animaux possèdent à l'état inné une habileté naturelle à discerner tout ce qui leur est utile ou nuisible, comme la brebis sent naturellement que le loup est son ennemi. Certains animaux connaissent même, grâce à cette habileté naturelle, certaines herbes médicinales et d'autres choses nécessaires à leur vie. Or l'homme a, des choses qui sont nécessaires à sa vie, une connaissance naturelle qui n'est que générale, étant capable par la raison et en partant des principes naturels de parvenir à la connaissance des choses particulières qui sont nécessaires à la vie humaine ; Mais il n'est pas possible qu'un seul homme atteigne par sa propre raison à toutes les choses de ce genre. Il est donc nécessaire à l'homme de vivre en multitude, afin que chacun soit aidé par le prochain, et que tous s'occupent de découvertes rationnelles diverses, par exemple l'un en médecine, l'autre dans tel domaine, un autre dans tel autre.

Ceci est encore rendu très évident par le fait que le propre de l'homme est de se servir de la parole, par laquelle chacun peut exprimer aux autres la totalité de sa pensée. Il est vrai que les autres animaux se communiquent leurs passions, en gros, comme le chien exprime sa colère en aboyant, et les autres animaux leurs passions de diverse manières. Toutefois l'homme est beaucoup plus communicatif avec autrui que n'importe quel animal qu'on voit vivre en troupe, comme la grue, la fourmi ou l'abeille. »

St Thomas d'Aquin. (*De Regno*, Ch. 1)

De ce texte, il ressort : L'homme est **naturellement social** (la société est pour lui une nécessité naturelle) parce que la nature ne l'a pas doté, comme les animaux, de ce qu'il faut pour vivre seul, en autarcie (il n'a pas en lui-même la capacité de se nourrir, de se vêtir, de se défendre, de discerner ce qui lui est utile et nuisible). Pour tout cela, il est **naturellement démunis** et il a besoin du concours d'autrui, d'une **famille** d'abord, puis de **sociétés intermédiaires** (villages, métiers, etc.) et enfin d'une **cité**.

En revanche l'homme reçoit de la nature la **raison** et la **parole**, qui lui permettent de « communiquer » (= d'avoir une action ou un « **agir commun** »), c'est-à-dire de vivre et d'agir en société organisée (signe que la société est pour lui un phénomène de nature).

La **société**, le fait de **vivre en société** est donc **naturel** à l'homme.

### b. Corollaires : la famille ne suffit pas ; il faut la société civile

L'homme a besoin pour vivre de naître, de recevoir les premiers soins du corps et de l'âme, un peu d'instruction, de protection, d'affection et d'exemple. Cela, la famille le lui apporte. Mais la famille ne saurait suffire à lui apporter ce qui est nécessaire pour qu'il devienne un homme dans toute l'acception du terme, et ce qui est nécessaire au père de famille pour qu'il remplisse dignement sa fonction. Qu'on pense, dans les temps anciens, à l'instruction supérieure, à la transmission de la culture, à la sécurité, à l'habillement, à la médecine, au logement. Qu'on pense, aujourd'hui, outre tout ceci, à l'automobile, aux innombrables machines, au travail, etc.

Saint Thomas ne fait pas un constat différent :

« Comme il convient à l'homme de vivre en multitude, puisqu'il ne suffit pas pour les choses nécessaires à la vie en restant solitaire, la société sera d'autant plus parfaite qu'elle suffira mieux par elle-même aux choses nécessaires à la vie. Une famille seule, dans une seule maison, suffira bien à certains besoins vitaux, par exemple ceux qui se rapportent aux actes naturels de la

*nutrition, de la génération et des autres fonctions de ce genre. Dans un seul bourg, on se suffira pour ce qui regarde un seul corps de métier. Quant à la cité, qui est la communauté parfaite, elle suffira dans toutes les choses nécessaires à la vie ; et plus encore une province unifiée, à cause de la nécessité du combat en commun et du secours mutuel contre les ennemis... »*

*(De Regno, chapitre I).*

Imaginons un seul instant les familles réparties sur toute la terre sans société civile. Quelle serait leur science ? Leur vertu ? Leur paix ? Leur richesse ? Leur patrimoine ? **L'homme est donc par nature un « animal politique ».**

### c. D'où la distinction entre les sociétés :

**1. Sociétés naturelles.** — Il y a **deux sortes de sociétés naturelles**, c.-à-d. de sociétés auxquelles il est **naturel** à l'homme d'appartenir et qui viennent directement de la nature :

- la **famille**
- la **société civile** (que les grecs appelaient la « **cité** » – **polis**, d'où vient le mot **politique**). Seule parmi les sociétés naturelles, la cité est une **société parfaite**, parce qu'elle a en elle-même tous les moyens de réaliser sa fin, c'est-à-dire de réaliser le bien commun.

**2. Sociétés naturelles et sociétés positives.** — Notons tout aussitôt que s'il est certaines sociétés qui reposent sur les exigences de la nature, **sociétés naturelles** – les deux citées ci-dessus –, il en est d'autres qui ne sont point naturelles, mais qui proviennent d'une convention, d'un contrat : on les appelle **sociétés positives**.

**3. Dieu, auteur de la société.** — De plus, et c'est d'une importance capitale, du fait qu'il est dans la nature de l'homme de vivre en société et que l'auteur de la nature en général et de la nature humaine en particulier est Dieu (Cf. Métaphysique), de ce fait il faut conclure que l'auteur de la société est Dieu. Non bien sûr que Dieu soit l'auteur, le fondateur de *telle ou telle* société, mais **Dieu est l'auteur de la nature sociale de l'homme**. Ce n'est pas Dieu qui a fait que la Belgique, mais c'est lui qui a fait que les belges, étant hommes, doivent vivre en société.

**4. Exceptions.** — Les exceptions à la vie en société ne peuvent être que **de trois types** :

- un *accident* (Robinson),
- une *corruption de la nature* (le fou, le misanthrope),
- une *excellence de la nature* (Saint Jean-Baptiste, les ermites).

## C. Division des sociétés

a. Selon la nature de la fin (du *bien commun* poursuivi), on distingue **trois sortes de divisions** :

1. – **Certaines sociétés sont ordonnées à la perfection de l'agir humain** et de l'homme (leur bien commun est humain et regarde l'agir humain) : ex. la famille, la société civile.

– **D'autres ont pour fin non pas l'agir humain en tant que tel, mais une œuvre à faire** (leur bien commun relève de l'art). Ex. une société littéraire, une société de construction, etc.

2. – **Certaines sociétés sont nécessaires** : l'homme ne peut atteindre une fin imposée par la nature ou par la loi en dehors de ces sociétés. Ex. la famille, l'Église.

– **D'autres, inversement, sont libres**. Ex. une association professionnelles, un club de sport.

3. **Les sociétés nécessaires sont :**

- **naturelles** (Ex de société naturelle : la famille, la société civile.)
- ou **surnaturelles**. (Ex de société surnaturelle : l'Église catholique.)

b. Selon la perfection de la fin, une société est dite :

– **Parfaite si elle a pour fin le bien complet**, la parfaite suffisance de la vie (élément *objectif*) et si elle possède en elle-même **les moyens de se suffire à elle-même** et d'être autonome et indépendante à l'égard de toute autre société (élément *subjectif*). Il n'y a que **deux sociétés parfaites**, chacune dans son ordre : la société civile dans l'ordre temporel et l'Église dans l'ordre surnaturel. (En fait, de manière absolue, seule l'Église est une société parfaite et elle exerce sur la société civile un pouvoir indirect en vertu de la subordination des fins entre ces deux sociétés).

– **Imparfaite si elle a pour fin**, non pas le bien complet de l'homme mais **un bien incomplet** (élément *objectif*) et si elle n'a **pas en elle même les moyens suffisants** pour atteindre sa fin de manière autonome (élément *subjectif*).

c. **Selon l'union des opérations**, on distingue :

– **Les sociétés amicales ou juridiques** :

• **amicales** (les membres n'ont entre eux aucune obligation de justice ; ex : une « amicale » d'anciens élèves) ;

• **juridiques** (les membres sont unis par les liens du droit ; ex : un cabinet de médecins associés ; un établissement d'enseignement).

– **Les sociétés homogènes ou hétérogènes** :

• **homogènes** (toutes les opérations sont spécifiées *directement* par la poursuite d'une même fin ; l'opération totale résulte de la *somme* des opérations particulières ; ex : une usine de construction d'automobiles en chaîne) ;

• **hétérogènes** (les opérations de chacun des membres sont *directement* spécifiées par des fins distinctes et *indirectement* par la fin commune ultime ; l'opération totale résulte de la *subordination* des opérations particulières).

## D. La société civile ou politique

### 1. Nature de la société politique

La société en général est *une association durable de personnes en vue d'un but commun*. Il y a deux sortes de sociétés naturelles : **la société civile et la famille**. La famille est le cercle humain le plus immédiat pour l'être qui vient au monde. Mais ce cercle, qui suffit à sa naissance et à son éducation première, ne suffit pas à sa perfection, à faire de lui un adulte consommé. Il faut un regroupement de familles, qui, contrairement à la famille, peut s'auto-suffire et jouir d'une relative indépendance.

Nous constatons en effet que les familles sont regroupées en sociétés plus vastes, qu'on appelle « pays » ou nations (royaumes, républiques, ...). Ces « pays » qu'on appelle sociétés civiles ou politiques sont en gros *capables de trouver dans leurs propres ressources humaines et matérielles ce qui est nécessaire à leur survie et ce qui est nécessaire pour que les membres des familles deviennent des adultes accomplis*, à leur tour capables de fonder et de faire vivre des familles.

La société civile peut donc se définir :

~~~~~  
La société principale ou la société la plus parfaite entre toutes les sociétés humaines naturelles.
~~~~~

- **Naturelle**, parce qu'elle résulte de la nature de l'homme ;
- **Parfaite**, parce qu'elle a pour fin le bien commun le plus parfait (la perfection de la vie humaine) et elle possède en elle-même les moyens nécessaires à sa propre survie (elle jouit d'une certaine indépendance en termes de moyens)

Concrètement, les sociétés civiles sont reconnaissables aujourd'hui en ce qu'elles constituent des nations, des États indépendants (France, Italie, Suisse, etc.)

Les Grecs, et après eux les philosophes, ont longtemps donné à la société civile le nom de « cité ». Du fait que « cité » se dit en latin « *civitas* », la société indépendante a été appelée « civile », ses membres les « citoyens ».

#### Corollaire : Qu'est-ce que la politique ?

On croit souvent, et par erreur, que la politique consiste à se réunir en partis, à beaucoup parler et penser peu, à édifier des « programmes » pour être élu et obtenir le pouvoir, à faire des campagnes, à apprendre à parler en public devant des caméras de télévision, à plaire le plus possible au plus grand nombre de personnes pour obtenir le plus possible de suffrages, et à tout faire alors pour garder le pouvoir quand on l'a, quoi qu'il en soit du bien des hommes dont on a la charge.

La vraie politique est tout autre. Le mot « *polis* » signifie en grec : la cité, la ville. **La politique est donc l'art de bien gouverner la cité**, c'est-à-dire la société civile ou politique. La politique est donc un art, mais, dans la mesure où elle s'appuie aussi sur des principes d'action vrais et certains, elle est également une science pratique. Elle relève donc de « **la prudence de gouvernement** », qui est une partie subjective de la vertu de prudence (II-II, 50, 1), et de **la science morale politique** (partie de la morale qui étudie les actes humains en tant qu'ils sont ordonnés à la fin de la société civile).

L'adjectif « politique » désigne par conséquent tout ce qui est relatif au gouvernement de la cité, à la « chose publique » (*res publica*).

## 2. Les éléments de la société civile (cause matérielle)

Comme pour toute société, la cause matérielle de la société civile est **l'homme**.

Mais remarquons aussitôt que les hommes n'agissent comme membres de la société civile, comme personnes politiques, qu'à **travers des sociétés intermédiaires**, nombreuses et diverses : la famille, la commune, la ville, le village, l'entreprise, les sociétés de services, les associations de loisirs, les groupes religieux, etc. Entre la société civile globale et son ultime partie, la personne humaine, il y a place pour d'innombrables **sociétés intermédiaires** qui sont soit naturelles (la famille, exclusivement), soit œuvres humaines.

Par conséquent, la cause matérielle ou les éléments de la société civile sont :

- **les sociétés intermédiaires, en particulier la famille** (= éléments prochains).
- **De façon éloignée, l'homme.**

### a. La famille

Pie XII nous explique qu'elle est le 1<sup>er</sup> milieu social, la **cellule fondamentale** de la société.

C'est dans le cadre de la famille que l'homme reçoit l'existence, racine de tous les autres biens, et qu'il est mis en contact avec autrui. La famille, bien qu'elle constitue le domaine privé par excellence (par opposition à la société civile qui incarne le domaine public), est donc **dépositaire d'un grand nombre de biens communs** auxquels l'homme n'a accès que par son intermédiaire : le bien commun du langage ; l'apprentissage de la vertu et du devoir, etc. Elle est comme la **matrice culturelle, morale, intellectuelle, sociale**, qui succède à celle de la mère qui nous a portés. C'est elle, et non pas l'individu solitaire, qui représente le microcosme de l'univers.

On comprend, dès lors, que les philosophies qui rejettent la nature humaine et son caractère social s'attaquent à la famille (= individualisme, totalitarisme, etc.), pour lui substituer des pseudo-sociétés bâties à partir du « moi » individuel ou collectif. Ainsi, Karl Marx explique-t-il que l'intention des communistes est de l'abolir, en prétextant que la famille est l'exploitation des enfants par leurs parents et que l'État a tous les droits sur l'éducation. Rousseau et les utopistes préconisent l'union libre contre le mariage, etc.

### b. Les sociétés intermédiaires

« L'État, quand il est bien institué, n'a presque pas affaire aux individus. C'est sur les sociétés dont il a la charge, et c'est aussi sur leurs rapports mutuels, que s'exercent ses principaux attributs... Un État normal laisse agir, sous son sceptre et sous son épée, la multitude des petites organisations spontanées, collectivités autonomes..., véritable substance de la nation... » (MAURRAS, *Mes Idées Politiques*, chap. IV).

Voici ce qu'en dit également Gustave THIBON (*Retour au Réel*, 2<sup>e</sup> partie, Ch. II, p. 215 et sq.) :

« *La vraie aristocratie réside dans la distinction, la fausse dans la séparation. Et celle-ci envahit la société dans la mesure où celle-là disparaît... L'homme, en effet, quel qu'il soit, éprouve le besoin de se mettre à part : là où il ne se distingue intérieurement en rien, son désir naturel d'exceller ne trouve d'issue que dans la création de distances et de barrières artificielles... Conclusion en apparence paradoxale : plus les hommes se ressemblent, plus ils sont séparés. Le nivellement atomique les rend à la fois absolument semblables et absolument étrangers les uns aux autres. La distinction, au contraire, rapproche. Les sociétés harmonieuses sont celles où les personnalités, les classes, les professions sont fortement spécifiées. L'unité du corps repose sur la diversité des organes... Il n'est pas nécessaire pour se distinguer de résider au sommet de l'échelle sociale ; il suffit d'être authentiquement ce qu'on est : un vrai paysan, un vrai soldat sont profondément distingués...*

Je connais encore quelques vieux paysans qui sont toujours restés captifs de leur cadre familial, local et professionnel. Ils n'ont jamais quitté leur village natal ni ouvert une gazette ; le désir de « s'évader », de « vivre leur vie » ne les a jamais effleurés. Ces hommes-là ont presque tous des personnalités vigoureuses et originales. Leurs descendants les plus émancipés au contraire – ceux qui voyagent, vont au cinéma, écoutent la radio, quittent la terre et rompent avec toutes les traditions ancestrales – n'ont en général ni idées, ni passions personnelles : leurs âmes falotes se ressemblent toutes...

Pour sortir du chaos actuel, nous n'avons pas besoin d'une démocratie rectifiée, mais d'une nouvelle aristocratie qui sache s'imposer à elle-même et imposer aux autres le climat pur et rigoureux qui viendra

*à bout de la corruption. Qu'on ne s'y trompe pas : plus un peuple a été bercé d'illusions et plongé dans la vie facile, plus l'élite appelée à le sauver doit mener une vie austère et sacrifiée : ... c'est par la tête que les sociétés tombent malades et c'est aussi par la tête qu'elles guérissent. Une vie austère est nécessaire à tous les hommes, dans tous les milieux. Une seule différence : l'austérité doit être imposée aux masses par la nécessité et à l'élite responsable par le choix de la liberté...*

*L'homme n'est pas fait pour la solitude : vae soli... Mais il n'est pas fait non plus pour la multitude : misereor super turbam... Il est fait pour vivre en petits groupes vivants (famille, communauté locale ou professionnelle, etc.) : ceux-ci seuls sont capables de le conduire à la pleine réalisation de lui-même et de le relier efficacement à des organismes plus vastes. Le moi se durcit dans la solitude, il se dissout dans la multitude : là il n'est que lui-même, et c'est peu de chose, ici il n'est plus lui-même, et ce n'est rien. D'où la nécessité de vivre en société, mais dans une société aérée (tout le problème de la décentralisation consiste à reconstruire une telle société). La grande usine, la grande cité sont, pour l'homme moyen, le tombeau de l'âme et des mœurs. Le grain entassé ne se conserve pas, disait déjà saint Dominique... »*

### c. Le refus moderne des corps intermédiaires

A détruire les corps intermédiaires (familles, entreprises et surtout PME, sociétés religieuses, petits commerces, artisans associés ...) on détruit le **principe de subsidiarité** qui veut qu'un chef exerce d'autant mieux son autorité qu'il la délègue à des autorités subalternes.

Qu'est-ce qu'un **peuple** ? L'ensemble ou mieux, le *corps hiérarchisé* des individus d'un même pays.

La conception antihiérarchique de la société moderne veut le face à face social : chef / peuple, avec le moins de corps intermédiaires possible. A la limite, il y a même disparition du chef : « *La dernière étape de l'existence de l'État sera la période de la révolution socialiste, alors que le prolétariat prendra possession du pouvoir d'État et fondera son gouvernement propre (la dictature) afin d'abattre définitivement la bourgeoisie. Mais, une fois la bourgeoisie supprimée, les classes supprimées et le socialisme instauré, on n'aura plus besoin daucun pouvoir politique, et ce qu'on appelle l'État passera dans le domaine de l'histoire...* » (STALINE, *Anarchisme ou Socialisme*, 1906, Ed. Sociales, p.296). Avant d'en arriver là, il faudra passer par la société libérale et égalitaire qu'avait prophétisée Alexis de Tocqueville dans la *Démocratie en Amérique*.

On voit les dangers absolutistes et inhumains de pareilles perspectives. Au rebours, la conception naturelle de la société civile comporte non seulement des *corps intermédiaires*, relais entre le « prince » et les hommes, mais en outre une *grandeur modérée*. La société civile trop grande entraîne que le chef est un étranger pour la multitude. On ne le connaît pas, il ne connaît pas ses sujets. Une société civile trop petite ne se suffit plus à elle-même. Ce qu'il faut, c'est une situation intermédiaire : que les gouvernés soient connus des gouvernants par le jeu des corps et des chefs intermédiaires.

## II. QUELLE EST LA FIN DE LA SOCIÉTÉ ?

Une fois prouvé le caractère naturellement social de l'homme, nous devons envisager la **finalité**, la cause finale de la société.

La société, comme toute réalité contingente, a obligatoirement **un sens, une fin**. Pourquoi les hommes s'unissent-ils en société ? Parce qu'être en société apporte quelque chose à tous, quelque chose de nécessaire ou de bienfaisant qu'ils ne pourraient obtenir autrement. **La fin de la société** (de toute société quelle qu'elle soit) est donc un **bien** auquel tous les membres de la société ont accès, **un bien qui leur est commun, un bien recherché en commun**. Ce n'est là encore qu'une définition « nominale ».

En tant qu'il est commun, qu'il est le bien de tous, ce bien l'emporte sur le bien particulier de chacun. C'est ce qu'on appelle la « **primaute du bien commun** ». Cette primauté du bien commun est **une application du principe dit « de totalité »**. Avant de préciser ce qu'est exactement le bien commun, il faut donc **examiner ce principe sur lequel il se fonde**, et dire en quel sens et dans quelle mesure il s'applique au bien commun.

## A. Le principe de totalité et son application au bien commun

### 1. Énoncé du principe de totalité

La société est composée d'individus. La société forme donc un **tout**, dont les membres constituent les **parties**.

Or, dit le **principe de totalité** (en général) :

« *L'être de la partie est pour l'être du tout.* » (S. THOMAS, *Contra Gent.*, III, 17) ;

« *La partie est quelque chose du tout. C'est pourquoi tout bien de la partie est à ordonner au bien du tout.* » (II-II, 58, 5) ;

« *Le bien particulier est ordonné au bien du tout comme à sa fin : comme l'imparfait est ordonné au parfait.* » (*Contra Gent.*, I, 86) ;

« *Il est manifeste que toutes les parties sont ordonnées à la perfection du tout : le tout n'est pas pour les parties, mais les parties pour le tout.* » (*Contra Gent.*, III, 112).

Il s'ensuit que, dans la société (dans toute société, mais spécialement dans la société civile), le bien des membres individuels est ordonné au bien commun :

« *Il est manifeste que tous ceux qui appartiennent à une communauté sont avec elle dans le même rapport que les parties avec le tout.* » (II-II, 58, 5) ;

« *Le bien universel l'emporte sur tout bien particulier, de même que le bien d'une nation est meilleur que le bien d'un seul. La bonté et la perfection du tout l'emportent en effet sur la bonté et la perfection de la partie.* » (*Contra Gent.*, I, 41) ;

« *Tout homme est partie de la cité il est donc impossible qu'un homme soit bon s'il n'est pas bien proportionné au bien commun.* » (I-II, 92, 1, ad 3)

« *Le bien commun de beaucoup est plus divin que le bien d'un seul. C'est pourquoi, pour le bien commun d'une communauté spirituelle ou temporelle, il est vertueux de risquer sa vie.* » (II-II, 31, 3, ad 2)

Et comme le souligne la fin de la précédente citation, la conséquence de cette doctrine c'est que **le bien du tout doit être préféré au bien de la partie et que la partie doit elle-même être prête à se sacrifier pour le bien commun du tout** :

« *Chaque partie aime naturellement le bien commun davantage que son bien propre particulier. Cela se manifeste pratiquement : chaque partie a en effet une inclination principale pour l'action commune en vue de l'utilité du tout.* » (II-II, 26, 3) ;

« *Il est naturel que la partie s'expose pour la conservation du tout* : ainsi, la main s'expose au coup, sans qu'il soit besoin de délibérer, pour la conservation du corps tout entier. » (I, 60, 5) ;

« *Toute partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait au parfait. Et c'est pourquoi toute partie est naturellement en vue du tout. S'il est nécessaire au salut du corps humain tout entier de couper un membre, par exemple parce qu'il est infecté et infecterait les autres, on le fait à juste titre.* » (II-II, 64, 2) ;

« *Le bien du tout l'emporte sur celui de la partie. Un gouvernement prudent néglige quelque défaut de bonté dans la partie, en vue d'augmenter la bonté du tout.* » (*Contra Gent.*, III, 71.)

Enfin, autre conséquence : **les « touts » intermédiaires sont eux-mêmes ordonnés au tout le plus général** (au bien le plus commun) ; ainsi **le bien de la famille est ordonné au bien de la cité** :

« *De même que l'homme est partie d'une famille, de même la famille est partie d'une cité la cité est la communauté parfaite, comme dit Aristote. C'est pourquoi, de même que le bien d'un seul homme n'est pas la fin dernière, mais est ordonné au bien commun, de même le bien d'une famille est ordonné au bien de la cité, qui est la communauté parfaite.* » (I-II, 90, 3, ad 3).

Cette doctrine condamne **l'individualisme et le personnalisme** qui subordonnent le bien commun au bien de la personne individuelle.

### 2. Les mauvaises applications du principe de totalité

En lisant les citations données ci-dessus, on pressent que **le principe de totalité peut donner lieu à des interprétations erronées** et servir à justifier le totalitarisme, le socialisme, le mondialisme ou une ingérence excessive de l'État dans la vie des individus, ainsi que toutes les doctrines qui tendent à détruire la liberté, la propriété ou l'initiative individuelles – lesquelles sont naturelles et légitimes.

Ainsi, existe-t-il un « **patriotisme** » dénaturé (et révolutionnaire) qui exige le sacrifice des vies humaines pour défendre des abstractions (droits de l'homme ; démocratie ; égalité ; fraternité...) qui n'ont

rien à voir avec la véritable patrie (voir le livre de Jean de Viguerie : *Les Deux Patries*). De même, au nom de « l'intérêt général » (ou des « valeurs » du progrès, de la République...), l'État s'ingère-t-il dans la vie des individus, des familles ou des corps intermédiaires pour les orienter, les manipuler ou les détruire à son gré (« lois » récentes sur la famille, lois scolaires...). On pourrait citer d'innombrables exemples : **totalitarisme communiste** imposant par la terreur ses « plans quinquennaux » ou sa politique agraire ; nationalisations arbitraires, impositions fiscales, quotas de production imposés par les gouvernements socialistes ou mondialistes, etc.

Aristote lui-même (on trouverait des textes similaires chez Platon), donne cette application qui est évidemment exagérée et inacceptable :

« Puisqu'il y a une fin unique pour l'État tout entier, il est manifeste que l'éducation doit nécessairement être une et identique pour tous, et que le soin de l'assurer relève de la communauté et non de l'initiative privée, contrairement à ce qui se passe à notre époque où chacun veille à l'éducation de ses propres enfants en particulier et leur dispense un enseignement d'après ses idées personnelles, comme il l'entend. Mais il est bon que les choses qui intéressent la communauté tout entière fassent aussi l'objet d'un exercice en commun. Il n'est même pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même : en réalité, tous appartiennent à l'État, car chaque citoyen est une partie de l'État, et le soin de chaque partie est naturellement orienté vers le soin du tout. A cet égard les Lacédémoniens ne sauraient mériter que des éloges, car ils prennent le plus grand souci de l'éducation des enfants et font de cette éducation une affaire d'intérêt public. » (*Aristote, Polit., VIII, 1*).

Pour appliquer correctement le principe de totalité à la question du bien commun, il convient donc de noter que ce principe ne saurait s'appliquer purement et simplement, mais **dans une certaine mesure** qu'il faut exactement déterminer :

« Le principe de totalité lui-même n'affirme rien que ceci : **là où se vérifie la relation de tout à partie, dans la mesure exacte où elle se vérifie**, la partie est subordonnée au tout, celui-ci peut, dans son intérêt propre, disposer de la partie. »

Respect au principe de totalité en soi ! Cependant, afin de pouvoir l'appliquer correctement, il faut toujours expliquer d'abord certains présupposés. Le présupposé fondamental est de mettre au clair la question de fait : **les objets auxquels le principe est appliqué sont-ils dans le rapport de tout à partie ?** Un deuxième présupposé mette au clair la nature, l'extension et l'étroitesse de ce rapport. **Se place-t-il sur le plan de l'essence, ou seulement sur celui de l'action, ou sur les deux ? S'applique-t-il à la partie sous un aspect déterminé ou sous tous ses rapports ?** Et dans le champ où il s'applique, absorbe-t-il entièrement la partie ou lui laisse-t-il encore une finalité limitée, une indépendance limitée ? La réponse à ces questions ne peut jamais être inférée du principe de totalité lui-même ; cela ressemblerait à un cercle vicieux. Elle doit se tirer d'autres faits et d'autres connaissances [...]. Trop souvent, hélas, quand on invoque le principe de totalité, on laisse de côté ces considérations : non seulement dans le domaine de l'étude théorique et le champ d'application du droit, de la sociologie, de la physique, de la biologie et de la médecine, mais aussi en logique, psychologie et métaphysique. » (*Pie XII, Discours aux médecins neurologues, 14 septembre 1952*.)

### 3. Cause de cette mauvaise application : absence de distinctions

#### a. Tout substantiel et tout accidentel

La cause de ces mauvaises applications du principe de totalité vient de ce qu'on oublie que l'**application à la primauté du bien commun est analogique**.

Qu'est-ce à dire ? La société est un **corps**, certes, mais il faut bien comprendre *en quel sens et dans quelles limites*.

1. Dans un tout substantiel (une **substance**, un **corps physique ou naturel** ; par exemple, un organisme vivant, un homme) :

– le tout a une **unité d'être**, une unité qui subsiste en soi (= ne forme qu'un seul être subsistant) ;

– et les parties (chacun des membres, par exemple : la main, le pied, le cœur, l'œil...) sont des **parties intégrantes**, destinées à s'insérer par tout leur être dans l'ensemble de l'organisme (elles n'ont **pas de subsistance propre**, ne forment pas des êtres à part, ne peuvent pas subsister en dehors de l'organisme). Il s'ensuit que **ces parties n'ont aucun sens, aucune finalité et aucune opération en dehors de l'organisme** ; elles sont entièrement et uniquement subordonnées au bien de tout l'organisme et n'agissent que par lui (ce n'est pas la main qui donne une gifle, mais l'homme par sa main) ; si bien que **le maître ou l'usufruitier de**

**l'organisme peut disposer directement et immédiatement des parties intégrantes** (des membres et des organes de son corps), **dans le cadre de leur finalité naturelle** ; il peut même intervenir, **dans la mesure où le bien de l'organisme le demande**, pour en paralyser, détruire, mutiler, séparer les membres (par exemple pour couper un membre gangrené).

## 2. En revanche, dans une communauté, une collectivité ou un corps moral :

– **le tout** n'a pas une unité d'être, n'est pas un tout substantiel, mais est un **tout accidentel**, ayant simplement **une unité d'ordre ou de finalité, une unité de relations et d'opérations** : les membres se réunissent **en vue de réaliser une fin commune, un bien qui leur est commun** ;

– **et les individus** ne sont pas des parties intégrantes (comme dans un corps physique), mais **des êtres qui ont chacun une subsistance propre et sont collaborateurs et instruments de la réalisation du but communautaire par leur activité propre**. Donc, **ces individus gardent une finalité** qui n'est pas absorbée par la totalité de la société à laquelle ils se relient. Il s'ensuit que **le chef de la collectivité, s'il détient une autorité directe sur les individus en tant qu'ils sont parties de la communauté** (il a le droit de poser des exigences à leur activité pour le service du bien commun), **ne peut cependant disposer de leur être physique<sup>12</sup> ni de la part d'activité qui ne relève pas de son autorité et qui échappe au bien commun de la communauté**. Ainsi, dans une équipe de football, chacun joue-t-il à sa place dans le jeu collectif pour la victoire commune de l'équipe (mais chaque équipier a, par ailleurs, d'autres activités et responsabilités, dans le cadre de sa famille par exemple) ; dans un orchestre, chaque instrument obéit à la direction donnée par le chef d'orchestre et contribue à l'exécution commune de la symphonie (ce qui n'empêche pas chaque musicien d'avoir, par ailleurs, une vie et des activités propres).

**La comparaison du corps social (la société composée de membres) avec le corps physique de l'homme n'est donc pas fausse. Mais elle a des limites<sup>13</sup>.**

### b. Bien commun intrinsèque ou immanent et bien commun extrinsèque ou séparé

Ce qui précède amène à faire d'autres distinctions.

Et d'abord, entre le **bien commun intrinsèque ou immanent** à chaque collectivité et le **bien commun qui lui est extrinsèque ou séparé**.

En effet, un tout (créé) **n'a pas en lui sa fin ultime**, il est ordonné à autre chose que lui-même. **De même, les parties n'ont pas leur fin ultime dans le tout auxquelles elles appartiennent**, mais elles sont ordonnées à **la fin dernière de ce tout, fin qui lui est extrinsèque ou séparé**.

A la suite d'Aristote, saint Thomas prend des exemples :

« Aristote explique que **le bien d'une multitude**, par exemple **une armée, est double**. **Le premier réside en elle : l'ordre de l'armée. L'autre est séparé d'elle : le bien du chef**. Ce dernier est meilleur, car c'est à lui que l'autre est ordonné. »

« **La fin de l'univers** [ou d'une société] est un bien existant en lui [en elle], à savoir l'ordre de l'univers lui-même [ou de cette société elle-même] : mais ce bien [intrinsèque] n'est pas la fin ultime, il est ordonné à un bien extrinsèque comme fin dernière ; de même que l'ordre de l'armée est ordonné au chef [c.-à-d. à la fin poursuivie par le chef : la victoire]. » (I, 103, 2, ad 3.)

« Il existe deux sortes d'ordre dans les choses. L'un relie entre elles les parties de l'univers [= du tout], l'autre relie tout l'univers à un bien qui est en dehors de l'univers. Le premier est ordonné au second comme à sa fin [ultime], de même que l'ordre mutuel des parties d'une armée est en vue de l'ordination de toute l'armée à son chef. » (I-II, 5, 6.)

« **Le bien de la multitude est plus grand que le bien d'un seul individu de cette multitude** ; de même, **ce bien commun est moindre que le bien extérieur** auquel la multitude est ordonnée. » (II-II, 39, 2, ad 2.)

<sup>12</sup> — « Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'État ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie en expiation de sa faute, après que, par son crime, **celui-ci s'est déjà dépossédé de son droit à la vie** [...]. » (Pie XII, *ibid.*)

<sup>13</sup> — Cette doctrine a été exposée ainsi par Pie XII : « **La communauté considérée comme un tout n'est pas une unité physique qui subsiste en soi, et ses membres individuels n'en sont pas des parties intégrantes**. L'organisme physique des êtres vivants, des plantes, des animaux ou de l'homme possède en tant que tout une unité qui subsiste en soi ; chacun des membres, par exemple la main, le pied, le cœur, l'œil est une partie intégrante, destinée par tout son être à s'insérer dans l'ensemble de l'organisme : hors de l'organisme, il n'a, par sa nature propre, aucun sens, aucune finalité [aucune subsistance] ; il est entièrement absorbé par la totalité de l'organisme auquel il se relie. Il en va tout autrement **dans la communauté morale et dans chaque organisme de caractère purement moral**. **Le tout n'a pas ici d'unité qui subsiste en soi, mais une simple unité de finalité et d'action**. » (*Discours aux médecins neurologues*, 14 septembre 1952.)

« Quand des choses sont ordonnées à une fin, elles tombent sous la juridiction de celui auquel convient principalement cette fin, ainsi qu'il apparaît dans une armée : toutes les parties de l'armée, et leurs opérations, sont ordonnées au bien du chef, qui est la victoire, comme à une fin dernière ; et pour cette raison, il revient au chef de gouverner toute l'armée. » (*Contra Gent.*, III, 64.)

« Si un tout n'est pas une fin dernière, mais est ordonné à une fin ultérieure, la fin dernière de la partie n'est pas le tout lui-même, mais quelque chose d'autre. L'universalité des créatures, à laquelle l'homme se rapporte comme la partie au tout, n'est pas fin dernière, mais elle est ordonnée à Dieu comme fin dernière. D'où il apparaît que le bien de l'univers n'est pas la fin dernière de l'homme ; mais c'est Dieu lui-même. » (I-II, 2, 8, ad 2)

Chaque tout créé est donc ordonné à une fin ou bien commun qui lui est intrinsèque et à une fin ultime ou bien commun qui lui est extrinsèque et séparé (= Dieu) ; donc les parties de ce tout sont elles-mêmes ordonnées non seulement au tout auxquelles elles appartiennent, mais aussi, au-delà, à la fin ultime, au bien commun séparé de ce tout (c.-à-d. à Dieu).

Ce qui nous conduit à discerner une hiérarchie de touts et de biens communs spécifiquement distincts.

### c. Hiérarchie des biens communs

Il existe plusieurs sortes de tous « moraux » hiérarchisés entre eux, ayant chacun non seulement une étendue plus ou moins grande, mais une finalité distincte, poursuivant chacun un bien commun formellement différent, tout en étant composés des mêmes membres. Ainsi, l'homme fait-il à la fois partie d'une famille, d'un corps de métier, d'associations professionnelles, sportives ou amicales, d'une ville, d'une région, d'un pays ou d'une société civile, etc. Il y a donc bien commun et bien commun ; c.-à-d. des biens communs d'espèce ou de nature différente : bien commun de telle association amicale, bien commun de la famille, bien commun de la société civile, etc. Et tous ces biens communs sont hiérarchisés entre eux.

Aristote l'expose au premier livre de sa *Politique* :

« Toute cité est une sorte de communauté, et toute communauté est constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue d'accomplir ce qui leur apparaît comme un bien que les hommes agissent toujours) ; il est donc évident que toutes les communautés visent un certain bien et que le bien souverain entre tous est la fin de la communauté qui est souveraine entre toutes et inclut toutes les autres : la cité ou communauté politique.

Ceux qui s'imaginent qu'homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclaves sont identiques, se trompent. Ils ne voient entre eux qu'une différence de plus ou de moins et non d'espèce si l'on exerce l'autorité sur un petit nombre, on est un maître ; si ce nombre est plus grand, un chef de famille ; S'il est encore plus grand, un homme politique ou un roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité... Or ce n'est pas vrai. » (*Politique* I, 1.)

### d. La distinction des genres

Une dernière distinction s'impose.

Le bien commun en tant que tel est supérieur au bien privé en tant que tel. Mais n'importe quel bien commun n'est pas forcément supérieur à n'importe quel bien particulier. La primauté d'un bien commun vaut à l'intérieur d'un même genre.

Saint Thomas établit cette distinction à propos d'objections théologiques.

#### – Objection :

« Le bien commun est meilleur que le bien privé, comme le dit Aristote. Or le mariage est ordonné au bien commun. La virginité est ordonnée au bien particulier. La virginité n'est donc pas supérieure à la charité conjugale. »

#### Réponse de saint Thomas :

« Le bien commun est meilleur que le bien privé s'ils appartiennent au même genre. Mais il peut arriver que le bien privé soit meilleur en raison de son genre supérieur. Et de cette manière la virginité dédiée à Dieu l'emporte sur la fécondité de la chair. » (II-II, 152, 4.)

#### – Autre objection :

« La justification de l'impie est ordonnée au bien particulier d'un homme individuel. Mais le bien de l'univers est plus grand que le bien d'un seul homme, comme le dit Aristote. Donc la création du ciel et de la terre est une œuvre plus parfaite que la justification de l'impie. »

#### Réponse :

« Le bien de l'univers est plus grand que le bien d'un seul individu, si l'un et l'autre sont pris à

*I'intérieur d'un même genre. Mais le bien de la grâce d'un seul est plus grand que le bien de l'univers naturel tout entier. » (I-II, 113, 9.)*

Ainsi, au-delà des collectivités morales (*corps moraux*), il y a l'Église, le corps mystique : dans un corps moral, il n'y a pas d'autre principe d'unité que la fin commune et la commune poursuite de cette fin sous l'égide de l'autorité sociale ; dans le corps mystique, à cette commune poursuite de la fin commune s'ajoute un principe intérieur, surnaturel, existant dans tout le corps aussi bien que dans chacune de ses parties et qui est d'une excellence telle qu'il l'emporte sur tous les biens qui font la cohésion du corps social : c'est le Saint-Esprit et sa grâce. Aussi, le bien de l'âme catholique, capax gratiae, l'emporte-t-il sur le bien temporel du citoyen ; et la société civile elle-même est indirectement ordonnée au salut des âmes (bien commun séparé) et doit donc favoriser tout ce qui peut y contribuer.

#### 4. Conclusion

Dès lors, entre le tout et les parties, est-ce le tout qui est pour les parties ou les parties pour le tout ? **est-ce la société qui a pour fin l'individu (la personne) ou bien l'individu qui a pour fin la société ?** En d'autres termes, la société est-elle un moyen au service de la personne, ou bien la personne un moyen au service de la société ? Ou, pour poser la question différemment : **La société est-elle pour l'homme ou l'homme pour la société ?**

La question se pose car Pie XI et Pie XII ont usé de ces expressions :

« *Civitas homini, non homo civitati existit – la cité est pour l'homme, et non l'homme pour la cité.* »  
(*Divini Redemptoris*, § 29.)

« *L'homme dans son être personnel n'est pas ordonné en fin de compte à l'utilité de la société, mais au contraire la communauté est là pour l'homme* » (Pie XII, 14 sept. 1952).

« *Tomber dans l'erreur d'affirmer que la fin propre de l'homme sur la terre est la société, que la société est à elle-même sa propre fin, que l'homme n'a pas d'autre vie qui l'attende après celle qui se termine ici-bas* » (Pie XII, Mess. 1<sup>er</sup> juin 1941).

« *Sans doute l'homme est, par sa nature, destiné à vivre en société mais, ainsi que l'enseigne la seule raison, la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société* » (Pie XII, 12 nov. 1944).

Si l'on se reporte au contexte, on voit que c'est à cause des dangers du totalitarisme déshumanisant que Pie XI et Pie XII ont usé de ces expressions. On peut néanmoins les trouver regrettables, car elles ont été ordinairement (et faussement) comprises comme un encouragement donné au personnalisme, qui serait ainsi élevé au rang de doctrine magistérielle.

– Si, en disant que **la société est pour l'homme**, on veut dire que **le bien commun de la société doit être nécessairement humain** (et ne pas limiter ce bien commun à la promotion de biens matériels ou économiques), alors l'expression est parfaitement juste. En effet, **le bien commun lui-même profite aux membres de la société**, en ce qu'ils ont de commun ; il ne leur est pas contraire ; et comme il s'agit d'êtres raisonnables, **ce bien commun doit être conforme à la raison, il doit être éminemment raisonnable**. De même, si l'on entend que le bien commun temporel (intrinsèque) de la société civile est lui-même **ordonné à des biens communs séparés supérieurs** (assurer le salut des âmes).

– Mais on ne peut nullement comprendre que l'expression signifie : le bien **commun** de la cité est pour le bien **privé** de l'homme (de la personne). Pour le coup, c'est une erreur, car ce serait considérer la société civile comme une partie du tout supposé que serait l'homme.

**C'est donc la société qui prime sur l'individu.** L'individu doit se mettre au service de la société, et non la société se mettre au service de tel ou tel individu. Bien entendu, du seul fait que les membres de la société se mettent à son service, recherchent la perfection de celle-ci, la société par là même atteint sa fin, et sa fin, nous allons le voir, est *un bien auxquels tous les membres ont accès*. Par conséquent, **se mettre au service de la société, c'est, en s'oubliant, « s'enrichir ».** La personne et la société ne s'opposent pas, parce que leurs biens se rejoignent et se subordonnent.

## B. Le bien commun

### 1. Qu'est-ce que le bien commun ? Un bien commun au tout et aux parties

On peut désormais donner une définition réelle du bien commun :

**Un bien qui ne peut être désiré et dont on ne peut jouir qu'à condition d'être plusieurs réunis**

« **Le bien commun est la fin de chacune des personnes vivant dans la communauté, comme le bien du tout est la fin de chacune de ses parties** » (II-II, 5, 3).

### 2. Le bien commun profite à tous les membres de la société

Il ne faut pas se représenter le bien commun comme **un bien extrinsèque aux parties qui forment le tout, et existant par soi et pour soi**. Le bien commun n'est pas **le bien de l'ensemble considéré comme une sorte d'être singulier**. Il est le bien d'un tout accidentel qui respecte la distinction substantielle de chacune de ses parties : en l'occurrence des êtres humains, la diversité de leur caractère et de leurs innombrables opérations propres, les différences qui les marquent individuellement, leur nature concrète. Or la concréitude humaine est inépuisable et déifie toute description. Elle est d'une extrême mobilité et change à chaque instant. Le tout social n'est pas seulement fait de parties, mais de leurs activités, dont le nombre, la variété, les interférences défient toute analyse exhaustive.

Le bien commun est fait, pour prendre une métaphore,

« *de ces minuscules madrépores qui finissent, au cours des siècles, par édifier l'immense Barrière de Corail des mers chaudes du Sud. La vie des hommes établis en société est tissée d'échanges de toute espèce, en quantité infinie, dont l'accumulation, la continuité organique, la cohérence toujours accrue unissent de plus en plus les parties du tout entre elles dans une communauté harmonieusement organisée dont les rapports multiformes, concrétisés dans son existence même et dans tous les biens qu'elle véhicule comme telle et qui vont du degré matériel inférieur au degré spirituel supérieur, sont le bien commun de ceux qui en sont membres.* » (Marcel DE CORTE, *De la justice*, p. 10.)

Aussi bien, **ce qui profite au tout, le bien commun, profite aussi à chacune de ses parties et à chacune de leurs activités**. Par conséquent, une société qui atteint sa fin, qui obtient ce pour quoi elle est faite, c.-à-d. son bien, voit **tous ses membres profiter de ce même bien**. Par exemple, tous les soldats d'une armée ont part à ses victoires.

« *Ce qui est au tout appartient sous un certain angle à la partie. C'est ainsi que lorsque quelque bien commun est distribué à chacun, chacun reçoit en quelque sorte ce qui est à lui.* » (II-II, 61, 1)

### 3. Rapports entre le bien commun et les biens particuliers

On appelle **bien particulier**, non pas la participation de telle personne au bien commun de la société, mais un **bien vraiment particulier**, que possède telle personne et auquel les autres n'ont pas accès.

« *Le bien commun de la cité et le bien particulier d'une personne ne diffèrent pas selon le plus et le moins [par la quantité], mais par une différence formelle : La notion de bien commun et celle de bien individuel diffèrent en effet entre elles comme celles de tout et de partie* » (II-II, 58, 7, ad 2).

#### a. Le bien commun n'est pas la somme des biens particuliers

Bien que n'étant pas extrinsèque au bien des parties, le bien commun n'est pas **la somme pure et simple des biens particuliers** pas plus que la société n'est la juxtaposition inorganique des individus et des groupements partiels qui la composent. Une somme de biens particuliers pourrait aboutir à **un équilibre d'intérêts**, à supposer qu'un tel équilibre soit possible sans but commun et sans direction commune et ne conduirait pas à un **individualisme dissolvant**. Le bien commun est plus que la somme des biens particuliers car il implique **organisation, agencement autour d'un principe d'unité**.

### b. Le bien commun n'est pas l'absorption des biens particuliers à son seul profit

D'autre part, le bien commun ne saurait être conçu comme **l'absorption des biens propres** en une masse indivise à la manière d'un tout qui se subordonnerait complètement les parties. (= **tota-litarisme étatique** qui asservit personnes et bien commun à son profit).

### c. Le bien commun passe avant le bien particulier

Toutefois, notons en passant qu'à cause du péché, **l'égoïsme de l'homme lui fait préférer son bien particulier** :

« *Il est manifeste que le bien de la partie est pour le bien du tout. Il s'ensuit que chaque être particulier aime d'un appétit naturel son bien propre pour le bien de tout l'univers qui est Dieu... Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme en est incapable car l'appétit de la volonté rationnelle, à cause de la corruption de la nature, poursuit son bien privé, s'il n'est guéri par la grâce de Dieu* » (I-II, 109, 3).

Tel est le cas, par exemple, de celui qui, dans une famille, s'acquitte toujours de ses propres nécessités (choses à faire pour lui : travail, rangement, loisir...) avant celles de la famille (service, soutien mutuel), ou de celui qui, dans une communauté, s'acquitte mal des services communs (vaise-selle, ...), pour aller plus vite à son bien particulier (jeu...).

Il s'ensuit que **le meilleur moyen de rechercher le bien particulier, c'est de travailler au bien commun**. En effet :

« *Celui qui cherche le bien commun de la multitude cherche par voie de conséquence son bien propre, et cela pour deux raisons. La première est que le bien propre ne peut exister sans le bien commun soit de la famille, soit de la cité ou du royaume. Aussi Valère Maximin dit-il des anciens Romains qu'ils aimeraient mieux être pauvres dans un état riche que riches dans un état pauvre. La seconde raison est que, l'homme étant une partie de la famille et de la cité, il doit considérer ce qui est bon pour lui d'après ce qui est prudent quant au bien de la multitude : car la bonne disposition des parties se prend de leur rapport au tout.* » (II-II, 47, 10).

## 4. Les caractères du bien commun

**1. Toute société a pour fin le bien commun.** Nous pouvons donc parler du bien commun de la famille, d'une société commerciale, d'une association professionnelle, etc. Cependant, **la société civile** étant la seule société parfaite dans l'ordre naturel, c'est elle qui poursuit **le bien commun principal**, le bien commun le plus parfait dont tous les biens communs découlent.

**2. Toute société étant composée d'hommes**, le bien commun est nécessairement **un bien humain**, c.-à-d. un **certain bien-être matériel et spirituel** (d'autant plus élevé que la société est plus parfaite – le bien commun relève donc plus du bien *honnête* que du bien *utile* ou *agréable*).

Toute société ayant **une unité d'ordre** (étant une multitude ordonnée) **et d'opérations** (un agir commun), le bien commun consistera en **un ensemble ordonné, uni et hiérarchisé** de biens et dans **un agir conforme à la bonté morale**, c.-à-d. dans **la pratique des vertus morales** (spécialement les vertus dites « sociales ») **requises à l'obtention de ces biens** (justice, amitié, piété, véracité, religion, etc.). (Aristote dira : le bien commun de la société civile est « **une vie conforme à la vertu** ».)

**3. Aspects matériel et formel du bien commun.** — Pris dans **son aspect matériel**, ou, si l'on veut, dans **son contenu**, le bien commun est « l'ensemble des biens nécessaires à la vie humaine », **matériels** et aussi (et surtout) **spirituels**, organisés entre eux de façon à constituer un milieu qui offre à tous les membres de la société les moyens de pratiquer une vie conforme à la vertu. Considéré sous cet angle, *le bien commun ne comprend pas seulement les biens strictement communs* (notamment, dans la société civile, les biens publics, comme les moyens de transport, les routes, les édifices et les services publics, etc.), *mais encore les biens particuliers* eux-mêmes, considérés non pas en eux-mêmes, mais **en tant qu'ils contribuent au bien du tout** (par exemple, la science particulière de tel membre de la société ou de tel groupe de personnes profite à toute la communauté). Le contenu du bien commun est donc formé à la fois des « richesses » communes (science, technique, biens économiques, patrimoine, art, langage, institutions sociales, normes morales et juridiques, etc.) et des « richesses » des membres de la société en tant qu'elles contribuent à enrichir la communauté.

— Pris dans **son aspect formel**, le bien commun n'est pas autre chose que **l'ordre ou l'agencement** qui coordonne, ajuste entre eux ces différents biens pour qu'ils procurent à la communauté les moyens de mener une vie humaine parfaite, c.-à-d. vertueuse et heureuse. Le bien commun, formellement envisagé, est l'ensemble **ordonné** de ces biens.

Il s'ensuit que **le bien commun ne s'épuise pas en se partageant** (ex : dans la famille, l'amour du père ou de la mère ne tarit pas en se portant sur un plus grand nombre d'enfants ; les chefs-d'œuvre du patrimoine national ne s'appauvrisent pas du fait qu'une plus grande multitude en jouit).

## C. La fin de la société politique ou *le bien commun politique*

### 1. Fin intrinsèque et fin extrinsèque

On distingue la fin intrinsèque et la fin extrinsèque de la société civile :

1. **La fin intrinsèque** de la société civile est **la paix**, qui se définit : « la tranquillité de l'ordre » (saint Augustin), c.-à-d. la concorde ordonnée qui existe entre les hommes quand on rend à chacun ce qui lui est dû (c'est-à-dire quand la justice générale et la justice particulière sont respectées).

*La paix constitue formellement l'unité de la multitude. Donc, la paix est la fin intrinsèque de la société civile (c'est-à-dire le bien auquel elle tend de tout son poids, par sa « forme »).*

2. **La fin extrinsèque** de la société civile est :

– Soit **immédiate et propre** :

C'est **la béatitude imparfaite de cette vie en tant qu'elle est commune aux membres de la société civile**, laquelle consiste principalement dans *l'exercice des vertus* et secondairement et instrumentalement dans **une certaine prospérité matérielle** (« Sans nul doute, ce bien commun est principalement un bien moral. Mais, dans une société bien constituée, il doit se trouver encore une certaine abondance de biens dont l'usage est requis à l'exercice des vertus. » *Rerum Novarum*) ; c'est ce qu'Aristote appelle « **la vie vertueuse** », c.-à-d. une existence où chacun peut déployer à sa mesure et selon ses dons les virtualités et les vertus de l'homme en tant qu'homme. Cette vie vertueuse sociale repose principalement sur **la justice et l'amitié** (et requiert **la prudence** dans le chef).

Dans le *De Regno*, saint Thomas explique ainsi **en quoi consiste le bien commun temporel** (intrinsèque et extrinsèque immédiat) et **les conditions** qu'il requiert :

« C'est au bien de la multitude que sont ordonnés, comme à leur fin, tous les biens particuliers que l'homme travaille à acquérir : fortune, bénéfices, santé, éloquence ou science (...). Le (pouvoir temporel) doit porter son effort principal sur la manière dont la multitude qui lui est soumise mènera une vie bonne. Cet effort consiste en trois points : 1) instaurer la vie bonne dans la multitude ; 2) après l'avoir établie, la conserver ; 3) non seulement la conserver, mais la faire progresser. Pour qu'un homme mène une vie bonne, deux conditions sont requises : l'une, qui est la principale, c'est d'agir selon la vertu ; l'autre est secondaire et comme instrumentale c'est la suffisance des biens corporels dont l'usage est nécessaire à la pratique de la vertu. Mais alors que l'unité même de l'homme est produite par la nature, l'unité de la multitude, que l'on nomme paix, doit être procurée par les soins du (pouvoir temporel). Trois conditions sont requises pour instituer la vie bonne de la multitude : a) qu'elle soit établie dans l'ordre et la paix ; b) qu'étant unie par le lien de la paix, elle soit dirigée à bien agir car de même qu'il serait impossible à l'homme de bien agir si toutes ses parties n'étaient préalablement unifiées, de même il serait impossible qu'agisse bien une société humaine à qui, en raison de luttes intestines, manquerait l'unité de la paix ; e) que, par sa bonne administration, le (pouvoir temporel) fournit en quantité suffisante les choses nécessaires à la vie bonne. » (*De Regno*, I, 15.)

– Soit **éloignée et dernière** :

C'est **Dieu**, fin dernière de l'homme lui-même et donc aussi fin dernière de la société humaine.

Selon l'ordre voulu par Dieu, la béatitude temporelle de cette vie, fin propre de la société civile, est subordonnée à la vision beatifique. Or, la société civile, soumise à Dieu, doit poursuivre sa fin propre selon l'ordre voulu par Dieu. D'où il suit que la société civile est subordonnée à l'Église (société parfaite de l'ordre surnaturelle) et soumise à son pouvoir indirect.

Pie XI résume la fin intrinsèque et extrinsèque de la société civile, dans les termes suivants :

« Or, cette fin, ce bien commun d'ordre temporel, consiste dans la paix et la sécurité dont les familles et les citoyens jouissent dans l'exercice de leurs droits et en même temps dans le plus grand bien-être spirituel et matériel possible en cette vie, grâce à l'union et à la coopération des efforts de tous. » (Divini illius Magistri.)

## 2. Erreurs sur le bien commun politique

a) Certains auteurs nient l'**existence d'une fin naturelle et déterminée** à laquelle tendrait la société civile : Les Agnostiques, les Positivistes, les Évolutionnistes (Spencer), disent que la société civile n'est pas ordonnée à une fin dont la nature peut être connue. Montesquieu enseigne que chaque société civile peut se choisir une fin déterminée à son gré. Pour d'autres, la fin de la société civile ne serait que l'ensemble des fins particulières propres à chaque citoyen.

b) D'autres auteurs limitent le **bien commun de la société civile aux biens matériels** : les Matérialistes, les Communistes, les Socialistes ; ou à la protection des droits et de la liberté (Kant, les Libéraux).

c) Enfin, certains philosophes ou législateurs donnent trop d'extension au **bien commun**, soit en le considérant comme *la fin absolument dernière*, soit en présentant la société civile comme *l'unique source des droits individuels*. (Les Panthéistes affirment que la société civile est le terme dernier de la Divinité en évolution. Machiavel, Hobbes, Rousseau, enseignent que l'État est la source de tous les droits. C'est lui qui détermine, comme principe premier, le juste et l'injuste, le bien et le mal.)

⇒ TEXTE : Marcel DE CORTE, *De la justice*, p. 16-17.

*Notre époque rongée par les excès jumeaux de l'individualisme et du collectivisme a perdu jusqu'au souvenir de cette finalité essentielle à la Cité, œuvre des hommes, qui fait corps avec elle et la constitue en société parfaite, capable de faire passer, par le bienfait de l'union, les membres qui la composent, de la recherche des moyens de subsistance nécessaires au maintien et à la propagation de la vie, à celle des fins proprement humaines. Nous ne savons plus que l'homme est incapable de mener à lui seul une vie vertueuse et que l'ermite dans le désert ou le stylite sur sa colonne communiquent intensément avec Dieu et, par Lui, avec l'univers : « Miens sont la terre et les cieux et toutes choses créées », s'écrie saint Jean de la Croix au terme de son ascension mystique.*

*« L'homme seul est une bête ou un dieu », cet aphorisme d'Aristote éclaire notre destinée. Se passer de la collaboration d'autrui, tendre à la perfection qui nous est propre en toute indépendance, ressentir la vie sociale comme une aliénation, comme une perte de substance personnelle et comme un empiètement sur notre totale autonomie, proclamer enfin que « l'enfer, c'est les autres » implique comme conséquence que la société sans laquelle l'homme ne peut tout de même pas exister, doit être entièrement l'œuvre des libertés individuelles.*

*C'est là un rond-carré. Comment des individus supposés sans relations préalables et totalement souverains pourraient-ils tisser entre eux un réseau de relations autres qu'imaginaires ? Il est impossible à l'homme de tirer de l'être hors du néant, et de construire du social avec de l'individuel. La Cité personneliste et communautaire est un mythe, une élucubration d'intellectuels désincarnés, un être de raison bombynans in vacuo qui n'existe que dans la pensée qui le pense, projection purement verbale d'un moi se contemplant dans son propre miroir et s'identifiant aux autres en esprit.*

*Puisque l'homme ainsi amputé de sa relation congénitale et ontologique à autrui ne peut absolument pas se passer de société, celle-ci ne sera jamais qu'une construction arbitraire et artificielle imposée du dehors à des éléments séparés qu'elle agglomérera en un tout par la force. Le collectivisme totalitaire est l'inévitable contre-partie de l'individualisme et le « socialisme à visage humain » n'est qu'un rêve qui dissimule la dure réalité d'un appareil de contrainte physique, prothèse indispensable qui remplace les liens sociaux naturels disparus.*

*On ne fait du social au sens plein du terme qu'avec du social au sens embryonnaire. On ne fait de l'institutionnel qu'avec du naturel et, puisque le naturel se trouve originellement dans la communauté familiale, elle-même enracinée dans la vie biologique, la Cité digne de ce nom sera toujours, selon la formule de Bodin héritée d'Aristote, un rassemblement de familles associées entre elles pour passer du vivre au mieux-vivre. Le public ne diffère pas du privé comme son contraire et son antagoniste, mais comme son corrélatif, à la manière du supérieur vis-à-vis de l'inférieur.*

*A ce titre, la Cité, œuvre des hommes, n'est pas moins une communauté naturelle que la famille, elle l'est davantage puisqu'elle imprègne d'intelligence et de volonté les pulsions unitives que la vie manifeste et qu'elle multiplie, quasiment à l'infini, les bienfaits de l'association rudimentaire.*

### III. L'AUTORITÉ

#### A. Qu'est-ce que l'autorité ?

##### 1. Notion

D'après le sens commun, l'autorité désigne *un rapport entre un supérieur et un inférieur*.

Ce rapport peut revêtir plusieurs aspect :

- si le supérieur est la **cause efficiente** (l'auteur) de l'autre en tant qu'être (comme Dieu est la cause efficiente de l'homme), on parle d'**autorité physique** ;
- si le supérieur **conduit l'intelligence** de l'autre dans la connaissance de la vérité (comme le maître par rapport à l'élève), on a l'**autorité intellectuelle** ;
- si le supérieur **conduit l'autre par voie de commandement** (pousse sa volonté à agir en vue d'une fin), on a l'**autorité morale**. C'est cette autorité morale dont nous parlons ici.

L'autorité morale peut se définir formellement :

~~~~~ Le rapport de la personne qui commande au sujet qui doit obéir. ~~~~

2. L'autorité prise formellement et l'autorité comme pouvoir

a. L'autorité comme pouvoir

Il faut distinguer l'autorité prise formellement et l'autorité considérée comme un pouvoir.

Cette dernière résulte de la précédente : *une personne a le pouvoir de commander* à une autre parce qu'elle lui est **supérieure** en quelque façon, *parce qu'elle a autorité sur elle*. Autrement dit, *parce qu'elle a l'autorité, elle possède le pouvoir* ou la puissance de l'exercer (une autorité sans pouvoir est inefficace).

Comme pouvoir ou puissance, l'autorité se définit :

~~~~~ Le pouvoir de forcer des sujets, par des moyens moraux ou physiques, à agir en vue d'une fin commune. ~~~~

- *Pouvoir de forcer des sujets*, c.-à-d. de les mouvoir à une fin, de les commander ;
- *Par des moyens moraux ou physiques* : l'autorité donne des ordres qui obligent en conscience les sujets à obéir (pourvu que ces ordres s'inscrivent dans le champ où s'exerce cette autorité et qu'ils ne soient pas moralement mauvais) ; l'autorité peut aussi imposer des peines physiques pour réprimer les désordres ;
- *A agir en vue d'une fin sociale* : l'autorité s'exerce sur autrui, et suppose une union des personnes qu'elle fait agir en vue d'une fin commune.

###### b. Le pouvoir n'est pas un absolu

Celui qui détient autorité et pouvoir les détient **pour le bien de la communauté** : il ne peut les utiliser pour une autre fin. **Le pouvoir n'est jamais absolu**, il est relatif, et dépend de la finalité de ce pouvoir : le bien commun. On ne peut pas recevoir l'idée de Max Weber (1922) selon laquelle « *le pouvoir est la possibilité de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre la résistance d'autres personnes* ». Si le pouvoir est au service de la volonté personnelle de chef (et non plus au service du bien commun), on tombe dans l'**abus de pouvoir**. Le pouvoir n'est pas d'abord quelque chose de conflictuel mais d'unifiant.

###### c. La sanction

Le pouvoir comporte la faculté de **commander**, de donner des préceptes, et aussi de **sanctionner**, par des récompenses et des châtiments, les membres de la société. **La sanction** est d'abord un dû de justice, et ensuite une nécessité pour contraindre les membres à travailler au bien commun. Lorsque le pouvoir rencontre des résistances de la part des membres, il peut recourir à la force. Ce droit lui est donné en même temps que sa charge. (Max Weber appelle cela le « *monopole de la*

*violence légitime* ». Mais il ne s'agit pas de dire que celui qui est **plus fort** (car il a le pouvoir) a de ce fait **le droit** (droit du plus fort), mais que la force est donnée de droit à celui qui a le pouvoir pour qu'il en use raisonnablement.)

#### d. Quelques fausses conceptions du pouvoir

##### ⇒ *Le philosophe ALAIN assimile tout pouvoir à un pouvoir militaire*

*« Qu'est donc le pouvoir du plus riche des riches à côté du pouvoir d'un capitaine ? Le genre d'esclavage qui résulte de la pauvreté laisse toujours la disposition de soi, le pouvoir de changer de maître, de discuter, de refuser le travail... Le plus riche des hommes ne peut rien sur moi, si je sais travailler ; et même le plus maladroit des manœuvres garde le pouvoir royal d'aller, de venir, de dormir... L'ordre de guerre a fait apparaître le pouvoir tout nu, qui n'admet ni discussion, ni refus, ni colère, qui place l'homme entre l'obéissance immédiate et la mort immédiate... Disons donc que le pouvoir, dans le sens réel du mot, est essentiellement militaire, et qu'il ne se montra jamais qu'en des sociétés armées, dominées par la peur et par la haine... Ce qui reste de pouvoir, j'entends absolu, majestueux, sacré, dépend toujours d'un tel état de terreur et de fureur. Résister à la guerre et résister aux pouvoirs, c'est le même effort. Voilà une raison de plus d'aimer la liberté d'abord ». (Mars ou la Guerre Jugée, 1921). Il ajoute ailleurs : « Il n'y a qu'un pouvoir, qui est militaire. Les autres pouvoirs font rire, et laissent rire » (Le citoyen contre les pouvoirs).*

##### Réfutation :

- ◆ Un pouvoir ne se définit pas d'abord par rapport à des hommes, il se définit par rapport à des actions.
- ◆ Le pouvoir dont parle Alain est d'abord un pouvoir physique, extérieur, sans lien avec un pouvoir moral. La force d'un pouvoir réside pour Alain uniquement dans la capacité à se faire obéir à tout prix. Or, la force d'un pouvoir ne vient pas de là. Il y a bien des pouvoirs moraux qui obtiennent plus par leur autorité morale que par la force (ex : le pouvoir du pape).
- ◆ Le pouvoir est pour Alain une notion qui semble essentiellement mauvaise moralement, à laquelle il faut s'opposer. Au contraire, l'autorité est un bienfait nécessaire, bien que l'abus du pouvoir soit pénible. L'abus du pouvoir n'est pas le pouvoir.

##### ⇒ *Pour MARX : le capitalisme fait de l'argent un pouvoir « divin »*

*« La force divine de l'argent est impliquée dans son essence en tant qu'essence générique aliénée, aliénante et s'aliénant, des hommes. Il est la puissance aliénée de l'humanité... Ce que je ne puis en tant qu'homme, je le puis grâce à l'argent... Si j'ai envie d'un aliment, puisque je ne suis pas assez fort pour faire la route à pied, l'argent me procure l'aliment... L'argent est la force vraiment créatrice... Si j'ai la vocation d'étudier, mais que je n'ai pas l'argent pour le faire, je n'ai pas de vocation d'étudier, c'est-à-dire pas de vocation active, véritable... L'argent, moyen et pouvoir universels, extérieurs, ... transforme les imperfections réelles... en forces essentielles et en pouvoir. »*

##### Réfutation:

- ◆ L'argent est un moyen, un moyen qui donne du pouvoir. Mais il n'est pas le pouvoir lui-même, si ce n'est le pouvoir d'échanger. Ce n'est pas l'argent qui a le pouvoir, c'est l'homme qui a l'argent, et encore, n'a-t-il du pouvoir que si cet argent a quelque valeur, s'il y a quelqu'un pour échanger quelque chose contre cet argent. L'argent est un moyen essentiellement relatif : il a une valeur fondamentale d'échange. La société capitaliste dans laquelle nous vivons a donné tant de pouvoir à l'argent que cette société est devenue matérialiste.
- ◆ Ce qu'il y a de commun au marxisme et au capitalisme, c'est précisément ce matérialisme foncier, dialectique chez l'un, mercantile chez l'autre.

## B. Sources de l'autorité

### 1. Les sources premières de l'autorité

L'autorité consiste dans une certaine **supériorité dans l'ordre de la raison pratique** (en vue d'agir). Mais toute supériorité ne suffit pas pour que l'autorité soit constituée : quelqu'un n'a pas l'autorité (et n'est donc pas habilité à recevoir le pouvoir de commander) du seul fait de sa prudence, ou de sa sagesse pratique, etc.

**Pour que l'autorité soit constituée, il faut que la supériorité de la raison pratique provienne de faits extérieurs qui soumettent une personne à une autre, eu égard à une fin. Trois cas sont possibles :**

- **Lorsqu'une personne est cause efficiente de l'autre** : ainsi Dieu a autorité sur toutes les créatures douées d'intelligence parce qu'il les a créées ; les parents (et spécialement le père, parce qu'il est principe actif dans l'ordre de la génération) ont autorité sur leurs enfants, etc.
- **Lorsqu'une personne est principe actif d'une autre qui est, par rapport à elle, « patient » ou instrument** : ainsi le mari a autorité sur son épouse, le professeur sur l'élève, le patron sur l'employé, le maître sur le serviteur, etc.
- **Lorsqu'une personne est ou tient la place du « tout » et l'autre ou les autres de « partie », car la partie est ordonnée à la fin du tout** : ainsi le prince (ou le chef politique en général) a autorité sur ses sujets, etc.

Ce sont là **les sources premières** de l'autorité.

A côté de cela, il y a des **modes divers** selon lesquels l'autorité se transmet ou se répartit (division du pouvoir, transfert de l'autorité, etc.)

## 2. Toute autorité vient de Dieu. Le devoir et les limites de l'obéissance

Nous avons établi que la société (abstraite) a Dieu pour auteur. Or, l'autorité est naturelle à la société. Par conséquent, **l'autorité, considérée formellement, a Dieu pour auteur**. C'est l'écho de la parole de Saint Paul : « *Tout pouvoir vient de Dieu* », « *Celui qui résiste à l'autorité résiste à Dieu* ».

Toutefois il faut distinguer :

**1. L'acquisition de l'autorité** ne vient pas forcément de Dieu :

- **soit du côté de l'indignité du sujet qui reçoit l'autorité** (cette indignité n'est pas attribuable à Dieu comme à sa cause). Cette indignité ne rend pas illégitime l'acquisition de l'autorité et ne dispense pas les sujets de l'obéissance (sauf si les ordres donnés sont moralement mauvais) ;
- **soit à cause de la manière illégitime d'acquérir l'autorité** (si quelqu'un s'empare de l'autorité par des moyens illégitimes). Lorsque le supérieur n'a pas été constitué de manière légitime, les sujets peuvent le combattre (à moins que ce supérieur soit reconnu légitime dans la suite par une autorité supérieure ou que le bien commun demande qu'on lui reste soumis).

**2. L'exercice de l'autorité** ne provient pas de Dieu dans deux cas :

- **lorsque le supérieur commande une chose contraire à la fin de l'autorité**, comme un acte mauvais : dans ce cas, les inférieurs ne doivent pas obéir au supérieur (« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ») ;
- **ou lorsque le supérieur commande des choses auxquelles son autorité ne s'étend pas**.

## C. Nécessité de l'autorité

### 1. L'autorité, principe d'unité et d'ordre

Est nécessaire ce qui ne peut pas ne pas être. Or une société ne peut tendre à sa fin sans l'existence d'une autorité. Donc.

L'autorité est nécessaire parce que c'est elle **qui ordonne au bien commun de la société les divers biens spécifiquement distincts** poursuivis par les individus. C'est elle qui fait que **l'opération des membres de la société est une opération commune en vue du bien commun**. Elle est **le principe d'unité de la société**.

« *L'homme est par nature un animal social, si bien que les hommes dans l'état d'innocence auraient vécu en société. Or une vie sociale de nombreux hommes ne pourrait exister s'il n'y avait quelqu'un pour présider en recherchant le bien commun : de soi en effet des hommes nombreux tendent vers des choses multiples, mais un seul homme tend vers une seule. Et c'est pourquoi le Philosophe dit au début de La Politique que chaque fois que des choses multiples sont ordonnées à un seul but, on en trouve toujours une qui est la principale et qui dirige. »* (S.T., I, 92, 1).

Par exemple, tous les vrais membres d'un royaume veulent le maintien du corps social, mais décider par quel moyen la prospérité du royaume sera obtenue, par quelles lois et quelles mesures concrètes, nécessite une volonté personnelle, l'équivalent d'une tête (*caput* > chef), qui décide de ces mesures et de la marche quotidienne de la société. **Cette tête, ce chef du corps social, est l'auteur des lois et des décisions, de l'ordre et de l'organisation de la société. C'est pourquoi on dit qu'il a l'autorité.**

**L'autorité est la charge de légiférer, de décider, d'ordonner et d'organiser la société pour la faire parvenir au bien commun.**

## 2. Les négateurs de l'autorité

Les **anarchistes** nient la nécessité de l'autorité et même sa légitimité parce qu'ils conçoivent l'autorité non comme un pouvoir moral, mais comme **une pure force physique de coaction, un fait brutal forcément tyrannique**.

L'anarchisme a trois formes : **L'anarchisme religieux** (Tolstoï) considère que tout le genre humain est une communauté chrétienne d'amour et l'autorité fait obstacle à la communication d'amour entre les hommes. **L'anarchisme philosophique** considère que l'autorité ou le gouvernement nuit au principe d'union entre les hommes qui ne doivent être associés que selon l'intérêt commun. **L'anarchisme politique ou social** (Proudhon, Bakounine...) rejette toute autorité au nom de la liberté humaine : la volonté humaine est entièrement autonome (Kant), par suite l'obéissance à une autorité est contraire à la nature même de la volonté ou de la liberté ; c'est une abdication de la personnalité.

## 3. L'autorité fait-elle partie de l'essence de la société ?

L'autorité étant nécessaire à la société **fait-elle partie de son essence** ?

Certains disent oui, d'autres la considèrent comme une **condition** nécessaire ou une **propriété** de la société.

Si l'on prend *l'essence de la société abstrairement*, il faut dire que **l'autorité n'entre pas dans la définition de la société** et donc ne constitue pas un élément formel de la société.

Mais, *prise concrètement*, la société ne peut exister sans autorité : c'est elle **qui fait la force et l'unité de l'ensemble qu'est la société** et, à ce point de vue, on doit dire qu'elle constitue bien un élément formel de la société (concrètement prise, considérée dans son essence physique).

## 4. Le sujet de l'autorité

Le sujet de l'autorité, celui qui la détient, doit oublier son bien particulier (il ne s'appartient plus) et **ne penser qu'à œuvrer au bien commun**. En ce sens, il est **au service** de ses sujets (non pour suivre les caprices de la volonté générale, mais en tant qu'il est au service du bien commun).

La recherche du bien commun sera pour lui l'occasion principalement de **déterminer par quels moyens concrets** (matériels, intellectuels, financiers, spirituels, ...) il obtiendra ce bien pour la société dont il a la charge. **Or, ceci est proprement l'acte de la vertu de prudence**. Le chef doit d'abord être **prudent** (II-II, q. 50) et **juste** (la prudence et la justice sont les deux vertus essentielles de l'agir politique). Et puis, la charge étant assez ou très lourde selon la taille et la nature de la société, il faut que le chef soit **fort**, apte à souffrir bien des tracas, à porter les conséquences de ses actes, à s'opposer aux ennemis du bien commun, etc. (Cela vaut par excellence pour le chef de la communauté politique, mais aussi pour le chef de famille, le chef militaire, etc.). Se préparer à cette tâche, c'est former en soi la prudence, la justice et la force, entre autres.

## D. L'autorité politique et l'État

### 1. Préliminaires

#### a. Il est naturel à la société politique d'avoir une autorité

– Il est nécessaire que toute société ait une autorité : la hiérarchie est naturelle à la société. **Il en résulte que la société civile doit-elle aussi avoir un chef, ceci lui est naturel.** Le chef de la société civile est l'auteur des lois, des décisions, de l'ordre et de l'organisation de la société.

– La société civile a pour cause première Dieu et il est naturel à la société civile d'être gouvernée par une autorité. Donc, **l'autorité politique a Dieu pour origine.** C'est ce qu'enseigne saint Paul : « *Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu...*  » (*Epître aux Romains*).

– A cette conception naturelle, s'oppose la **conception de Rousseau** : selon lui, l'autorité politique vient de la somme des volontés libres (= Souveraineté du peuple). L'article 3 de la **Déclaration des Droits de l'homme** de 1789 lui fait écho. Selon cette opinion, l'autorité viendrait non d'en haut mais d'en bas. Toute la souveraineté résiderait de droit plénier dans le peuple ; si bien que la personne du chef recevrait du peuple l'autorité qu'il exerce. Cette conception équivaut à dire que l'autorité politique a pour cause efficiente le peuple, donc que la société elle-même a pour cause efficiente le peuple. Elle ne se comprend que dans l'optique "rousseauiste", selon laquelle la société civile existe en vertu d'un contrat. La racine de l'erreur est là : c'est parce que Rousseau se trompe en voyant dans la société un contrat adventice, qu'il pose la source de l'autorité dans le peuple.

#### b. Le pouvoir politique

– **Le pouvoir politique est la puissance d'agir politiquement**, c'est l'aspect potentiel de l'autorité politique. Le pouvoir politique est donc la puissance d'agir que détient l'autorité politique. Ce pouvoir est relatif à des actions, mais aussi à des hommes : le chef a pouvoir et de poser des actions, et de commander à des hommes, ce qui est d'ailleurs une action.

En fait, le pouvoir politique de commander n'est autre que la capacité de mouvoir les membres de la société civile à vouloir efficacement **le bien commun politique**. Cela revient à dire que le pouvoir est cause efficiente de l'obtention du bien commun.

#### c. Autorité et liberté sont corrélatives et ne s'opposent pas

– **La liberté des sujets est finalisée par le bien commun social** (la liberté a pour fin le bien). Par conséquent, en assurant les meilleurs moyens d'obtenir le bien commun social au moyen de lois (forcément contraignantes), **l'autorité ne s'oppose pas à la liberté** (quoi qu'il en soit des apparences contraires), mais **elle la protège et la garantit**. Par exemple, quand un chef d'État interdit l'homicide volontaire, il n'entrave pas la liberté (pas même celle du criminel qu'il empêche d'agir comme criminel), mais la garantit.

C'est donc une opposition factice que celle qui oppose liberté et autorité. Platon décrit à merveille que là où la liberté tente de s'affranchir de toute loi, elle mène à la plus dure des tyrannies : *La République*, livre VIII.

### 2. L'État

#### a. Qu'est-ce que l'État ?

Le mot État peut signifier **deux choses** :

– Quand on dit : « la Pologne est devenue un État », « l'État d'Israël », on veut signifier par ce mot **la société civile elle-même**. C'est à peu près le synonyme, également, de nation.

– Quand on dit : « l'État demande beaucoup d'impôt », « l'État, c'est moi », « fonctionnaire de l'État », on veut signifier par ce mot non pas la société civile, mais **le pouvoir politique**, ou :

la personne juridique et morale constituée par le gouvernement de la société civile.

En effet, l'autorité politique gouverne par des **organismes** différents, qui forment le gouvernement (conseils, ministères, assemblées, ...). Ce **gouvernement**, qui est l'organisme complexe de l'autorité, a pour nom **État**.

« *L'État et la société sont choses distinctes. La société commence à la famille, sa première unité. Elle se continue dans la commune, l'association professionnelle et confessionnelle, la variété infinie des groupes, corps, compagnies et communautés, faute de quoi toute vie humaine dépérirait. L'État n'est qu'un organe, indispensable et primordial, de la société.* » (Maurras, Mes Idées Politiques, ch. IV.)

**NB :** Remarquons que l'idée d'État est **moderne**. Dans l'Antiquité, il n'y a pas d'États. Il y a des Cités, dotées de gouvernements. Les cités vivent sur un droit non écrit, historique et concret, de sorte que les formes politiques n'ont pas été pensées avant d'être créées.

L'idée d'État apparaît avec **Machiavel** (1469-1527). Républicain, chassé du pouvoir par les Médicis, il s'interroge sur les moyens de conquérir et de conserver leur pouvoir. Sans chercher à faire une politique de l'État et du pouvoir, il adopte donc une vue pragmatique. Sa conception du pouvoir et de l'État se résume à ceci : **la fin justifie les moyens**. La fin de l'État n'est pas le bien commun, ni même la prospérité, mais la survie même de l'État. Le prince peut et doit utiliser la force et la ruse si **la raison d'État** l'exige, et il peut ne pas posséder les vertus de sa charge du moment qu'il paraît les posséder et réussit. Machiavel sépare donc politique et morale, ce qui va à l'encontre de toute la tradition antique et médiévale.

**MACHIAVEL (1469-1527)** [d'après JUGNET : *Doctrines philosophiques et systèmes politiques*]

*Mène une vie agitée, partagée entre la politique militante, le libertinage et l'étude... Son œuvre est, à sa manière, capitale, puisqu'elle introduit l'amoralisme en matière politique.*

*L'homme est un intrigant malgré des convictions somme toute démocratiques (v. plus loin), il flatte bassement les Médicis - qui le torturent pourtant... - afin d'obtenir d'eux un emploi. Résultat : il est à nouveau malmené au moment où le parti républicain revient au pouvoir...*

*Œuvres : Des comédies : La Mandragore, etc. De l'art de la guerre ; Le Prince ; Discours sur Tite-Live.*

*Il se moque de la morale, de la bonne foi, de l'équité. La fin justifie toujours les moyens. Personnellement, il est au fond, totalement incrédulé : Le Christianisme n'est envisagé par lui que comme une force purement politique (méconnaissance des valeurs spécifiquement religieuses et transcendentales). Comme plus tard Nietzsche, il n'y voit qu'un facteur d'affaiblissement et de décadence pour la société.*

*Son œuvre a été diversement appréciée. Chose curieuse, la plupart de ses contemporains et successeurs immédiats l'ont eu en haute estime, Descartes lui-même l'admire, avec quelques réserves, et Spinoza plus encore.*

*D'autres s'attachent à le réfuter, fût-ce... par machiavélisme, tel l'« honnête » Frédéric de Prusse (qui, pourtant !...), Rousseau fait son éloge, il estime que le traité du « Prince » est « le livre des républicains ». Pour Rousseau, Machiavel, bon démocrate au fond du cœur, aurait voulu dégoûter les citoyens par une noire description du Tyran...*

*Afin de savoir qu'en penser, nous devrons distinguer la pensée de Machiavel : a) sur le meilleur régime politique, b) sur morale et politique. C'est faute de faire cette distinction élémentaire qu'on a commis tant de contresens à son sujet.*

a) *Le meilleur régime. — De conviction, Machiavel est certainement républicain, voire démocrate. Bien que connaissant la France, il admire le régime capétien pour son équilibre ferme et souple à la fois, il reste très individualiste et préfère les « États populaires » à la monarchie. Il fait l'apologie du peuple, quoique celui-ci puisse être trompé. Il estime qu'il y a opposition quasi-fatale entre l'intérêt du Prince et celui du pays, et qu'un seul prince mauvais est pire qu'une mauvaise assemblée. Si l'on ajoute que Machiavel est un patriote italien, désireux d'unifier son pays, en créant notamment une armée nationale, on comprend l'indulgence de tant d'hommes d'état révolutionnaires italiens envers lui.*

b) *Morale et politique. — Mais l'amoralisme (voire l'immoralisme politique : idée d'une fécondité plus grande des vices que des vertus) est une constante de son attitude : qu'il encourage (par opportunitisme arriviste) César Borgia, duc de Valentinois, à supplicier ses ennemis ou qu'il loue la république romaine, c'est toujours la négation de la morale sociale qui l'anime.*

*Ceci suffirait à mettre pour nous l'œuvre de Machiavel, malgré son astuce et ses remarques souvent lucides et pénétrantes, au-dessous, non seulement des grands Docteurs chrétiens du Moyen Âge et de la Contre-Réforme, mais encore des philosophes grecs classiques comme Platon et Aristote, qui ont toujours revendiqué la primauté du bien moral sur l'utilité empirique et sur la raison d'État.*

## b. Quel est le rôle de l'État ?

1. L'État n'étant que l'organisme aux mains de l'autorité politique, son rôle est le même que celle-ci. Il a pour mission et pour but de **pourvoir au bien commun de la société civile**, en mettant en œuvre les moyens nécessaires ou simplement utiles. Ceci comprend entre autres les fonctions suivantes :

- La défense de la patrie contre les agressions extérieures (= armée) ;
- Assurer la police intérieure ;
- Exercer le gouvernement et rendre la justice (pouvoir exécutif et judiciaire) ;
- Promulguer les lois (pouvoir législatif).

Ex. : Pour travailler ainsi à la paix et à la prospérité publique, l'État peut mettre des **limites à la liberté de la presse ou de l'enseignement**, afin d'empêcher que ne se diffusent des erreurs sociales qui porteraient préjudice au bien commun : socialisme, libéralisme, communisme, indifférentisme religieux, athéisme, internationalisme, etc... Il doit également combattre les sociétés secrètes. Car, pour tout ce qui œuvre contre le bien commun, il n'existe pas de « droit ».

**2. Dans une société bien constituée, le rôle économique de l'État** ne doit être qu'un rôle de régulateur et de surveillance : il veille à ce que les initiatives économiques, qui, de soi, relèvent du privé, soient disciplinées par certaines lois et mesures pour ne pas s'opposer au bon ordre public (par exemple pour éviter le monopole des « gros » au détriment des petites entreprises). Il peut arriver cependant que, pour des raisons exceptionnelles, l'État administre quelques entreprises. Marcel de Corte, dans son ouvrage *De la Justice*, explique que la « *grasse économique dont l'État ne cesse de s'alourdir depuis des décennies sous l'influence des groupes de pression est une obésité qui lui interdit de faire ce qu'il doit faire et le détermine à faire ce qu'il ne peut pas faire* » (p. 73).

**3. L'État est par nature souverain.** En effet, « souverain » signifie « suprême ». L'autorité suprême, souveraine, dans la société, appartient à la personne du chef, or l'État participe à cette autorité. L'étymologie du mot « état » le dit bien : « l'état » est une manière stable d'être ; « stare » signifie en latin « être debout ». l'État est debout parce qu'il est souverain. Les hommes passent, les groupes sociaux se font et se défont, mais l'État garde normalement une certaine stabilité. C'est d'ailleurs ce qui lui permet de définir une politique d'envergure, de long terme. La souveraineté de l'État n'est pas bien sûr absolue.

### c. L'Etatisme

Toute une école de pensée tend à donner à l'État une place hypertrophiée dans la société civile, pour des raisons d'ailleurs fort différentes.

- ♦ **Hobbes** voit dans l'État un « Léviathan », un pouvoir absolu : il faut que les gens « *confient tout leur pouvoir et leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté... J'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même* » (*Léviathan*). Au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle, cette pensée de l'État absolu n'est pas propre à Hobbes. On la trouve chez Machiavel (voir ci-dessus), et les juristes gallicans défenseurs de la monarchie absolue la défendent également. L'Église elle-même n'a pas de droit sur la puissance publique s'exerçant dans son ordre.
- ♦ **Rousseau**, après avoir demandé au peuple d'abandonner contractuellement les volontés particulières à la volonté générale exprimée par le pouvoir, dit ceci :

« *Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement, qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre* ». C'est la tyrannie des majorités sur les minorités, qui n'a plus de valeur que n'en a tout le système de Rousseau. Goethe disait : « *Le peuple a trouvé dans le peuple son propre tyran* » (cité dans *L'Église occupée de PLONCARD D'ASSAC*).

- ♦ **Hegel**, dans la logique de son idéalisme, voit dans l'État une incarnation de l'Esprit dans la réalité, un « terrestre divin ». Il est un corps dont les individus sont les organes. Il introduit les membres de la société dans une logique de dévouement, de dépassement. Il fait la synthèse de la conscience individuelle et de la Raison universelle. Cet État est par nature totalitaire. C'est pourquoi, influencé par Hegel, **Marx**, même s'il pense qu'il faut que l'État disparaisse un jour (c'est aussi la pensée de Lénine), explique que cette disparition n'aura lieu que tardivement, à l'avènement final du socialisme. En attendant, l'État est nécessaire, totalitaire, et la dictature du prolétariat passe par la dictature de l'État. Concrètement, le communisme est un étatisme, comme le reconnaît Albert Camus lui-même. L'État se substitue aux sociétés intermédiaires, il dirige la production des richesses, l'éducation, l'assistance aux pauvres...

- ♦ **Tous ces systèmes** partent de principes différents mais parviennent à **une même conclusion**: l'**omniprésence de l'État**, la diminution de la sphère de la vie privée, une bureaucratisation effrayante. **L'anarchisme**, lui, voit au contraire dans l'État le mal radical, et dans l'individu, la valeur suprême. Toute forme d'autorité et d'obéissance est à rejeter. La révolte est le moyen d'éradiquer cette autorité pour installer le règne de la liberté absolue et des relations communautaires non hiérarchiques.

#### d. Les formes de l'État

##### 1. La forme du régime politique est de droit humain :

Il faut bien distinguer deux choses : l'origine (cause efficiente) de l'autorité politique et du pouvoir étatique, d'une part ; la configuration de l'État et le mode de désignation de l'autorité politique, d'autre part.

L'origine de l'autorité politique (et donc du pouvoir de l'État) est Dieu, nous l'avons établi. Mais les **États concrets peuvent revêtir des formes**, des configurations, des modes d'organisation bien différents selon les pays, et ceci n'a pas Dieu pour origine. **De même, le mode de désignation des responsables dépositaires de l'autorité peut varier d'un pays à l'autre**, d'une époque à l'autre, et ceci n'a pas non plus Dieu pour origine.

En bref, si la source de toute autorité est divine, le régime politique et le mode de désignation des élites sont de droit humain et non divin. La forme de l'autorité c'est-à-dire le régime politique, est choisie par les hommes, par le corps social, selon des modalités historiques infiniment variables. Dans les États déjà constitués, cette forme est reconnue implicitement par le corps social. Dans les États en voie de constitution, le corps social accepte en droit une autorité qui s'impose en fait, ou bien, plus rarement, la choisit par une convention, etc.

##### 2. Les grandes formes classiques de gouvernement sont les suivantes :

###### — **Gouvernement par un seul homme** : monarchie (*monos* = un seul)

- **Monarchie pure** : le roi jouit des trois pouvoirs pleins, sans concours d'aucune assemblée :
  - absolue : centralisation complète, aucun pouvoir ordinaire subordonné, seulement des délégations
  - relative : pouvoirs subordonnés (ministres, préfets)

• **Monarchie tempérée** : le roi a la plénitude du pouvoir exécutif. Il dépend de subordonnés dans le pouvoir législatif, et ne se réserve pas le pouvoir judiciaire. Les formes extrêmes de la monarchie tempérée sont les monarchies constitutionnelle, parlementaire, représentative. Le roi y règne sans gouverner, il est une sorte de président de la république par hérédité. Le pouvoir législatif est donné aux députés, le pouvoir exécutif à un premier ministre.

NB : La monarchie peut être héréditaire ou élective (cf. Royaume de Pologne).

###### — **Gouvernement par une classe héréditaire** : aristocratie.

C'est-à-dire par une élite héréditaire.

###### — **Gouvernement par le peuple ou ses élus** : démocratie.

Ce mot peut avoir deux sens (voir G. Thibon, *Retour au Réel*, p. 86) :

- Un **régime politique**, forme légitime de gouvernement .
- Une **conception philosophique**, selon laquelle la souveraineté réside entièrement dans le peuple, indépendamment de tout autre autorité. Par la suite, indépendance totale par rapport aux lois divines. Cette conception est viciée dès le départ.

##### 3. Avantages et inconvénients de ces formes de régime :

– La **démocratie** (ou « politie ») **semble garantir** que les meilleurs citoyens seront élus, en théorie. Elle vaut bien pour les États de petite taille, dans lesquels les membres de la société civile se connaissent bien et connaissent les futurs élus. Elle a l'avantage d'assurer l'accord de la majorité numérique du corps social.

Mais la démocratie présente des **inconvénients** : elle favorise la démagogie et ne tient pas compte de l'incompétence de certains électeurs. Elle pousse aux luttes de partis et rend instable le pouvoir :

– La **monarchie héréditaire** pousse le roi en titre à être plus attaché au royaume, à travailler à sa prospérité, du fait que ses enfants hériteront de la couronne. Il prépare ses successeurs tout au long de leur éducation, grâce à sa propre expérience. Il épargne au pays les troubles qui viennent des luttes de partis. Mais il **présente des risques** : comme celui de voir des hommes incapables ou indignes prendre la couronne.

**Voici ce qu'en dit saint THOMAS :**

« Il faut rechercher ce qui convient mieux à une province ou une cité : être gouvernée par plusieurs ou un seul. On peut considérer ce problème en partant de la fin elle-même du gouvernement : l'unité de la paix. Un gouvernement sera d'autant plus utile qu'il sera plus efficace pour conserver l'unité de la paix. Mais il est manifeste que ce qui par soi est un, peut mieux réaliser l'unité que ce qui est multiple. Donc le gouvernement d'un seul est plus utile que celui de plusieurs. En outre, les choses qui sont conformes à la nature se comportent le mieux, car en chaque chose la nature opère ce qui est le meilleur. Or, tout gouvernement naturel est exercé par un seul. Ainsi parmi le grand nombre des membres, il en est un qui les meut tous : le cœur. Et entre les parties de l'âme, une seule force commande principalement : la raison. De même, les abeilles n'ont qu'un seul roi. Et dans tout l'univers, il n'y a qu'un seul Dieu... Ceci apparaît aussi par l'expérience... » (De Regno, ch. II).

Il précise son propos ailleurs : (I-II, q. 105, a. 1)

« La meilleure organisation du pouvoir dans une cité ou un royaume est celle où un seul homme mis à la tête en raison de sa vertu commande à tous ; et au-dessous de lui sont quelques hommes commandant en raison de leur vertu ; et cependant un tel pouvoir concerne tout le monde, parce que tous sont soit éligibles, soit même électeurs. Tel est parmi tous le régime bien dosé : de royauté, en tant qu'un seul commande ; d'aristocratie, en tant que plusieurs exercent le pouvoir en raison de leur vertu ; et de démocratie, ou pouvoir du peuple, en tant que les gouvernants peuvent être choisis dans le peuple et que c'est au peuple qu'appartient l'élection des chefs. Tel fut le régime institué par la loi divine. Car Moïse et ses successeurs gouvernaient le peuple comme des chefs uniques commandant à tous, ce qui est une espèce de royauté. Mais on choisissait soixante-douze Anciens en raison de leur vertu, ce qui était aristocratique. Et il était démocratique en ce que les Anciens étaient choisis dans l'ensemble du peuple... »

Il s'agirait donc d'une monarchie très décentralisée, et d'une aristocratie de princes éligibles par le peuple.

**Toutes les formes sont en soi légitimes.** S'il y en a une de meilleure en soi (la monarchie tempérée selon Saint-Thomas), pratiquement, la meilleure est celle qui est la plus adaptée au bien commun de telle société concrète, conforme à l'identité du pays, celle qui peut être lui a assuré dans l'histoire la prospérité. L'essentiel étant que le régime politique soit conforme aux grands principes de la philosophie politique, notamment aux devoirs de la société civile envers Dieu.

#### e. Le changement violent de régime ou de gouvernement

**Le corps social, la société civile peut-elle changer violemment (« coup d'état ») de régime ?** Si l'on se rappelle que l'autorité est la cause efficiente, le responsable du bien commun, de la prospérité du pays, alors la réponse est oui, mais **dans le seul cas où l'autorité de fait se révèle néfaste au bien commun.**

D'où la question : **peut-on renverser un gouvernement tyrannique ?** Au Moyen-Age, on recourrait à l'Eglise qui a un pouvoir indirect sur la société civile et peut délier les sujets du devoir d'obéissance à un tyran. Saint Thomas d'Aquin permet le tyrannicide à **quatre conditions** :

1. Que sans cela la ruine de la société civile soit inéluctable.
2. Que cette inéluctabilité soit approuvée par la majorité qualitative du corps social.
3. Qu'il n'y ait pas d'autres moyens d'améliorer les perspectives pour le pays.
4. Qu'il y ait des chances raisonnables de succès.

## **Conclusion :**

Pascal déverse sur les politiques et sur la philosophie politique une ironie mordante :

« Quand Platon et Aristote se sont divertis à faire leurs Lois et leurs Politiques, ils l'ont fait en se jouant ; c'était la partie la moins philosophique et la moins sérieuse de leur vie... S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensaient être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut » (Pensées, 196).

Platon estime d'ailleurs que le plus indiqué pour s'occuper de politique, pour diriger la Cité, est le sage, le philosophe. Au moins, à défaut de diriger, doit-il diriger, conseiller, le pouvoir politique.

« Les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement ». (PLATON, Lettre VII).

# Chapitre II

## LA JUSTICE ET LE DROIT

### Introduction

De nos jours, une fausse compréhension de la justice prévaut ici et là. On parle des « exigences de la justice » qui ne sont souvent que les « exigences du moi » : la justice est mesurée par le sujet. Or c'est l'inverse qui est vrai : la justice est une vertu éminemment *objective, réaliste* (fondée sur les choses – *res*), et sa grandeur est précisément de rendre notre vie morale objective et ordonnée au bien objectif de la communauté. La justice est une vertu sociale.

#### I. QU'EST-CE QUE LA JUSTICE ?

##### A. Notion et définition

###### 1. Définition classique

Que dit-on quand on dit de quelqu'un qu'il est juste ?

On veut dire qu'il ne lèse personne, et qu'il **rend à chacun son dû**. Nous pouvons donc reprendre la vieille définition d'Ulpien (juriste romain du début du 3<sup>e</sup> s.) : « **La justice est la ferme et constante disposition de la volonté à rendre à chacun ce qui lui est dû** » (*Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens*). On peut la simplifier ainsi :

~~~~~  
La justice est la vertu qui consiste à rendre à chacun son dû, ce qui est sien.
~~~~~

Plus loin, nous dirons de façon équivalente : la justice est la vertu qui consiste à rendre à chacun **ce à quoi il a droit**, son droit (= ce qui est juste), et cela nous permettra de définir **le droit**.

Cette définition est celle de la **vertu** de justice.

Mais le mot justice désigne aussi une **institution** : l'institution qui rend la justice et fait respecter le droit (**le pouvoir judiciaire**). Ce sont les juges qui sont chargés de rendre la justice, conformément au droit.

###### 2. Conception moderne de la justice

La justice comme vertu a pris, dans la pensée moderne, un **sens subjectif**.

Elle est alors définie ainsi : « La qualité d'un esprit droit » ; « un sentiment subjectif dans le cœur de l'homme, une disposition de son âme » (définitions données par les Manuels de philosophie à l'usage des classes de terminale).

C'est dans ce sens qu'on parle des « exigences de la justice » (expression « dont se délectent les politiciens et les clercs laïcs et ecclésiastiques de tout plumage » dit M. De Corte). Les résonances subjectives de cette expression sont manifestes. Qu'est-ce en effet qu'une exigence, sinon, comme la définit le dictionnaire, « ce que l'homme réclame comme nécessaire à la satisfaction de ses besoins, de ses désirs, de ses aspirations » ? Or, puisque le seul homme qui puisse réclamer est l'*être individuel*, la *personne* considérée comme le support d'une action, bref le sujet humain, la « justice » prise comme saturation d'un besoin ne peut être que **le produit du subjectivisme**. Les « exigences de la justice » sont, en fait, comme le prouve trop bien l'expérience, les *exigences du moi* qui refuse de se soumettre

à la réalité que nous appelons justice, et qui lui substitue une construction de son esprit, décalquée de ses appétits et de ses passions.

De là un sens dérivé donné à la justice : « un principe d'action (notamment politique et religieux) qui règle l'exercice des pouvoirs et fonde leur légitimité », mesuré par le sentiment ou l'idée de justice qui habite le cœur de l'homme. Ainsi, les candidats aux élections promettent de gouverner *selon la justice*, les curés prêchent une justice sociale calquée sur l'idée actuellement dominante, etc.

Il s'ensuit qu'« il n'est pas un mot du langage contemporain plus chargé de passion que la justice. Chacun l'exige *selon l'image qu'il s'en forge* et qui révélerait aussitôt son manque de correspondance à la réalité, sans le potentiel affectif dont elle est chargée et qui lui confère un contenu factice. Cette justice explosive n'est pas mesurée par son objet, mais par le sujet qui la revendique et qui en bousouffle les prétentions jusqu'à l'éclatement, en appelant à son aide la morale prétendument outragée en sa personne. » (Marcel De Corte).

### 3. L'objet de la justice : une chose objectivement juste

Dans la perspective réaliste propre à la philosophie aristotélicienne et thomiste, toute activité se définit par son **objet**.

Or l'objet de la justice, c'est **ce qui est juste (justum)**, explique saint Thomas (II-II, 57, 1). Et ce « juste » se définit non par rapport au sujet qui exerce la justice (celui qui rend le dû), ni même par rapport à celui à qui est rendu justice (celui à qui est rendu le dû), mais par rapport à la **chose due** :

*La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui [la justice est ad alium, ordonnée à autrui, par opposition aux autres vertus cardinales qui sont ordonnées à la perfection morale du sujet lui-même.]*

*En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique : ce qui s'égale « s'ajuste », dit-on communément ; or l'égalité se définit par rapport à autrui. Les autres vertus au contraire ne perfectionnent l'homme que dans ce qui le concerne personnellement.*

*Ainsi donc, ce qui est droit dans les œuvres de ces vertus, et à quoi tend l'intention vertueuse comme à son objet propre, ne se définit que par rapport au sujet vertueux, tandis que le droit, dans les œuvres de justice, est constitué par son rapport avec autrui, même abstraction faite du sujet ; en effet, nous appelons juste dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une certain égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.*

*En conséquence, on appelle juste, avec tout la rectitude de justice que cela comporte, ce à quoi aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplit alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à déterminer la rectitude de ce qu'il fait.*

*C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à des autres vertus, se détermine en lui-même spécialement, et porte le nom de juste. Et précisément le droit (jus). Celui-ci est donc bien l'objet de la justice. (II-II, 57, 1 corpus.)*

Il faut donc bien distinguer **l'objet des vertus morales autres que la justice et l'objet de la justice elle-même** :

– **L'objet de la force et de la tempérance**, ainsi que de leurs vertus annexes, est **le sujet moral lui-même** : il s'agit d'introduire dans les passions irascibles et concupiscibles du sujet une rectitude qui les établisse dans **un juste milieu relatif au sujet**. Ce juste milieu différera d'individu à individu. Les vertus proprement morales perfectionnent donc **le sujet en tant que tel**, l'agent moral. Elles assurent l'excellence de la personne.

– **La justice au contraire fait sortir le sujet de lui-même**, parce qu'elle est toujours **relative à autrui (ad alium)**. Sa rectitude se prend strictement **du côté de l'objet** et sa mesure est toujours **une chose** (ou un service, une action) indépendante et distincte des parties en cause (une somme d'argent à restituer par exemple). Comme le dit saint Thomas : « Le juste milieu de la justice est **réel** [ou objectif] » (II-II, 57, 10)

**Il s'ensuit que la justice fonde la vie sociale (elle est ad alium) et que la justice et le droit ont un fondement objectif.**

## 4. La justice, vertu réaliste

1. Ainsi donc, **un objet s'intercale toujours en tout acte juste entre le sujet du droit et le sujet du devoir** : la réalité « transsubjective » de cet objet **mesure le titre du premier** (le droit de celui à qui la chose juste est due) **et l'obligation du second** (le devoir de celui qui doit rendre la chose), *indépendamment de la bonne ou mauvaise volonté des personnes en présence*. Quelles que soient les dispositions intérieures ou l'état d'âme des parties en cause, leurs activités seules importent et sont dites justes parce qu'elles se définissent par un « dehors », en fonction d'une chose extérieure (*res exterior*).

Si l'on reproche à cette conception de la justice d'être « formaliste » ou « juridiste », sous prétexte qu'elle n'accorde pas la priorité aux dispositions ou aux intentions du sujet, c'est parce qu'on méconnait complètement la nature vraie de la justice et la place unique qu'elle occupe dans le chœur des vertus. L'excès de formalisme ou de juridisme sont tout autre chose ; c'est le fait de faire passer ce qui est légal avant ce qui est juste (objectivement).

### 2. La justice se trouve ainsi doublement chargée d'un lest de réalité objective :

- celui de l'autre, du partenaire, de la relation de justice,
- celui de la chose intermédiaire entre les deux termes de la relation.

**Réaliser envers autrui la chose qui est juste** (*id quod justum est*), telle est l'œuvre de justice. **La justice noue donc entre l'homme et l'homme une relation sociale scellée par une réalité** (un dû) de soi indépendante des passions, toujours subjectives.

Sans cette réalité objective, ce dû, il n'y aurait même pas de relation de l'homme à autrui, **il n'y aurait pas de relation sociale**. C'est le dû qui fonde la relation, et non les termes de la relation elle-même. Autrement dit, il n'y a de créancier et de débiteur que s'il est entre eux une chose prêtée et par conséquent due ; **il n'y a de société réelle entre les hommes que s'ils se communiquent les uns aux autres des réalités de tous ordres** : physique, moral, intellectuel, spirituel, indépendantes de l'attitude subjective qu'ils peuvent avoir à leur égard, et qui s'imposent objectivement à eux. La société réelle ne se fonde pas sur les décisions des partenaires, mais sur des réalités objectives et physiques qui leur sont communes, qu'ils se doivent mutuellement, antérieures à leurs volontés respectives.

Écoutons Bossuet :

« *Quand je nomme la justice, je nomme en même temps le lien sacré de la société humaine, le frein nécessaire de la licence, l'unique fondement du repos, l'équitable tempérament de l'autorité et le soutien favorable de la sujétion. Quand la justice règne, la foi se trouve dans les traités, la sûreté dans le commerce, la netteté dans les affaires, l'ordre dans la police ; la terre est en repos, et le ciel même pour ainsi dire nous luit plus agréablement et nous envoie de plus douces influences. La justice est la vertu principale et le commun ornement des personnes publiques et particulières ; elle commande dans les uns, elle obéit dans les autres ; elle renferme chacun dans ses limites ; elle oppose une barrière invincible aux violences des entreprises et ce n'est pas sans raison que le sage lui donne la gloire de soutenir les trônes et d'affermir les empires puisque, en effet, elle affermit non seulement celui des princes sur leurs sujets, mais encore celui de la raison sur les passions et celui de Dieu sur la raison même.* » (Sermon sur la justice, 1863, prêché devant le roi).

## B. Division : les formes de la justice

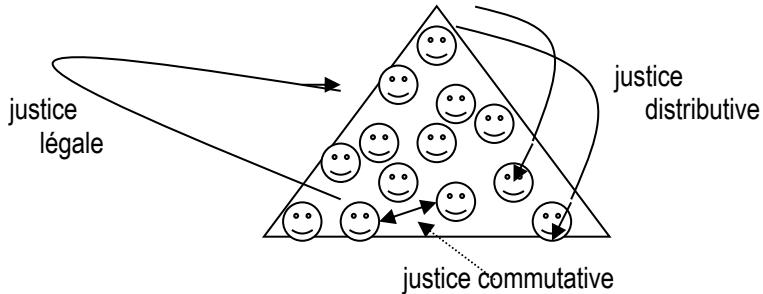
On divise la justice en :

- **Justice générale ou légale**, qui ordonne l'homme à autrui, considérés l'un et l'autre socialement, en tant qu'ils participent au bien commun de l'ensemble dont ils sont membres ;
- et en **justice particulière**, qui ordonne l'homme à autrui considéré individuellement, en ce qui concerne les biens particuliers qui lui appartiennent.

La justice particulière se subdivise à son tour :

- en **justice distributive** qui rend à chaque personne ce qui lui est dû selon la place qu'elle occupe dans la société régie par la justice générale,
- et en **justice commutative** qui règle les échanges de personne à personne.

« Il faut qu'il y ait à côté de la **justice légale** qui ordonne l'homme immédiatement au bien commun, une **justice particulière** qui ordonne l'homme à ce qui appartient à d'autres personnes individuelles. Or, toute partie (de la société) comporte un double type de rapports. Un rapport de partie à partie ; lui est semblable l'ordre existant entre une personne privée et une autre. Un tel ordre est régi par la **justice commutative**, qui concerne les échanges mutuels entre deux personnes. Puis un rapport entre un tout et ses parties : et un tel ordre est assimilé à l'ordre entre ce qui est commun et les personnes individuelles. Cet ordre est régi par la **justice distributive**, qui distribue les choses communes de façon proportionnelle. » (Saint Thomas, II-II, 58, 7 et 61, 1)



## C. Fondement de la justice (justice et égalité)

### 1. Sur quoi se fonde la justice ?

**La justice réclame une certaine égalité. En quoi consiste cette égalité ?**

S'agissant de la **justice particulière**, l'égalité ne doit pas être comprise de la même façon lorsqu'il s'agit de la justice commutative et de la justice distributive :

**1. Dans le cas de la justice commutative**, où l'individu est mis en rapport avec un autre individu qui est naturellement son égal, le dû est déterminé selon **une égalité établie selon les règles d'une proportion arithmétique**. (Par exemple telle somme d'argent mise temporairement à la disposition de l'un et qui doit être restituée à égalité aux conditions fixées).

**2. Dans le cas de la justice distributive**, en revanche, l'égalité est une **égalité de proportion**. Elle tient compte des inégalités sociales, des hiérarchies, des fonctions et des rôles respectifs qu'occupe chacun dans l'organisation sociale (inégalités de conditions et de mérites) : pour être équitable, la justice distributive doit prendre en compte ces différenciations objectives et la distribution des biens, pour être juste, doit ici se faire selon une égalité **non plus arithmétique mais de proportion** ( $\neq$  égalitarisme nivelaire et injuste).

**3. Enfin, lorsqu'il s'agit de la justice générale ou légale**, la chose due n'est plus aussi palpable et visible que dans la justice particulière, mais elle est **accessible à la seule intelligence**. Ici, le bien dû est **le bien commun** auquel chacun est ordonné et qu'il doit rendre à la communauté ainsi qu'à ses membres. Ce bien rassemble d'innombrables bienfaits ; il n'est pas calculable et ne représente pas une quantité définie, il est en quelque sorte sans limites. Le dû est alors un **dû moral**, et ne peut être acquitté que selon la mesure du possible (visant une certaine égalité ou harmonie, un ajustement convenable de façon que l'ordre social et le bien commun soient réalisés).

### 2. Égalité de nature et inégalité de droits

**1. La justice ne réside donc pas dans une égalité mathématique.** Rendre à chacun selon son dû ne signifie pas que le dû soit toujours identique arithmétiquement.

**2. L'inégalité de fait entre les personnes s'accorde d'une égalité d'essence, mais non d'une égalité de droits.** Car les droits sont bâtis sur les faits autant que sur les natures. De plus, l'inégalité des droits est fondée sur la hiérarchie sociale. La justice n'est pas l'égalité de droits, contre Proudhon. Tous les citoyens sont égaux en nature (humaine), inégaux de fait (richesses, talents, corps, vertus), inégaux en droits (privileges, droits acquis, héritages, ...).

« Les inégalités naturelles sont un fait : nous différons en force et en beauté physiques, en intelligence, et nous avons chacun notre caractère. Cette inégalité première est l'origine de beaucoup d'autres : inégalité de rendement économique et par suite de richesse, d'estime, de succès,

d'affection, de rôle social et politique. Elle est encore renforcée par la transmission héréditaire des biens acquis : la suppression légale du droit d'héritage établirait une certaine égalité naturelle sur le plan économique, mais non sur le plan moral (...) Enfin, les inégalités se renforcent l'une l'autre : la richesse amène au pouvoir et le pouvoir à la richesse (...) Entre les (fortunés) de cette terre et les autres il y a un abîme. La justice ne cherche pas à le combler (...) La justice s'oppose aux abus qui peuvent résulter de l'inégalité (...) D'une façon générale elle s'efforce d'empêcher qu'une inégalité naturelle n'en entraîne pas une autre purement artificielle : par exemple, que dans les examens, le fils d'un homme politique ou d'un professeur d'université, ne soit pas l'objet d'une bienveillance spéciale de la part des correcteurs » (FOULQUIE, Morale, p. 385).

## D. La justice est une vertu politique

### 1. La justice générale est le ciment de la société politique

**1. La partie a pour finalité le tout** : de même, nous l'avons vu, l'homme, en tant qu'être social, est au service de la société entière. Par conséquent, il a envers elle un certain nombre de devoirs, il doit certaines choses à la société, comme une partie doit certaines choses au tout (ne serait-ce qu'œuvrer au bien du tout).

2. Si les membres du corps social remplissent envers lui leurs devoirs, s'ils sont justes donc (de justice légale), alors le corps social atteint son but, qui est **le bien commun**. Par là, tous les membres ont accès au bien commun (prospérité, paix, etc., communes). Donc *celui qui est juste* (de justice légale) œuvre à *son propre bonheur*. Ainsi, dans la famille, si tous sont justes, si les parents éduquent bien leurs enfants, gagnent le pain quotidien, si les enfants obéissent à leurs parents, alors la famille atteint son but, le bien commun, qu'elle redistribue à tous : les joies de la famille pour les parents, l'éducation pour les enfants, etc. Être sociable, c'est être juste. Kant disait avec raison : « *Si la justice disparaît, c'est chose sans valeur que le fait que des hommes vivent sur la terre* » (Doctrine du Droit , II, 1<sup>ère</sup> section, Rem. E, 1797).

### 2. La justice distributive et la justice commutative également

Au premier abord, on serait tenté de dire que la justice distributive et la justice commutative, consistant à régler les rapports entre particuliers, ne sont pas *des vertus politiques*. Mais ce n'est vrai qu'en apparence. En fait, elles sont également des ciments de la société. En effet : « *Il est manifeste que tous ceux qu'englobe une communauté sont avec elle dans le même rapport que des parties avec un tout. Or, la partie en tant que telle, appartient au tout, si bien que le bien de la partie est ordonné au bien du tout. C'est ainsi que le bien de chaque vertu, ordonnant une personne à elle-même ou aux autres, peut relever du bien commun auquel est ordonné la justice. Sous cet angle, les actes de toutes les vertus peuvent relever de la justice (légale) qui ordonne l'homme au bien commun* » (St Thomas, II-II, 58, 5). Or, la justice distributive et la justice commutative, comme toutes les autres vertus, œuvrent au bien du particulier, qui est membre de la société. **Par conséquent, elles sont ordonnées à la société entière, et par là, au bien commun**. Par exemple, respecter les lois du commerce entre privés, respecter les contrats de vente, c'est cimenter la société. Le vol (qui blesse la justice commutative) met en péril le bien de la société elle-même. La société ne subsiste pas sans la justice.

Et cela peut être également dit de toutes les parties potentielles de la justice (*vertus annexes*) : religion, respect, obéissance, piété filiale, gratitude, véracité, amitié, libéralité, prodigalité.

## E. Conclusion : Avatars contemporains de la justice

(Voir Marcel DE CORTE, *De la Justice*)

1. L'esprit politique du monde moderne commence par une **disparition de la justice**. La philosophie irréaliste, qui refuse de partir du vrai (objet de l'intelligence) et du bien (objet de la volonté), passe à côté

de l'inégalité réelle et imagine une égalité sociale entre les hommes. Du coup, ils ne peuvent rien échanger entre eux : c'est la « **dissociété** ». Car bâtir une société d'égaux est impossible.

2. Puis vient la **démocratie égalitaire**, déifiée, qui remplace la religion chrétienne. La démocratie prône le primat de la partie (l'homme) sur le tout (la société). En effet, puisque les égaux n'ont rien de personnel à apporter à la société, il faut que ce soit la société qui se mette à leur service. Or, une telle « société », qui n'est pas fondée sur des échanges entre inégaux, n'est pas fondée sur une union quelconque. Nul ne pense au bien commun, à ce qu'il peut apporter à la société, mais chacun ne pense qu'à son bien propre. Cet individualisme n'unit pas, il divise. Comment alors garder la société unie ?

3. Par la police et l'administration. D'où l'**immixtion grandissante de l'État** dans la vie privée. A défaut de société véritable (car chacun ne pense qu'à soi), l'État va s'hypertrophier. Il va réguler l'économie privée. Peu à peu, la démocratie va engendrer le communisme. « *Le communisme est la logique vivante de la démocratie* » (*Balzac*). Le seul liant entre les individus asociaux est alors la force physique, la police. Apparaît alors une classe dirigeante nouvelle, qui entraîne de nouvelles inégalités : c'est le mensonge permanent du communisme.

#### 4. Quels remèdes pour sortir de cette spirale ?

- Réapprendre de façon pratique à faire passer le bien commun de la communauté, de la société politique, avant son bien propre.
- Réapprendre de façon pratique à travailler à l'union entre les membres des communautés auxquelles nous appartenons.
- Réapprendre à travailler à la solidité des institutions naturelles (famille, société civile)
- Faire coïncider notre intérêt propre avec le devoir.
- Réformer l'État qui ne doit pas s'immissionner dans le domaine du privé, dans l'économie par exemple. Cure d'amaigrissement nécessaire pour l'État.
- Remplacer le culte des droits de l'homme (partie) par le rappel de ses devoirs envers le tout social.
- Réapprendre de façon pratique la primauté de la contemplation, du savoir, sur le faire et l'agir, afin de contrecarrer l'évolution hyperéconomique (donc marxiste) de la société.

## II. LE DROIT

### A. Nature du droit (objectif) :

#### 1. Qu'est-ce que le droit ?

Le mot « droit » vient du latin « *directus* », qui signifie « dirigé ». Est droit ce qui est dirigé, c'est-à-dire qui va au but « directement », sans s'écartez du bon chemin. Est « droit », ce qui va vers la fin, ce qui est conforme à la fin et donc, aussi, à la loi. Le « droit » au sens philosophique s'exprime en latin par le mot « **jus** » (d'où les mots : « juridique », « jurisconsulte », « jurisprudence »). Or, **le mot « jus » désigne l'objet de la justice**, c'est-à-dire « ce qui est dû à autrui ». Le droit = l'objet de la justice = ce qui est dû.

Le droit est ce qui est juste = l'objet de la justice (spécialement la justice légale).

Le droit (objectif) se définit : ce qui est ajusté et dû à autrui (en conformité à la loi)

**Le droit objectif suppose 3 choses :**

- **Une opération extérieure ou une chose** (la chose juste ou due ou les choses justement échangées) [= **droit pris matériellement**] ;
- **Une relation d'égalité** entre ce qui est dû et ce qui est rendu, et par suite une relation d'« ajustement » entre les deux personnes [= **droit pris formellement**] ;
- **Une relation d'exigence ou de nécessité** en vertu de laquelle l'un doit rendre ce qui est dû et l'autre (autrui) peut réclamer une chose comme sienne (réclamer son dû) [= **conséquence** de la relation d'égalité].

## 2. Autres sens du mot droit

- En un sens dérivé, le **droit désigne aussi la faculté d'exiger une chose due** (= droit subjectif ou droit faculté). Ce sens l'emporte aujourd'hui sur le sens objectif.
- Enfin, on appelle aussi « droit » :
  - **la loi ou l'ensemble des lois** (l'énoncé ou la formulation de ce qui est juste et droit) ;
  - **l'art** par lequel on connaît ce qui est juste (en ce sens on parle de la science du droit) ;
  - **le lieu où le droit est rendu** (« comparaître en droit) ;
  - **enfin, la sentence** du juge (dire le droit).

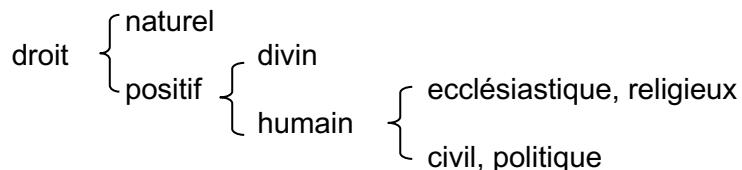
## 3. Quelles sont les formes du droit ?

### ♦ Citons SERTILLANGES :

« Le droit peut être naturel ou positif. C'est-à-dire que la chose juste peut être juste premièrement en ce qu'elle exprime les rapports du sujet moral avec autrui tels que leur commune nature et la nature des choses les comporte; deuxièmement comme exprimant ces mêmes rapports tels qu'ils sont établis librement en vertu d'un contrat ou d'une volonté commune ». « Il va de soi que la volonté dont on parle alors ne peut pas légitimement s'opposer à la nature ; elle peut seulement déterminer à certaines quotités ou à certaines formes l'indétermination relative qu'on y relève. Elle peut, dans certaines limites, décréter : que cela soit juste ! Et cela peut avoir lieu soit à titre privé, au moyen d'une convention, d'une promesse, etc. ; soit par contrat public, comme si le peuple, par lui-même ou par ses représentants légitimes, consent à ce que telle mesure édictée soit considérée comme juste, fût-elle, de soi, d'une justice purement relative, par conséquent. C'est ce qu'on appelle droit positif. Le droit positif suppose donc le droit naturel et ne l'institue pas ; il institue seulement sa détermination positive, donnant autorité à cette détermination, au lieu de la laisser à l'arbitraire. » (SERTILLANGES, *la Philosophie Morale de Saint Thomas d'Aquin* p. 168.)

**On appelle donc droit naturel le droit qui résulte de la nature des choses,  
et droit positif celui qui résulte d'une volonté libre, divine ou humaine.**

### D'où le tableau :



- ♦ **Le droit naturel ne suffit pas** : car il est trop général pour pouvoir suffire. La loi naturelle laisse bien des choses indéterminées, que le législateur, par volonté positive (= qui pose), détermine. Par exemple, la loi naturelle dit qu'il est droit que l'homme possède des biens matériels pour sa subsistance (la propriété est un droit naturel). Mais quelles sont les limites de ce droit ? Comment prouver que posséder telle ou telle propriété est droit pour moi ? C'est le droit positif qui précisera cela.
- ♦ **Le droit naturel est en soi immuable**, fixe (car la nature humaine l'est), **mais ce que les hommes en connaissent varie selon les civilisations et les époques**. L'homme découvre le droit naturel, par l'expérience et la raison. Le droit positif, émanant de volontés libres, varie lui aussi, à l'infini. Il comprend les multiples règles qui donnent la norme de la vie en société, en interdisant, en obligeant, etc. La source du droit peut varier, et du coup son autorité aussi : il y a la coutume, la constitution politique, les lois nationales (pouvoir législatif), il y a un droit régional également. La règle constitutionnelle n'a pas la même force d'obligation que l'arrêté municipal.
- ♦ **Les sanctions sont nécessaires** au pouvoir exécutif pour faire obéir les hommes à la loi. Mais ces sanctions sont elles-mêmes prévues selon un droit particulier, **le droit pénal**, qui n'est autre que le droit des sanctions.
- ♦ **Le droit positif ne peut pas contredire le droit naturel** : car ce qui est injuste au regard de la nature des choses ne peut pas être déclaré juste par les hommes. Par exemple, une Assemblée

Nationale ne peut pas déclarer que l'avortement est licite. Remarquons qu'alors la loi positive n'est une loi qu'en apparence, puisque seule une loi juste peut être une loi.

- ◆ Il faut toujours bien avoir à l'esprit la distinction fondamentale entre **le légal et le légitime**. Le légal est ce qui est permis par les lois positives. Le légitime est ce qui ou bien ressort du droit naturel ou bien est conforme aux conclusions du droit naturel. Tout ce qui est légitime devrait être légal. Mais il est des choses légales qui ne sont pas légitimes : c'est lorsque la loi positive n'est pas conforme au droit naturel.

#### 4. Sur quoi l'homme peut-il avoir droit ?

Qu'est ce qui peut être objet de justice pour l'homme?

- ◆ Les êtres inférieurs en nature à l'homme (animaux, etc.) sont ordonnés à lui : l'homme peut donc avoir droit sur elles, et quant à leur être et quant à leur activité.
- ◆ L'homme lui-même n'est pas ordonné à autrui mais à la société et, par là, à son bien-vivre. Par conséquent, aucun homme ne peut être le moyen pour un autre d'atteindre sa fin, son bonheur. On ne peut pas avoir de droits sur une personne comme telle. Par contre, on peut avoir des droits sur son activité, sur son travail par exemple.
- ◆ **Conclusion : l'esclavage (absolu) est illicite.** L'esclavage absolu, par lequel un homme en possède un autre (au sens propre), est impossible, car l'être de l'homme n'appartient qu'à Dieu. Mais le « servage », par lequel un homme possède le travail d'un autre n'est pas contre nature. On objectera que l'esclavage absolu est licite si l'homme donne lui-même droit à autrui sur sa propre personne. Mais nul ne peut donner ce qu'il ne possède pas.

### B. Conceptions erronées du droit

#### 1. Le droit fondé sur la force ?

- ◆ Dans Gorgias (482<sup>e</sup>-484a), Calliclès voit dans la force le principe du vrai droit naturel. Une action, une possession est droite, est conforme au droit, si la personne qui a ce droit a le pouvoir physique de le garder sien. En soi, la justice est donc du côté du plus fort. La Fontaine illustrera ce thème dans la fable du *Loup et de l'Agneau*. Mais, dit Calliclès, concrètement, les lois civiles ont été arrachées à l'élite par la multitude des faibles. C'est un grand dommage, dit-il, car la vraie justice est dans la force. Nietzsche n'est pas loin d'une telle opinion.
- ◆ Cette conception grossière ne mérite pas grande réfutation ; elle repose sur une confusion entre la vertu morale de justice et la force physique.
  - Si les faibles ont réussi à imposer leur loi, c'est qu'ils étaient les plus forts.
  - Cette conception légitime tous les crimes.
- ◆ En réalité, le fondement du droit n'est autre que la justice. En effet, le fondement du droit est ce en vertu duquel une chose est permise par le droit. Or, une chose est selon le droit lorsqu'elle est juste. Donc, **le vrai fondement du droit est la justice**.

#### 2. La conception moderne : le droit subjectif

Nous avons vu que le droit était essentiellement une réalité objective, puisque la justice l'est aussi. A l'époque moderne, naît une nouvelle conception du droit. Le droit n'est plus « ce qui est juste », l'objet de la justice, mais il devient **un pouvoir de l'homme : la faculté d'exiger ou de faire quelque chose comme sien, à son propre avantage**.

##### a. Les ancêtres de cette théorie : Hobbes et Locke.

- ◆ Pour Hobbes, **l'homme n'est pas par nature un animal politique**. La société naît d'un pacte tout à fait intéressé, et contingent (l'homme serait naturellement resté seul). « *La plupart de ceux qui ont écrit touchant les républiques, supposent ou demandent, comme une chose qui ne leur doit pas être refusée, que l'homme est un animal politique, né avec une certaine disposition naturelle à la société (...) Cet axiome, quoique reçu si communément, ne laisse pas d'être faux,*

*et l'erreur vient d'une trop légère contemplation de la nature humaine. Car si l'on considère de plus près les causes pour lesquelles les hommes s'assemblent et se plaisent à une mutuelle société, il apparaîtra bientôt que cela n'arrive que par accident, et non pas par une disposition nécessaire de la nature (...) »* (De Cive). Dans cette optique, l'homme ne s'associera à d'autres que parce qu'il y aura intérêt, que parce que son bien particulier s'en trouve enrichi, et non par recherche d'un bien commun.

- ◆ Puis, Hobbes définit ainsi le droit : « *liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles conformément à la droite raison* ». Par exemple : « *La nature a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses* ».  
Ainsi, avec Hobbes, le mot de droit revêt une signification nouvelle :
  - Ce n'est plus l'objet de la justice (ex : faire telle chose est mon droit)
  - Mais c'est : un pouvoir, une faculté de l'homme (ex : j'ai le droit d'avoir telle chose).
- ◆ Locke reprend en gros ces thèmes : « *La grande fin que les hommes poursuivent quand ils entrent en société, c'est de jouir de leur propriété paisiblement et sans danger* » (Second Traité du Gouvernement Civil), « *L'homme est né muni d'un titre à la liberté parfaite et en plein jouissance de tous les droits et priviléges de la loi de la nature, à l'égal de n'importe qui d'autre sur terre, individu ou groupe* ».
- ◆ En résumé : « *Dans la pensée antique et chrétienne, le droit est l'objet de la justice (...) Pour la Modernité, en revanche, le droit est un pouvoir d'agir reconnu ou conféré par la loi civile (j'ai le droit de ...). L'homme n'est plus dans la conception moderne, ordonné au bien du tout auquel il appartient ; la société, au contraire, est à son service et doit lui permettre l'exercice de ses droits. Le droit devient ainsi la faculté du sujet fondée sur sa dignité. L'individualisme et le subjectivisme sont ainsi au principe d'une telle idéologie (...) L'homme ayant des droits, il doit pouvoir en réclamer le respect. Aussi la démocratie, étant le seul régime politique à permettre institutionnellement cette réclamation, devient-elle l'unique forme politique légitime.* » (Vu de Haut n°7, p. 37).
- ◆ **Ce qu'il y a de nouveau**, donc : c'est, d'une part, d'**employer le mot de « droit » dans un sens nouveau** (celui d'un pouvoir du sujet : j'ai le droit de ...), d'autre part de **fonder ce nouveau sens sur une conception fausse de la naissance de la société civile** (qui serait non naturelle à l'homme). Rousseau reprendra ces thèses abondamment.

#### b. Les déclarations des droits de l'homme : triomphe du droit subjectif

- ◆ 1789, art 1 : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ».
- ◆ 1789, art. 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ».
- ◆ 1789, art. 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation ; nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément. »
- ◆ 1789, art. 4 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi. »
- ◆ 1789, art. 6 : « La loi est l'expression de la volonté générale ».
- ◆ 1789, art. 10 : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ».
- ◆ 1948 , Préambule : « La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde »
- ◆ 1948 « L'Assemblée Générale des Nations Unies proclame la présente Déclaration Universelle des Droits de l'Homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés ... »
- ◆ 1948, art. 18 : « Toute personne a droit à la liberté de penser, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester

sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».

### c. La conception moderne du droit entre dans la doctrine officielle de l'Église

- ◆ **Jusqu'au 18<sup>e</sup> siècle**, l'attitude de l'Eglise est claire : rejet des théories modernes, de la conception moderne de la société, de la liberté, des droits de l'homme. Par exemple, Pie VI, le 23 avril 1791, réprouve expressément la Déclaration des Droits de l'homme de 1789 et « *les dix-sept articles qui la composent, si contraires à la religion et à la société* ». En juin 1793, il flétrit la devise « Liberté, Egalité, Fraternité » : « *le nom mensonger et suborneur de Liberté, qui ne tend qu'à corrompre les âmes, à dépraver les mœurs, et le nom non moins illusoire d'égalité, chimère que repoussent les éléments de la société civile et qui n'a pour effet, en ruinant le principe d'autorité, que de détruire l'harmonie sociale* ». Pie VII, Léon XIII, Grégoire XVI suivent cette voie. Puis Pie IX également, qui, par exemple, réprouve la Déclaration des Droits de l'homme dans le Syllabus, et condamne l'opinion de ceux qui disent que « *le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la société moderne* ». En 1874, il félicite les pèlerins français de « *faire disparaître ou au moins d'atténuer la plaie horrible du suffrage universel, qui mériterait d'être appelé mensonge universel* ».
- ◆ **Léon XIII**, lui aussi, condamne tous les principes maçonniques qui ont été la source de la Révolution dite française. On peut se rappeler par exemple l'encyclique *Libertas Praestantissimum*. Il reprend à son compte, c'est-à-dire au compte de l'Église, l'anti-libéralisme. Toutefois, pour la première fois dans l'histoire du Magistère, il emploie le mot de « droit » dans son acception moderne : « *Les vrais droits de l'homme naissent de ses devoirs envers Dieu* » dit-il dans l'encyclique *Rerum Novarum*. Il reste cependant fidèle à la conception réaliste de la société : « *Dieu a fait l'homme pour la société* » (Allocution au Consistoire, 14 nov. 1904). Saint Pie X et Benoît XV se rangeront à la doctrine politique traditionnelle que suit Léon XIII, sans cependant invoquer l'existence de droits subjectifs de la personne humaine.
- ◆ **Pie XI**, lui, reprendra l'expression subjective des droits : « *L'homme, en tant que personne, possède des droits qu'il tient de Dieu ...* » (*Mit Brennender Sorge*). Il ira même jusqu'à dire, à l'encontre de toute la tradition chrétienne, de la théologie classique et de la doctrine de l'Église enseignée jusque là : « *La communauté politique est faite pour l'homme, et non pas l'homme pour la communauté politique* ».
- ◆ **Pie XII**, lui aussi, dira dans son Radio-Message de Noël 1942 : « *Qui veut que l'étoile de la paix s'élève et se repose sur la société doit concourir pour sa part à rendre à la personne humaine la dignité qui lui a été conférée par Dieu dès l'origine [...] ; promouvoir le respect et l'exercice pratique des droits fondamentaux de la personne [...]* ». Cependant, même si, chez Léon XIII, Pie XI ou Pie XII, on trouve ici et là une concession à la terminologie moderne du droit, cela n'entame nullement l'intégrité de leur fidélité à la doctrine d'ensemble de la Foi traditionnelle.
- ◆ Ceci n'est plus vrai à partir de **Jean XXIII**. Voici ce qu'il déclare, par exemple, dans l'encyclique *Pacem in Terris* : « *Un des actes les plus importants accomplis par l'ONU a été la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, approuvée le 10 décembre 1948 [...]. Nous n'ignorons pas que certains points de cette Déclaration ont soulevé des objections et fait l'objet de réserves justifiées. Cependant, nous considérons cette Déclaration comme un pas vers l'établissement d'une organisation juridico-politique de la communauté mondiale [...]. Puisse-t-il arriver bientôt, le moment où cette Organisation garantira efficacement les droits de la personne humaine : ces droits qui dérivent directement de notre dignité naturelle, et qui, pour cette raison, sont universels, inviolables et inaliénables* ».
- ◆ Puis, **le concile Vatican II** déclare : « *L'Église déplore donc les différences de traitement que certaines autorités civiles établissent justement entre croyants et incroyants, au mépris des droits fondamentaux de la personne [...]. Toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, [...] ou fondée sur la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu* » (*Gaudium et Spes*). On le voit, il y a rupture complète entre ces enseignements et les enseignements des prédécesseurs.
- ◆ Toute cette perspective historique nous montre **l'apparition d'une nouvelle conception** du mot « droit », qui signifie non plus une réalité objective (« ce qui est juste ») mais subjective (« la faculté que j'ai d'exiger mon dû »). Cette apparition est relativement moderne, et pénètre dans l'enseignement de l'Église. Est-ce à juste titre ? C'est ce que nous allons voir maintenant.

### 3. Y a-t-il un droit « subjectif » ? Y a-t-il des droits de l'homme ?

#### a. Le mot droit peut-il avoir un sens subjectif ?

Est-il légitime, comme Hobbes, Locke, Rousseau ou Vatican II, d'employer le mot « droit » non plus pour désigner une réalité objective (« ce qui est dû » ; ex : la possession de cette maison est mon droit), mais un pouvoir subjectif (« j'ai le droit de faire telle chose »), à savoir la faculté morale d'exiger ce qui nous appartient ?

##### **Non disent certains :**

- ◆ Parce qu'historiquement, dans le thomisme, jamais le mot de « droit » n'est employé pour désigner le pouvoir d'un sujet, mais toujours pour désigner l'objet de la justice (*Vu de Haut*, p. 28).
- ◆ Parce qu'historiquement, ce sens est apparu chez Scot, Occam, Hobbes, Locke, Rousseau, Les Déclarations de 1789 et 1948, Vatican II, etc. Or, on sait ce que valent ces autorités et les fruits qu'elles ont porté.
- ◆ Parce que ce sens donné au mot « droit » est indissociable de la philosophie subjectiviste et individualiste, et elle mène au libéralisme (*Vu de Haut*, p. 37, 38, 41, 60, 94, 108).

Mais il semblerait que cette opinion procède d'une confusion entre mot et chose, entre le mot « droit » et la chose que signifie le mot. En effet, l'argumentation développée revient à dire : jamais ce mot n'a été ainsi employé, donc la chose n'existe pas.

En réalité : s'il y a un droit (objectif), il y a réciproquement, réellement un pouvoir moral chez le sujet, celui de réclamer, de posséder son bien. Seulement, **ce droit subjectif n'est un droit que par dénomination extrinsèque, par analogie d'attribution.**

##### **On pourra donc conclure :**

- ◆ Si l'on se réfère à l'**usage courant**, on doit constater que l'emploi du mot « droit » dans un sens subjectif est passé dans les mœurs de façon très usuelle.
- ◆ Mais **cet emploi subjectif est sans doute malheureux**, car il y a danger de passer du sens subjectif à la conception subjectiviste.

#### b. Y a-t-il des droits communs à tous les hommes ?

Y a-t-il des droits communs à tous les hommes, par le fait qu'ils sont tout simplement hommes ? En d'autres termes, **existe-t-il des droits de l'homme inaliénables, inviolables ?**

- ◆ Le droit est ce qui est juste, il consiste en une répartition équitable, proportionnée, des biens par les membres de la société. Les droits des membres d'une société sont donc des réalités concrètes, par conséquent relatives à mille et une circonstances affectant les individus concrets. Les droits des membres du corps social doivent se considérer non seulement à partir de leur nature humaine, mais également à partir d'autres faits tels que la naissance, les acquis, les mérites, les temps, les lieux, etc. Les droits de tel ou tel individu sont fonction de la place de cet individu dans la société, car ils dépendent des relations qu'il entretient avec le reste des membres. Or, aucune place n'est semblable à une autre parmi les membres. De sorte que les **droits doivent tous être considérés comme distincts**.
- ◆ **On rétorquera** peut-être que tous ayant la nature humaine, tous « ont droit » à ce qui découle de façon juste de cette nature. C'est mal voir les choses. Car des « droits de l'homme » qui seraient fondés sur la nature humaine universelle seraient purement hypothétiques, abstraits, et ne pourraient être édictés de façon aveugle pour tous, indépendamment des circonstances : la nature humaine (qui est la même pour tous) est présente en chacun **de façon individuelle**.
- ◆ **Prenons l'exemple du droit à la vie.** Il fait partie de ce qu'on appelle les « droits de l'homme ». Or, le droit à la vie ne fait pas partie des « droits de l'homme » pris abstraitemt, car il n'est pas vrai que tous aient concrètement le droit à la vie. Le criminel peut l'avoir perdu par son crime. On objectera qu'en parlant d'un « droit commun de tous les hommes à la vie », on veut parler des droits « en soi », indépendamment de circonstances adventices, liées au comportement de chacun. Mais c'est oublier qu'il n'y a pas de « droits en soi », puisqu'il n'y a pas de « justice en soi », qui aurait une existence platonicienne. Les droits sont essentiellement concrets donc inégaux.

- ◆ De plus, l'erreur de la conception moderne des « droits de l'homme » est de considérer ces droits comme absous. Or, les droits des gens sont **concrètement dépendants du bien commun de la société**.
- ◆ **Résumons : Les droits des personnes sont les droits des parties de la société.** Or, les parties de la société ont toutes une place différente dans le corps social. Par conséquent, ce qui leur revient, ce qu'il est juste qu'elles aient, est à la fois concret, proportionné aux circonstances individuelles et proportionné à leur place, à leur statut dans la société. **Les droits des personnes sont donc inégaux nécessairement.**  
**Il n'y a donc pas de droits de l'homme.** Les « droits de l'homme » ne sont pas de vrais droits, et l'homme des « droits de l'homme » est une abstraction irréelle.