

Laval théologique et philosophique



Aux sources de la loi naturelle

Félicien Rousseau

Volume 30, numéro 3, 1974

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020442ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020442ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rousseau, F. (1974). Aux sources de la loi naturelle. *Laval théologique et philosophique*, 30(3), 279–313. <https://doi.org/10.7202/1020442ar>

AUX SOURCES DE LA LOI NATURELLE

Félicien ROUSSEAU

IL semble qu'après l'immense confusion qui entraîna les adversaires de la loi de nature des XVII^e et XVIII^e siècles à croire qu'ils signaient l'acte de décès de la doctrine de la loi naturelle, les esprits se soient quelque peu ressaisis. On mesure avec plus de discernement que les éminents services que cette doctrine a rendus à l'humanité n'autorisent pas à porter, à son sujet, des jugements hâtifs, superficiels. Dans le but de favoriser une nouvelle prise de conscience de cette vieille loi qui imprègne encore l'humanité, il convient de voir de plus près la conception qu'en avait saint Thomas. Les limites de cet article ne permettent pas de dépasser la question de l'origine de la loi naturelle, de sa source¹. Mais il arrive que ce traitement partiel de la loi naturelle chez saint Thomas recèle une vision de l'homme d'une exceptionnelle élévation. L'idée de l'homme qui s'y dégage se recommanderait d'emblée d'une très belle introduction à un texte de Vatican II : « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité; non pas sous la pression d'une contrainte mais guidé par la conscience de son devoir. De même requièrent-ils que soit juridiquement délimité l'exercice de l'autorité des pouvoirs publics afin que le champ d'une franche liberté, qu'il s'agisse des personnes ou des associations, ne soit pas trop étroitement circonscrit »².

Il se peut bien que la promotion authentique de la dignité humaine ou l'élargissement du champ de la liberté humaine, ne puisse s'effectuer sans la reconnaissance explicite de cette poignée de vérités sur lesquelles saint Thomas fonde

1. Dans une thèse de doctorat présentée à l'École des Gradués de l'Université Laval, S. Ste-Marcelle d'Auvergne propose une étude du droit naturel chez saint Thomas. Les grandes divisions de cette étude projettent un éclairage décisif. Le droit naturel y est étudié quant à son origine, quant à son mode de connaissance, quant à sa matière. L'article qui suit en reste à l'examen du droit naturel chez s. Thomas selon sa seule origine. Éventuellement, deux articles suivront couvrant les deux autres chefs de division.

2. *Déclaration sur la liberté religieuse de Vatican II*. Collection « Unam Sanctam », n° 1, p. 17.

la loi naturelle. De toute façon, même pour ceux qui cherchent ailleurs leurs raisons de vivre en hommes libres, ce n'est pas un luxe d'entrer en contact avec des vérités qui ont l'heur de renaître à toutes les fois que la liberté est menacée. Il n'est peut-être pas mauvais de faire la relecture de textes qui déclarent, sans emphase, qu'il n'y a pas de liberté humaine qui ne s'enracine dans la raison ; que législateurs et sujets communient à une loi d'humanité qui transcende les lois positives ; que ceux-là doivent s'en inspirer au lieu de gouverner à leur guise et que ceux-ci doivent s'y ressourcer avant que d'obéir ; que tout homme est constitutionnellement relié à Dieu et qu'ainsi l'homme est une chose sacrée pour l'homme ; que le gouvernement de Dieu est dépouillé de tout arbitraire, mesuré qu'il est par la raison divine. Il est difficile d'assigner de meilleures garanties à l'exercice d'une franche liberté de la part des personnes ou des associations que celles qui enracinent l'agir individuel et social dans une charte d'humanité, dont les rudiments sont afférents à l'éveil même de la raison de tout homme au contact de la réalité.

Mais avant d'examiner la mystérieuse densité de la réalité qui s'offre à la raison, l'aptitude de celle-ci à en capter les palpitations profondes et de suivre, ainsi, saint Thomas en train de poser les fondements de la loi naturelle ou de la loi de l'humanité, il convient de scruter une autre loi, celle qui préside aux comportements de l'homme en tant que citoyen. Il s'agit de la loi positive. Il importe dès le départ de saisir sa portée libératrice pour l'homme. Si évidente et nécessaire que soit sa fonction coercitive, elle s'y laisse trop facilement identifier. Il importe d'insister, plus que jamais, sur sa fonction directive, sur son apport de raison, lequel s'alimente au génie foncier de l'homme à vivre universellement selon la raison et à se meubler des qualifications prudentielles, sans lesquelles il n'est pas de sagesse pratique.

A. LOI ET RAISON

Si capitale que soit la loi naturelle, elle-même indissociable de la loi éternelle, dans sa conception générale de la loi, il n'en reste pas moins que saint Thomas commence son traité de la loi, dans la *Somme*, par une étude de la loi positive. Celle-ci, étant plus connue de nous, s'impose en premier lieu à nos intelligences qui se meuvent du plus connu vers le moins connu.

1° *La loi positive*

Pour peu que l'on veuille saisir la signification véritable de la loi et son aptitude à étendre le champ de la liberté humaine, il faut attacher une attention spéciale à l'imbrication de la raison et de la volonté inhérente à son déploiement.

a) *Loi positive et raison du législateur*

Au terme de son examen de la loi humaine, saint Thomas conclut : « Des quatre articles qui précèdent, on peut résumer comme suit la définition de la loi : une ordonnance de la raison en vue du bien commun établie et promulguée par celui qui a

la charge de la communauté »³. Une telle définition met en relief les deux traits caractéristiques de toute loi positive : d'une part, la loi comme œuvre de la raison du législateur en vue du bien commun ; d'autre part, la loi comme œuvre de la volonté du législateur qui établit son ordonnance de raison dans la communauté dont il a la charge. Ce serait une erreur de croire que la raison et la volonté du législateur occupent une place équivalente dans sa législation. Ce que la volonté du législateur établit et promulgue, c'est une ordonnance de la raison. Dès l'article premier, saint Thomas rend compte de l'alliance-née entre la loi et la raison : « La loi est une règle d'action ; elle est une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot "loi" ne vient-il pas du verbe latin qui signifie "lier" par ce fait que la loi "oblige" à agir, c'est-à-dire qu'elle "lie" l'agent à une certaine manière d'agir ? Or ce qui règle et ce qui mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier de nos actes délibérés »⁴. S'il n'est pas de comportement vraiment humain là où l'homme ne sait pas ce qu'il fait ou ne délibère pas, il n'est pas de délibération, si ténue soit-elle, qui ne suppose la mise à contribution de la raison humaine. En faisant de la raison « le principe premier de nos actes délibérés », saint Thomas situe l'apport de la lucidité intellectuelle à la racine de tout comportement qui se veut humain. Cette condition inéluctable de la conduite de la vie humaine, il ne l'impose pas seulement au législateur, promoteur de l'agir social. Il y voit la structure obligée de l'agir le plus individuel. Antérieurement, en effet dans son étude de la conscience, en dépit du défi terrible auquel il a à faire face, il pose que le discernement intellectuel, chez un homme qui se prépare à agir, est non seulement indispensable mais qu'il lie cet homme, fût-il faux et répréhensible. Une remarque de Deman décrit ainsi la position de saint Thomas : « D'autres théologiens avaient hésité et introduit des distinctions destinées à atténuer le caractère obligatoire de la conscience fautive. Leur ingéniosité est vaine. Il faut dire et tenir que toute conscience oblige, c'est-à-dire tout jugement selon lequel un homme estime que telle action s'impose à lui ou lui est défendue. La thèse s'en justifie en peu de mots : "parce que, dit saint Thomas, l'objet de la volonté est cela que lui propose la raison" (*Ia IIae*, q. 19, a. 5). Il est de la nature de la volonté d'être conditionnée et réglée non par la chose telle qu'elle est en soi mais par le jugement que porte la raison sur la chose ; en sorte qu'agir au rebours du jugement de la raison n'est jamais permis à la volonté. Elle se soustrairait, ce faisant, à sa règle naturelle, ce qui n'a pas d'excuse, quand même, dans le cas où le jugement est faux, la volonté se trouverait rencontrer ce qui en fait est le bien »⁵. Saint Thomas cite un exemple qui illustre jusqu'à quel point toute cette doctrine de la priorité de la raison lui tient à cœur. « La foi en Jésus-Christ, écrit-il, est bonne par elle-même et nécessaire au salut ; mais la volonté ne l'embrasse que sur la proposition de la raison ; si donc cette foi est présentée comme mauvaise, la volonté l'embrassera comme telle, non certes qu'elle soit mauvaise en elle-même, mais seulement par accident, d'après l'idée que s'en est faite la raison »⁶.

3. *Ia IIae*, q. 90, a. 4.

4. *Ia IIae*, q. 90, a. 1.

5. *La Prudence*. Éditions de la Revue des Jeunes, Appendice II, pp. 499-500.

6. *Ia IIae*, q. 19, a. 5.

b) *Loi positive et volonté du législateur*

Conséquent avec cette doctrine de la primauté de la raison en ce qui regarde l'agir humain, saint Thomas maintient donc fermement que l'agir social est affaire de raison. La loi positive enfonce ses racines dans la délibération de la raison avant que d'être établie par la volonté du législateur. Saint Thomas prend soin de le noter dans le contexte même du premier article de son traité. Il y pose et y résout une objection dont les relations entre la volonté et la raison font l'enjeu. L'objection porte que « la loi fait agir correctement ceux qui lui sont soumis. Or faire agir relève proprement de la volonté. Donc la loi (positive) ne relève pas de la raison, mais plutôt de la volonté ». La fine pointe de l'objection apparaît dans une citation de Justinien, tirée du Digeste : « C'est ce qui a plu au chef qui acquiert force de loi ». La réponse rappelle avec vigueur la primauté de la raison : « La volonté ne peut avoir valeur de loi quant aux commandements qu'elle porte, que si elle est, elle-même, conforme à une raison. C'est ainsi que l'on comprend que la volonté du chef ait force de loi ; sinon, la volonté du chef serait plutôt une iniquité qu'une loi »⁷. La volonté n'acquiert « valeur de loi » que pour autant qu'elle se laisse mesurée « par une raison » ou « une certaine raison ». Et saint Thomas ne saurait mieux traduire ses convictions qu'en concluant qu'à défaut d'enracinement dans la raison, « la volonté du chef serait plutôt une iniquité qu'une loi ». Cela veut dire en noir sur blanc que si la loi, quant à son existence, dépend de la volonté du législateur, il n'en va pas ainsi de sa validité. Une loi valide, non inique partant, c'est une loi qui porte le sceau de la raison.

c) *Loi positive, raison et volonté des sujets*

Il n'est pas que la volonté du législateur que saint Thomas assujettisse à la raison. Il exige que l'obéissance des sujets aux lois soit l'expression de volontés mesurées par la vérité. Il s'en explique lorsqu'il étudie à la suite d'Aristote, la portée éducative de la loi. Il retient d'Aristote que « la volonté de tout législateur est de rendre bons les citoyens » (II *Eth.* ch. 1). Mais c'est dans l'obéissance effective aux lois que celles-ci étalent toute leur portée éducative, ou, si l'on veut, c'est au moment où les lois passent dans les mœurs par la soumission active de la volonté des sujets au législateur que ceux-ci deviennent de bons citoyens. D'ailleurs, saint Thomas caractérise l'aptitude spécifique de la loi à éduquer par le fait que, comparativement aux autres facteurs d'éducation, la loi jouit d'une efficacité supérieure à faire poser des gestes vertueux. Afin de l'illustrer, il objecte : « Le but du législateur est d'amener l'homme à être vertueux. Mais n'importe quel individu peut inciter son semblable à être vertueux. Donc la raison de tout homme est capable de faire une loi »⁸. Sa réponse met en relief l'efficacité du commandement du législateur : « Dans l'ordre de la vie privée, on ne peut induire quelqu'un à être vertueux ; on donne seulement des conseils ; mais si ces conseils ne sont pas reçus, on ne dispose d'aucun moyen de coercition, ce que la loi doit au contraire comporter, pour amener efficacement ses sujets à la pratique du bien.

7. *Ia IIae*, q. 90, a. 1, obj. et rép. 3.

8. *Ia IIae*, q. 90, a. 3, obj. 2.

Cette contrainte exécutive appartient à la société ou à la personne publique, à qui il revient d'imposer des sanctions »⁹. Saint Thomas n'hésite donc pas à voir dans la soumission des sujets aux lois la vertu propre du citoyen comme tel. « La loi, écrit-il, n'est pas autre chose qu'une sentence de raison en celui qui commande, sentence par laquelle les sujets sont gouvernés. Or c'est la vertu propre d'un subordonné que d'être bien soumis à celui qui le gouverne ; de même que nous constatons que la vertu propre de l'irascible et du concupiscible consiste en ce qu'ils soient bien obéissants à la raison. Et de la même façon "la vertu pour n'importe quel sujet consiste à être bien soumis à celui qui commande", comme le Philosophe le déclare. Il est donc manifeste que le propre de la loi est d'imposer aux sujets ce qui constitue leur vertu propre »¹⁰.

En suivant cette ligne de pensée, il semble que saint Thomas soit en train de reflipper à la volonté des sujets ce qu'il a refusé au législateur : une sorte de primauté de la volonté sur la raison. Si l'obéissance des sujets au législateur marque, pour eux, l'accès à la vertu, il ne serait pas vrai que, pour eux, en tout cas, la loi soit une affaire de raison. Aussi saint Thomas s'empresse-t-il de nuancer ce qu'il vient d'affirmer en liant la portée éducative de la loi à la vérité. Il ajoute donc : « La vertu étant définie "ce qui rend bon l'homme qui la possède", il s'ensuit que l'effet propre de la loi sera de rendre bons ceux auxquels elle est imposée, cette bonté pouvant être absolue ou relative. Si, en effet, l'intention du législateur est orientée vers le vrai bien, qui est le bien commun réglé conformément à la justice divine, il s'ensuit que par la loi les hommes sont rendus bons de façon absolue. Si, au contraire, l'intention du législateur se porte vers quelque chose qui n'est pas le bien absolu, mais vers ce qui est utile ou agréable, ou contraire à la justice divine, alors la loi ne rend pas les hommes bons absolument mais relativement, par rapport à un régime politique donné. C'est de cette manière que l'on trouve quelque bien même dans les choses intrinsèquement mauvaises : c'est ainsi, par exemple, que l'on appelle un individu un bon voleur, parce qu'il opère d'une manière adaptée à son but »¹¹. Il n'y a qu'à la bonté absolue que tende une éducation vraiment humaine, parce qu'une telle bonté est la seule vraie, c'est-à-dire conforme à la raison. La bonté relative est une bonté frelatée, qui n'est plus branchée sur le bien commun, mais sur « ce qui a plu au prince ». Et la loi qui cherche à y assujettir les citoyens est une loi inique. Une telle loi peut être le fruit d'une intelligence brillante, comme l'est la technique d'un vol complexe. Mais dans les deux cas, il s'agit d'une raison dévoyée.

Aussi lorsque saint Thomas déclare que « la volonté ne peut avoir valeur de loi quant aux commandements qu'elle porte, que si elle est, elle-même, conforme à une raison » ou que, faute d'une telle exigence « la volonté du chef serait plutôt une iniquité qu'une loi », il ne vise pas seulement à limiter le pouvoir du législateur. Il ouvre à la liberté des sujets un champ d'opération plus vaste. À ses yeux, la loi est affaire de raison pour tout le monde. De toute évidence, saint Thomas ne peut élargir la marge de liberté des sujets que si ceux-ci possèdent une certaine compétence à déceler l'iniquité qui se présente sous le couvert de la loi positive. De fait, la loi, dans son

9. *Ia IIae*, q. 90, a. 3, rép. 2.

10. *Ia IIae*, q. 92, a. 1.

11. *Ia IIae*, q. 92, a. 1.

traité, jouit d'une telle extension qu'elle y apparaît afférente à tout ce qui porte des traits humains.

2° *L'extension de la loi*

Le soin que prend saint Thomas de toujours relier à la raison tant l'intention du législateur que l'obéissance authentique des sujets, est un rappel de l'essence même de la loi : « une ordonnance de la raison ». Mais dans son refus de toute forme de volontarisme légal, saint Thomas opère une trouée significative. Il révèle toute l'extension de la loi ou, ce qui revient au même, son indestructible présence en toute vie humaine désireuse d'authenticité. Et il est loin d'être sûr que les remises en question contemporaines de la loi ne visent pas, sur la base du même refus, à rapatrier la signification universellement humaine de la loi. Sans doute, certaines critiques massives tentent d'accréditer l'idée que l'homme peut vivre à l'état d'« exlex ». Mais c'est là l'exception. En général, on se plaint de ce que des hommes exercent une domination excessive sur d'autres hommes et on réclame un espace vital plus large pour l'exercice de la liberté humaine, qu'il s'agisse des personnes ou des associations. En quoi l'approche de saint Thomas rejoint-elle une telle critique ?

a) *Un refus de la loi*

En ceci d'abord que saint Thomas refuse de concevoir la loi comme le commandement d'un supérieur entraînant l'obéissance automatique d'un inférieur. Il récuse que l'existence d'une loi positive, produit de la volonté du législateur, s'assimile à la validité de cette loi. Il récuse qu'une loi soit bonne et s'impose du seul fait qu'elle est commandée. La loi est bonne non parce qu'elle est commandée, mais parce qu'elle est juste, c'est-à-dire raisonnable. Il n'accepte pas que la loi soit en priorité l'obéissance à une autorité souveraine. Il reconnaît que la grande fonction éducative de la loi ne joue pleinement son rôle que lorsque le commandement passe dans les mœurs par le truchement de l'obéissance. Il discerne là précisément la « vertu propre » des sujets. Mais il se méfie du commandement arbitraire. Il sait les méfaits de l'orgueil chez les puissants et leur tendance à exagérer facilement l'empan de leur souveraineté. Il connaît aussi la tendance des faibles à se résigner, à glisser non dans l'humilité mais dans l'abjection. Aussi lutte-t-il non seulement pour river l'intention des législateurs à la raison, mais aussi pour faire de l'obéissance une aventure où la raison prévaut. À ses yeux l'obéissance comme toute autre vertu, l'acte d'obéissance comme l'acte de toute autre vertu, exigent, pour s'inscrire en l'homme à titre de facteurs d'éducation, de porter l'estampille de la raison. Deman ne fait que rappeler fidèlement la doctrine de saint Thomas quand il fustige une certaine forme d'obéissance. Notant que l'obéissance est « une attitude » qui « a été beaucoup louée dans le christianisme » et qu'« il n'est pas douteux qu'elle occupe un rang élevé parmi les vertus », il poursuit : « Une certaine façon toutefois de la concevoir mérite la critique. L'obéissance n'est point faite pour opprimer l'intelligence. Elle assouplit la volonté de l'homme constitué sujet, en sorte qu'il s'accorde sans maugréer mais de bonne grâce et avec empressement aux ordres de qui détient l'autorité. Elle laisse entière cependant la nécessité de

juger. À supposer même qu'un homme soit universellement soumis à l'autorité d'un autre et, de ce chef, démuné de toute initiative en quelque domaine que ce soit, encore est-il que son jugement doit fonctionner à l'intérieur même de son obéissance. Il lui appartiendra toujours, et il n'appartiendra qu'à lui seul, de discerner et d'apprécier la légitimité de l'acte qu'on lui commande. Et dans le cas où cet acte serait mauvais, contraire, par exemple, à quelque loi plus haute, il aurait à le refuser et à faire usage en ce sens de sa liberté. Aucune prétention de domination de la part des maîtres, aucun idéal d'entière et absolue soumission de la part des sujets ne peut éliminer cette part sacrée du jugement personnel intervenant dans l'acte même où un homme s'apprête à obéir. Et pour les cas où il obéit en effet, la raison en sera toujours en définitive qu'il a jugé bon et décidé de le faire. Ce qu'on appelle l'obéissance de jugement menace de dénaturer la vertu d'obéissance. Le jugement est précisément ce qu'un homme n'a jamais le droit d'aliéner »¹².

Ce texte ne fait pas que dénoncer le tort d'une obéissance complaisante qui tourne à la résignation et cesse, ainsi, de remplir sa fonction éducative. Il rappelle que « la raison est le principe premier » des actes vraiment humains, non la volonté. Pour avoir privilégié, en pratique sinon en théorie, l'autorité du législateur et la soumission des sujets, pour avoir trop réduit la loi à la volonté d'un supérieur se soumettant la volonté d'un inférieur, il n'est pas étonnant que le moindre sursaut de liberté, cette chose si essentielle à l'homme, soit perçu comme une dévalorisation de la loi. Pourtant, à en croire saint Thomas, la volonté de ceux qui détiennent le pouvoir devrait se réjouir de ce que l'obéissance, en devenant raisonnable, outre d'ouvrir les sujets à toute la valeur éducative de la loi, garde leur propre volonté souveraine de glisser dans l'arbitraire. Quant à la volonté de ceux qui, dans leur désir d'être libres, découvrent les voies d'une soumission raisonnable, pourquoi l'accès à la signification fondamentale de la loi les conduirait-il à se poser en adversaires de la loi? Ce n'est pas devenir « exlex », pour un sujet, que de s'émanciper d'une conception de la loi qui privilégie le pouvoir de l'autorité, de la force coercitive de la loi et d'accéder à une vision de la loi où s'affirme la primauté tant de la raison que de sa force directive. C'est simplement comprendre le sens de la loi dans la vie de l'homme, ou encore, saisir la loi dans toute son extension.

b) *Universalité de la loi et dignité humaine*

Encore ici l'approche de saint Thomas revêt une connaturalité frappante avec l'aspiration contemporaine au respect de la dignité humaine. Mais saint Thomas ne voit d'avenir pour la liberté, expression par excellence de cette dignité, que dans sa dépendance à l'égard de la lucidité de la raison. La loi, pour lui, a beaucoup plus d'extension que la loi positive. Quand il déclare que « la raison est le principe premier » des actes humains et qu'il définit la loi : « une règle de la raison », il pose simplement que toute la vie de l'homme baigne dans la loi. Par sa vocation morale, par sa vocation d'être responsable, l'homme transforme en impératif, en devoir, en loi, ce qui lui apparaît raisonnable en telle ou telle occurrence. Pour saint Thomas, c'est tout

12. *Prudence chrétienne*, Éditions du Cerf, p. 30.

naturellement que l'indication de la raison se mue en règle d'action et que l'homme s'insère sous le régime de la loi. En somme, pour un homme, vivre de la loi et vivre de la raison veut dire une seule et même chose. Sans doute, la loi positive doit se contenter, en gros, à cause des limites du législateur, de régler les seules relations entre les personnes qui se jouent à travers la médiation de réalités temporelles. Mais il en va autrement de la loi prise dans toute son extension : règle raisonnable de l'action. Quand un individu se penche sur ses pulsions les plus intimes pour leur conférer un cachet raisonnable, éloigné des extrêmes contraires, il se hisse au niveau de la loi, règle, raisonnable de l'agir humain. L'essence la plus profonde de la loi réside dans la capacité de l'homme de s'interroger sur toute sa conduite et de répondre à cette interrogation aussi bien qu'il peut, en énonçant une règle qui lui dicte ce qui est droit et raisonnable. Quand un homme en arrive à exprimer ce qui lui apparaît droit ou raisonnable à l'occasion du surgissement de ses émotions les plus intimes, il évolue sous le signe de la loi, sous le signe du droit. De soi, la loi énonce le droit, que ce soit le droit de la justice ou le droit de la force ou de la tempérance. Il est bien évident que le droit de la justice, dicté par la loi positive, s'impose davantage, étant donnée l'envergure de ses répercussions. Et c'est à ce droit que pense Aristote (*I Pol.* ch. 2.) dans ce texte cité par saint Thomas : « L'homme, s'il est parfaitement vertueux, est le meilleur des animaux ; mais s'il est privé de loi et de justice, il est le pire d'entre eux »¹³. Mais ce serait restreindre indûment un tel texte que de le couper de la matière des vertus de force et de tempérance qui rejoint en nous ce en quoi nous ressemblons aux animaux. De telles vertus n'ont pas d'autre ressource que de vivre de ce qui est droit et raisonnable. Et la raison qui s'y emploie à domestiquer les passions, là aussi c'est la raison d'une être responsable qui se fait une loi de ce qui lui apparaît droit.

Cette loi qui s'insère à la racine de tout comportement humain, en vertu de la vocation morale de l'homme à la responsabilité, permet d'entrevoir que la moralité de l'homme est plus ample que la légalité du citoyen. Cette ampleur de la moralité ne lui vient pas seulement de ce qu'elle exige que la lucidité de la raison pénètre les mouvements humains les plus intimes. Elle lui vient surtout de ce qu'elle ouvre sur une justice supérieure à la justice positive. De ce fait, elle confère à tout homme aptitude à s'interroger sur le caractère raisonnable de la législation positive et, éventuellement, d'y obéir d'une façon raisonnable. De par sa vocation morale, il est congénital à l'homme de vivre de la loi. Mais cette loi qui atteint les couches les plus profondes de l'humanité de chacun, porte le nom de loi naturelle. Et c'est sur elle que se fonde la loi positive elle-même. « Dans les affaires humaines, écrit saint Thomas, une chose est dite juste du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature. Partant, toute loi portée par les hommes n'a valeur de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie, en quelque point, de la loi naturelle, ce n'est déjà plus une loi, mais une corruption de loi »¹⁴. La raison naturelle en tout homme prescrit les éléments fondamentaux d'une dignité que la loi positive doit promouvoir et non brimer. Législateurs et sujets communient à cette charte de la moralité, où s'affirme l'alliance la plus foncière de

13. *Ia IIae*, q. 95, a. 1.

14. *Ia IIae*, q. 95, a. 2.

l'homme avec le monde de la loi. Cette charte se situe dans l'orbite de la raison. Le refus de saint Thomas de réduire la loi à un rapport de volontés se ramène, en définitive, à la reconnaissance de la vocation morale de tout homme. Son refus est, en fait, une promotion de l'homme dans la loi. Saint Thomas sait trop bien que si ce n'est pas vain, en terme de dignité humaine, de réduire tant la marge d'arbitraire et de caprice de la volonté des législateurs que la pente à la résignation de la volonté des sujets, ce l'est de laisser entendre qu'il y a un avenir pour la liberté et la dignité humaine en dehors de la lucidité de la loi ou de la raison.

3° *Prudence et raison*

Parce que déjà inscrite dans la nature même de la loi, la théorie de la primauté de la raison prend un nouveau relief lorsque saint Thomas examine les qualifications subjectives de ceux qu'intéressent la loi. Il s'agit de son traité de la prudence. Saint Thomas n'entend pas que la raison des législateurs et des sujets engagée dans la loi positive s'adonne à une perpétuelle improvisation. Devant les répercussions immenses d'une telle loi, il ne juge pas extravagant d'exiger de la raison qui s'y exerce qu'elle porte la marque de la maturité. Il donne le nom de prudence à la vertu qui confère à la raison la stature qu'il lui faut pour assurer la qualité humaine de la vie politique. Il accolé l'épithète « régnative » à la prudence des législateurs et l'épithète « politique » à la prudence des sujets de la loi.

Avant que de les examiner de plus près, il sied de rappeler qu'aux yeux de saint Thomas, fabricants et usagers de la loi positive communient dans une loi morale afférente à la dignité de la nature humaine. Gouvernants et gouvernés restent des hommes, chez qui la loi se présente sous le couvert de la moralité avant que de prendre le visage de la légalité. C'est dans l'aptitude de la raison, en tout homme, à exprimer les normes fondamentales du comportement humain que saint Thomas pose la base d'opération des prudences tant régnative que politique. Cela étant, il est plus facile de comprendre les limites que la prudence régnative dresse devant la volonté des législateurs et la marge de saine liberté que la prudence politique prépare à la volonté des sujets.

a) *La prudence régnative*

Il ne fait aucun doute que la prudence est œuvre de raison puisqu'elle s'emploie à fonder l'agir humain dans la délibération même de la raison. Pourtant saint Thomas ne cache pas que la connaissance prudentielle se dissocie de la science morale en ceci, précisément, qu'elle prend sa vérité par conformité à l'appétit droit. Il écrit que « la prudence ne vérifie pas seulement la raison de vertu que possèdent les autres vertus intellectuelles, mais elle possède, en outre, la raison de vertu que possèdent les vertus morales »¹⁵. En fait, il peut sembler que lier le législateur à une connaissance dont la vérité relève de l'appétit, fût-il droit, revient à admettre que la volonté prédomine dans l'univers de la loi. Afin de rendre compte de cette difficulté, il convient, après avoir

15. *Ila Ilae*, q. 47, a. 4.

souligné l'apport de la raison en prudence régnative, de cerner le rôle qu'y joue la volonté du législateur.

Prudence régnative et raison. La nécessité de la prudence dans la vie humaine provient de ce que l'homme est « laissé à son conseil » (Si. 15,14). Autant l'homme réussit facilement à se donner quelques lois générales de sa conduite, autant il est démuné quand il s'agit de faire face à la vie concrète et de se fixer face à la diversité infinie des moyens dont l'homme dispose pour s'épanouir. Saint Thomas expose la problématique de la prudence de la façon suivante : « Sans doute l'homme est enclin par nature à rechercher son bien propre, mais comme ce bien peut varier de multiples façons et qu'il consiste en de multiples choses, aucun homme ne peut avoir un appétit naturel de ce bien déterminé réalisant toutes les conditions voulues pour que ce soit son bien à lui, puisque cela est extrêmement variable selon les diverses conditions des personnes, des temps, des lieux et des autres circonstances de cette sorte. Pour le même motif, un jugement naturel, qui est uniforme, ne suffit pas non plus à la recherche d'un bien comme celui-là. Chez l'homme, il faut donc que la raison, qui est la faculté de faire des rapprochements entre des choses diverses, intervienne pour qu'il puisse découvrir et discerner son bien propre, déterminé selon toutes les conditions voulues, tel qu'il faut le chercher *hic et nunc*. Mais pour faire cela, si la raison n'a pas une habitude qui la perfectionne, elle est dans la même attitude qui si elle n'a pas en matière spéculative l'habitude requise pour juger des conclusions d'une science : elle n'y peut réussir qu'imparfaitement et avec difficulté. De même donc qu'il faut que la raison spéculative soit perfectionnée par une habitude de science pour bien juger des choses qui constituent l'objet d'un savoir, de même il faut que la raison pratique soit perfectionnée par une habitude spéciale pour bien juger de ce qui est le bien humain dans chaque action de la vie. C'est cette vertu qu'on appelle la prudence »¹⁶.

Si une prudence, dans la raison, s'impose à l'homme qui recherche son bien propre, il va de soi qu'une prudence s'imposera davantage encore lorsqu'il s'agira de poursuivre le bien commun, objet même de la vie en société. Aussi saint Thomas exige-t-il de celui qui gouverne qu'il possède une prudence de premier ordre : « Un gouvernement est d'autant plus élevé qu'il est plus universel, c'est-à-dire qu'il s'étend à un plus grand nombre de biens et qu'il atteint une fin plus lointaine. Pour cette raison il revient au roi, auquel incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes »¹⁷. Quelle que soit la forme de gouvernement qu'affectionne saint Thomas, il précise que « sous la prudence royale sont comprises toutes les formes justes de gouvernement »¹⁸. Il importe peu que la prudence soit royale ou républicaine ou démocratique. Ce qui compte, c'est d'installer une raison hautement qualifiée, au principe de la loi positive.

La nécessité d'une prudence parfaite provient de ce que la loi positive est l'instrument dont dispose le législateur pour incarner l'intention qui doit animer toute sa vie : « rendre bons les citoyens ». Saint Thomas indique avec précision la portée éducative d'une telle loi : « La loi humaine vise une communauté civile, celle qui

16. *De Virt. in com.* q. 1, a. 6.

17. *Ila Ilae*, q. 50, a. 1.

18. *Ila Ilae*, q. 50, a. 1, rép. 2.

s'établit entre les hommes, par le moyen d'activités extérieures, puisque c'est par de tels actes que les hommes entrent en rapports les uns avec les autres. Les rapports de cette sorte sont du ressort de la justice, spécialement qualifiée pour l'organisation des rapports sociaux parmi les hommes. Dès lors, les préceptes proposés par la loi humaine n'intéressent que les actes de justice ; s'il est prescrit des actes d'autres vertus, c'est dans la mesure seulement où ces actes revêtent un caractère de justice »¹⁹. Saint Thomas explique un peu plus loin la raison d'être de cet écart entre la légalité et la moralité : « Le législateur humain n'a compétence que pour juger des actes extérieurs, car les hommes "ne voient que ce qui paraît" (I Rois 16, 7). Dieu seul, auteur de la loi divine, connaît les mouvements intimes de la volonté, lui qui sonde les reins et les cœurs" (Ps. 7, 10) »²².

Mais cet élément de justice qui s'immisce dans la loi humaine provient de la raison. Là où saint Augustin déclare : « Il ne semble pas que ce soit une loi, celle qui ne serait pas juste » (I Lib. arb. ch. 5), saint Thomas commente : « C'est pourquoi une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle participe à la justice. Or dans les affaires humaines, une chose est dite "juste" du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison »²¹. Le même critère servira à démasquer les lois perverses. En effet, qu'advient-il de ces lois où le tyran « n'a pas en vue la bonté de ses sujets », leur accession à la justice ? Saint Thomas répond simplement que « la loi tyrannique, n'étant pas conforme à la raison, n'est pas une loi à proprement parler. Elle est plutôt une perversion de la loi »²².

On conçoit facilement que la raison du législateur ayant à énoncer le droit, objet d'une justice qui se déploie au beau milieu des situations complexes de la vie en société, ne puisse esquiver la prudence. Celle-ci confère la maturité à la raison qui s'adonne à la direction des comportements humains. On conçoit aussi que saint Thomas fasse de cette prudence la plus parfaite de toutes. Mais cela ne doit pas donner le change. Si saint Thomas exalte la prudence du législateur, il instruit du même coup celui-ci de la vraie nature de la loi, œuvre de la raison. La loi est une directive raisonnable qui énonce ce qui est juste. Avant que de s'adresser à la volonté des sujets, elle interpelle leur raison. Toute la force coercitive de la loi dépend de son discernement raisonnable. À l'origine des comportements sociaux de l'homme, tout comme à l'origine de ses comportements les plus individuels, une règle s'impose : celle de la raison, « le principe premier de nos actes délibérés ». Ce n'est pas « ce qui a plu au prince » qui se hisse au titre de loi mais « ce qui est juste selon la raison ». La validité de la loi se reconnaît à l'élément de justice qu'elle véhicule, donc à l'élément de raison qui y transparait. La volonté du législateur assure à la loi son existence, non sa validité. En faisant de la prudence régnavative la qualification par excellence du législateur, saint Thomas réitère l'exigence la plus fondamentale de la loi : c'est une affaire de raison.

Prudence régnavative et volonté. Il est une autre façon, pour saint Thomas, de rappeler aux législateurs le caractère foncièrement raisonnable de leur mission. La

19. *Ia IIae*, q. 100, a. 2.

20. *Ia IIae*, q. 100, a. 9.

21. *Ia IIae*, q. 95, a. 2.

22. *Ia IIae*, q. 92, a. 1, obj. 4.

prudence est une vertu intellectuelle originale. Elle n'est pas une pure affaire de connaissance. Contrairement aux autres formes de connaissance morale, la prudence contient, d'une façon structurelle, une relation à l'affectivité. Sa vérité va jusqu'à dépendre de l'appétit, faisant ainsi de la prudence une vertu plus formellement morale qu'intellectuelle. Il semble qu'une telle conception de la prudence va entraîner saint Thomas à contredire ses positions touchant la primauté de la raison dans la loi et la prudence des législateurs. En vérité, si la volonté doit jamais supplanter la raison, dans tout ce domaine de la conduite de la vie, aucune occasion ne s'y prête mieux que le fait de mettre une prudence entre les mains du législateur. Aussi faut-il examiner de plus près si l'intervention spécifique de l'appétit dans la prudence n'équivaut pas à substituer, dans la loi, ce qui plaît au législateur à ce qui est juste.

Mais s'il en était ainsi, il s'ensuivrait que la volonté du législateur serait au-dessus la loi. Or, saint Thomas a scruté cette possibilité. À partir d'un texte de Justinien, il formule l'objection suivante : « Le Jurisconsulte dit que "le prince est dégagé de la loi". Mais celui qui est dégagé de la loi, ne lui est pas soumis ». Dans sa réponse, saint Thomas réaffirme l'universelle préséance de la raison. Il écrit : « Si l'on dit que le chef est libéré de la loi, c'est au point de vue de la force de contrainte : personne, en effet, ne peut être contraint par soi-même ; et la loi n'a de contrainte que par la puissance même du chef... Au contraire, s'il s'agit du rôle de direction exercée par la loi, le chef doit s'y soumettre de son propre gré ; selon ce qui est écrit dans le Droit : "Quiconque fixe un point de droit pour autrui, doit lui-même s'appliquer ce droit". Et l'autorité du sage déclare : "Supporte toi-même la loi que tu as établie". Un reproche, du reste, est adressé par le Seigneur "à ceux qui parlent et ne font pas ce qu'ils disent : qui imposent aux autres de lourds fardeaux qu'ils ne veulent même pas remuer du doigt" (Mt 23, 3-4). C'est pourquoi, devant le jugement de Dieu, le chef n'est pas libéré de la loi, quant à sa valeur de direction ; il doit plutôt exécuter la loi de plein gré et non de force... »²³.

La dimension affective de la prudence régnative ne signifie donc pas que la volonté du législateur n'y est pas soumise à la raison. C'est tout le contraire, puisque celui qui gouverne doit avoir une volonté si bien rectifiée qu'il se soumet intérieurement aux directives de la loi, sans y être mû par la contrainte. Saint Thomas rappelle ainsi au législateur qu'il est un homme et qu'en vertu de son humanité il vit d'une loi morale sous-jacente à toutes les lois positives qu'il élabore. Non seulement doit-il connaître cette moralité qui inspire la légalité, il doit en aimer les directives, de telle sorte qu'il s'ajuste affectivement au message de la loi positive qui n'est qu'une détermination d'une loi plus générale inscrite au fond de l'homme en lui. Ce n'est pas n'importe quelle volonté qui mesure la vérité de la connaissance prudentielle. C'est une volonté droite, celle qui est éprise du « jugement de Dieu » tel qu'il s'exprime en tout homme, dès qu'il s'éveille à sa vocation morale. Ce n'est pas livrer la loi humaine à l'arbitraire des législateurs que de leur confier une prudence où le poids de leur cœur n'est pas absent. C'est inviter les législateurs à se souvenir qu'ils restent des hommes, et que, de ce fait, il est congénital à leur dignité d'hommes non seulement de connaître les lignes générales du projet fondamental humain mais de s'en éprendre affectivement. La

23. *Ia IIae*, q. 96, a. 5, obj. 3.

légalité ne respire jamais si bien que lorsqu'elle s'inspire, chez le législateur, de la loi de l'humanité possédée tant par le cœur que par la raison.

b) *La prudence politique*

L'effort de saint Thomas pour insérer la loi positive dans le sillage de la raison prend un relief étonnant quand il expose la qualité de la vie politique des citoyens. Il ne servirait de rien, à ses yeux, de valoriser le rôle de la raison chez le législateur si la loi devait devenir, pour les sujets, une force contraignante susceptible de ne s'adresser qu'à des volontés gagnées d'avance à la soumission. Saint Thomas sait trop bien que la loi positive, qui guide la formation du citoyen, ne fait qu'épanouir ou extérioriser la tendance connaturelle à l'homme à vivre de la loi ou de la raison. À cause de la vocation morale de l'homme, de tout homme, à cause donc de l'inclination de l'homme à imprégner de raison tous ses comportements, saint Thomas refuse au citoyen de s'abandonner à une obéissance qui ne passerait pas par le creuset de sa raison. Il exige de lui qu'il se donne une prudence politique, sans laquelle il ne voit pas qu'il y ait de sauvegarde pour la dignité humaine dans la vie politique. Toute son argumentation est si profondément marquée d'une conscience aigüe de la dignité de l'homme que c'est probablement la partie de son œuvre la plus apte à flatter une oreille moderne. Pour saint Thomas, l'homme n'est pas réductible au citoyen. L'homme vit d'une loi que la loi du citoyen suppose et extériorise. La vocation morale de l'homme ne lui vient pas de la société. Il n'est pas possible d'enfermer l'homme dans le citoyen. C'est une vérité désagréable à entendre pour tous ceux qui rêvent d'encercler l'homme dans les frontières de l'État.

Nécessité d'une prudence politique. Afin de rendre pleinement justice à la loi comme œuvre de la raison, saint Thomas ne s'est donc pas arrêté à la prudence des gouvernants. D'une certaine façon, son œuvre atteste que la prudence des gouvernés le préoccupa beaucoup plus. Car dans sa tentative d'ouvrir les sujets eux-mêmes à la dimension rationnelle de la loi, saint Thomas, outre de dépasser les legs d'Aristote, eut à s'engager dans une extraordinaire promotion de l'homme.

Saint Thomas était aux prises avec un texte d'Aristote qui, effectivement, ne visait qu'une seule forme de prudence gouvernementale : celle du prince. Pour Aristote la prudence relative à la cité est soit législative ou architectonique, soit politique, laquelle s'intéresse aux affaires particulières. Cette prudence politique n'est pas à l'usage des sujets. Elle n'est que l'application particulière des lois générales et elle opère par mode de décrets. Elle se situe donc du côté du gouvernement. Dans son commentaire de l'*Éthique*²⁴, saint Thomas, par fidélité au texte, ne tentera pas de muer cette prudence politique en une prudence des sujets. Mais, dans la *Somme*, où par deux fois il réfère à ce texte²⁵, il n'hésite pas à interpréter cette prudence politique dans le sens d'une prudence du gouvernement, sans doute, mais à l'usage des sujets. Deman, dans son traité de la prudence, n'hésite pas à noter, au sujet de ce développement : « On ne doutera pas que l'influence chrétienne n'ait déterminé chez

24. *In VI Eth.* lect. 7, n° 1197.

25. *Ila Ilae*, q. 47, a. 12, *sed contra* ; *Ila Ilae*, q. 50, a. 2, *sed contra*.

saint Thomas l'affirmation vigoureuse de l'imprescriptible dignité humaine que signifie chez lui la "prudence politique" »²⁶.

En effet, toute l'argumentation de saint Thomas repose sur un approfondissement des exigences de la dignité de l'homme : « Lorsqu'ils reçoivent un ordre, l'esclave est mû par son maître et le sujet par son prince. Mais leur mise en mouvement n'est pas semblable à celle qu'on observe chez les êtres non raisonnables et inanimés soumis à l'influence de leurs moteurs. Car ces derniers sont seulement mus par un autre sans se mettre eux-mêmes en mouvement : et la raison en est qu'ils ne sont pas les maîtres de leurs actes par le libre arbitre. De là vient que la rectitude du gouvernement qui les dirige n'est pas en eux-mêmes mais seulement dans leurs moteurs. Mais quand ce sont des hommes qui sont esclaves ou sujets, ils sont ainsi soumis à la motion des autres par voie de commandement qu'ils se meuvent cependant eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi une certaine rectitude du gouvernement doit se trouver en eux, par laquelle ils puissent se diriger eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils accordent à leurs princes. Et c'est en quoi consiste l'espèce de prudence qui est appelée politique »²⁷.

Il est difficile de ne pas saisir la saveur toute moderne de l'argumentation. Précisément, la version moderne de la loi naturelle, celle des droits de l'homme, n'aurait probablement pas vu le jour sans son enracinement dans la sorte de tradition qui s'exprime dans ce texte. Il serait inouï de voir l'esclavage se développer indéfiniment quand on accorde à l'esclave, au nom de sa dignité humaine, une « certaine rectitude du gouvernement ». La prudence politique des sujets vient ainsi rappeler qu'au-delà de toutes les formes de rapports sociologiques de supérieur à inférieur, la loi se pose d'abord en termes de raison et intéresse tous ceux qui sont doués de raison.

Toute cette question permet de mieux comprendre la portée d'un texte de saint Thomas touchant les formes de gouvernement. En conférant une prudence politique aux sujets, saint Thomas ne pouvait leur dénier tout rôle actif dans la vie du gouvernement. Aussi prend-il soin de faire sa place à la participation du peuple. « Deux points, écrit-il, sont à observer dans la bonne organisation du gouvernement d'une cité ou d'une nation. Que d'abord tout le monde participe plus ou moins au gouvernement, car il y a là, selon le deuxième livre des *Politiques* (ch. 6, n° 15), une garantie de paix civile, et tous chérissent et soutiennent un tel état de choses. L'autre point concerne la forme du régime ou de l'organisation des pouvoirs ; on sait qu'il en est plusieurs, distingués par Aristote au troisième livre des *Politiques* (ch. 5, n° 2.4) ; mais les plus remarquables sont la royauté, ou domination d'un seul selon la vertu, et l'aristocratie, c'est-à-dire le gouvernement des meilleurs, ou domination d'un petit nombre selon la vertu. Partant, voici l'organisation la meilleure pour le gouvernement d'une cité ou d'un royaume : à la tête est placé, à raison de sa vertu, un chef unique ayant autorité sur tous ; puis viennent un certain nombre de chefs subalternes, qualifiés par leur vertu ; et cependant la multitude n'est pas étrangère au pouvoir ainsi défini, tous ayant la possibilité d'être élus et tous étant d'autre part électeurs. Tel est le

26. *La prudence*. Appendice I, n° 166. En fait, les n° 92, 156, 165, jettent sur toute cette question une lumière exceptionnelle.

27. *Ila Ilae*, q. 50, a. 2.

régime parfait, heureusement tempéré de monarchie, par la prééminence d'un seul, d'aristocratie, par la multiplicité des chefs vertueusement qualifiés, de démocratie enfin ou de pouvoir populaire, du fait que de simples citoyens peuvent être choisis comme chefs et que le choix des chefs appartient au peuple »²⁸. C'est le principe de la participation, à saveur moderne encore une fois, qui sous-tend l'argumentation. Cette participation exige une prudence politique, laquelle n'est elle-même qu'une exigence découlant de la dignité de l'homme, de tout homme. Saint Thomas ne pouvait soupçonner, et pour cause, les formes que la participation allait prendre.

Prudence politique et obéissance. La promotion de la prudence politique ne peut pas ne pas introduire un problème crucial : celui de l'obéissance à la loi. Si celle-ci ne devient commandement de l'autorité, auquel les sujets doivent obéir, que dans la mesure où elle est porteuse d'un message de justice et qu'un tel message n'existe que par son accord avec la règle de la raison, il devient évident que l'obéissance aux lois humaines ne sera jamais automatique. L'obéissance ne peut se couper de la lucidité de la raison. Où saint Augustin déclare : « Il ne semble pas que ce soit une loi, celle qui ne serait pas juste » (I Lib. arb. ch. 5), saint Thomas commente : « une loi n'a de valeur que dans la mesure où elle participe à la justice. Or, dans les affaires humaines, une chose est dite "juste" du fait qu'elle est droite, conformément à la règle de la raison. Mais la règle première de la raison est la loi de nature. Partant, toute loi portée par les hommes n'a valeur de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature. Si elle dévie, en quelque point, de la loi naturelle, ce n'est déjà plus une loi, mais une corruption de la loi »²⁹. Il est des lois qui contredisent la justice et il est vraisemblable qu'il y en aura toujours. Cette possibilité d'un désaccord entre les lois de l'État et la promotion de la justice rend conditionnelle l'obéissance aux lois.

Dans certains cas, la désobéissance devient un devoir. C'est tout naturellement que saint Thomas est amené à l'affirmer. « On n'est obligé d'obéir au pouvoir séculier, écrit-il, que dans les limites de la justice. Si donc le pouvoir est usurpé, ou si ce qu'il commande est injuste, on ne doit pas lui obéir, excepté, peut-être, en certains cas, pour éviter un scandale ou un danger »³⁰.

C'est une théorie de la résistance que couvrent ces affirmations, selon la remarque de d'Entrèves³¹. Sans doute cette théorie doit, pour prendre corps, passer par le crible d'une casuistique indispensable, dont saint Thomas énumère, d'ailleurs, certains éléments. C'est à la prudence politique des sujets qu'il revient de cerner les conditions et les circonstances de l'application de cette théorie.

Mais c'est une réflexion sur la dignité humaine qui a permis à saint Thomas d'affirmer la nécessité d'une telle prudence. Une précision vient d'être fournie qui révèle le fondement même de cette dignité : « Toute loi portée par les hommes n'a valeur de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi de nature ». La plus profonde dignité de l'homme réside dans ce fait que l'homme possède une loi qui lui est congénitale. C'est ainsi que, quelle que soit sa classe dans la société, il peut

28. *Ia IIae*, q. 105, a. 1.

29. *Ia IIae*, q. 95, a. 2.

30. *Ia IIae*, q. 104, a. 6, obj. 3.

31. A. P. D'ENTRÈVES. *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, p. 43.

éventuellement, comme homme, prendre ses distances à l'égard d'une législation positive donnée.

Outre que cette référence introduise à l'étude qui suit sur les sources de la loi naturelle, elle donne de comprendre un autre aspect de la liberté humaine face au devoir de l'obéissance. En deçà de la résistance aux lois, saint Thomas admet une capacité d'interprétation de la loi qui s'inspire aussi de la raison naturelle. À la question de savoir si l'équité est une vertu, il répond : « Comme on l'a dit au traité des lois, les actes humains pour lesquels les lois sont faites, sont des cas singuliers et concrets, variables à l'infini ; il est donc impossible d'établir une règle absolument universelle. Les législateurs considèrent ce qui arrive d'ordinaire, et s'en inspirent pour faire une loi dont l'observation, en certains cas extraordinaires, irait contre la justice et le bien public que la loi entend précisément sauvegarder. Par exemple, un homme a confié à quelqu'un une épée ; devenu fou il la redemande ; ou encore, un traître réclame un dépôt d'argent dont il veut faire usage contre sa patrie. En pareils cas et d'autres semblables, obéir à la loi, ce serait mal agir ; au contraire, c'est bien agir que de négliger la lettre de la loi pour faire ce qu'exigent la justice et le bien public. Telle est la fonction de l'"epieikeia", que nous appelons équité »³². Encore ici l'application de l'équité donne lieu à un exercice de casuistique dont saint Thomas fournit des éléments. Mais il importe surtout de noter que si l'équité est une vertu morale adjointe à la justice elle vit de prudence comme toute vertu morale, donc de raison. Aussi, saint Thomas avait-il pris soin de noter, dans son traité de la prudence, l'existence d'une vertu adjointe à celle-ci et qui habilite la raison à juger des cas qui échappent aux règles communes. « Il arrive quelquefois, y écrit-il, que l'on doive outrepasser aux règles communes de l'action : par exemple, ne pas rendre le dépôt à l'ennemi de la patrie, et autres cas semblables. C'est pourquoi il faut juger de ces cas selon des principes plus élevés que les règles communes dont s'inspire la "synesis". Et selon ces principes plus élevés est exigée une plus haute vertu : on l'appelle "gnome" et elle implique une certaine perspicacité du jugement »³³. L'intérêt de cette vertu de perspicacité provient de ce qu'elle ménage, à sa façon, un certain espace pour la raison des sujets dans leur obéissance aux commandements de l'autorité. C'est une réaffirmation de la primauté de la raison sur la volonté dans tout le domaine de la loi. De toute évidence, saint Thomas songe à la loi naturelle qui fournit aux hommes les éléments d'une justice supérieure où doit s'alimenter la loi positive. L'action équitable, quoiqu'elle laisse dans l'ombre la lettre de la loi positive, est redevable à la loi naturelle, charte de la moralité, de son équité.

Avant d'aborder l'étude des sources de la loi naturelle, il convient de noter combien la conception générale de la loi, chez saint Thomas, ferme la porte à toute forme de volontarisme. Positivisme légal, morale volontariste, état éthique, race éthique, classe éthique, tels sont les grands défis que l'histoire opposera à cette approche qui ne réclame rien d'autre à la racine de la loi qu'un rayon de raison. Ce sera un des plus beaux titres de la doctrine de la loi naturelle de n'avoir jamais consenti à troquer la raison pour la volonté au fondement de la loi.

32. *Ila Ilae*, q. 120, a. 1.

33. *Ila Ilae*, q. 51, a. 4.

B. ORIGINE DE LA LOI NATURELLE

La tradition de liberté humaine qui imprègne la conception de la loi positive, chez saint Thomas, se retrouve intacte dans son étude des sources de la loi naturelle. Avec cette différence, cependant, que ce n'est plus une législation produite par la raison humaine qui interpelle l'homme, mais une législation qui émane de la raison divine. En effet, si la loi naturelle est une participation à la loi éternelle, elle ne l'est pas à la façon dont les autres êtres participent à une telle loi. Cette participation tient son originalité de ce que l'homme par sa raison s'insère dans le sillage de la raison divine elle-même : « Or, parmi tous ces êtres, la créature raisonnable est soumise à la divine providence d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même à cette providence, pourvoyant à elle-même et aux autres. C'est ainsi qu'elle participe à la raison éternelle elle-même, à cette raison-là, partant, qui lui octroie, comme aux autres êtres, une inclination naturelle à la fin et aux actes qui lui conviennent. C'est précisément cette participation originale à la loi éternelle dans la créature rationnelle qui est appelée la loi naturelle »³⁴. Afin d'éviter tout emballement, saint Thomas s'empresse d'ajouter, un peu plus loin, le correctif suivant : « La raison humaine ne peut participer aux sentences de la raison divine selon toute leur plénitude, mais à sa manière et selon un mode imparfait »³⁵.

Ces limites étant concédées, il faut bien admettre que saint Thomas conçoit la loi naturelle comme une exceptionnelle intériorisation de lucidité dans l'homme, eu égard à la conduite de sa vie. La liberté humaine s'enracine dans la raison et le fait que la loi naturelle participe à la loi éternelle n'entraîne aucune dérogation à la toute première condition de l'exercice de cette liberté. Pour saint Thomas, le fond de la dignité humaine provient de la relation immédiate de l'homme avec Dieu. Fait à l'image de Dieu, l'homme ne trouve son épanouissement que dans son retour libre et conscient vers Dieu. Mais il n'est pas de liberté, ni de conscience, sans lucidité, sans discernement. En liant la loi naturelle à la loi éternelle, saint Thomas met en un singulier relief cette exigence. L'invitation serait belle d'introduire ici une sorte de primauté de la volonté, au niveau de la loi éternelle et de ses retombées. On pourrait facilement penser que si l'homme échappe à la soumission inconditionnelle à la volonté d'autres hommes, en vertu de la loi d'humanité qu'est la loi naturelle, il en irait autrement dans les relations de l'homme avec Dieu, avec la loi éternelle. Celle-ci, semble-il, se prêterait à une soumission inconditionnelle de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. C'est, cependant, d'une même simplification que proviennent la tentation de soumettre l'homme à l'homme ou à Dieu aveuglément. Saint Thomas a une conscience trop vive de la dignité humaine pour accepter que les relations de l'homme avec Dieu se bâtissent sur une obéissance imperméable à la lumière de la raison. La liberté de la créature intellectuelle et son exigence de lucidité, pense saint Thomas, revêtent trop de valeur, aux yeux de Dieu, pour qu'il en soit ainsi. « La condition de la nature intellectuelle, écrit-il, qui fait qu'elle est maîtresse de ses actes,

34. *Ia IIae*, q. 91, a. 2.

35. *Ia IIae*, q. 91, a. 3, rép. 3.

requiert que la providence de Dieu s'occupe d'une telle créature pour elle-même »³⁶. Au même endroit il rappelle ce passage de la Sagesse : « Tu nous gouvernes avec de grands ménagements » (Sg. 12, 18).

La fonction de la loi naturelle ne consiste pas uniquement à sauvegarder la dignité humaine contre les tendances absolutistes de l'autorité humaine. Elle atteste que la loi éternelle, dont elle participe, est d'abord et avant tout affaire de raison. Saint Thomas s'emploie dans son étude sur l'origine de la loi naturelle, à mettre constamment en relief le rôle de la raison. Devinant, pour ainsi dire, la place que devaient donner certaines théories à la volonté arbitraire de Dieu, il affirmera sans cesse que la loi, en Dieu comme dans les hommes, est œuvre de raison. La loi naturelle n'est rien d'autre, dans son origine, dans sa source, qu'une raison humaine se mettant à l'écoute de la raison divine, telle qu'elle s'étale dans l'œuvre de la création. Il nous reste à voir cela en détail en groupant les textes de saint Thomas sous les titres suivants : la loi éternelle, l'intelligibilité des natures créées, le rendez-vous de la raison humaine avec cette intelligibilité.

1° *La loi éternelle*

Il ne fait aucun doute que, pour saint Thomas, la primauté de la raison s'affirme jusque dans la loi éternelle. Celle-ci ne saurait consister, en premier lieu, dans la soumission de la volonté humaine à la volonté divine.

a) *Loi éternelle et raison divine*

Dans son traité de la loi, dans la *Somme*, immédiatement après l'étude de la définition de la loi, saint Thomas se demande quelles sont les diverses espèces de lois. En tête de son énumération, il place la loi éternelle. Il s'empresse, cependant, de l'insérer dans le courant général de la loi. Il écrit : « On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'un jugement de la raison pratique venant du chef qui a la charge de la communauté. Il est évident, à supposer que le monde est gouverné par la divine providence, que cette grande communauté qu'est l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, répond à la notion de loi. Et puisque la sagesse divine n'est nullement soumise au temps dans son acte de penser, mais est déterminée par un concept éternel, il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle »³⁷.

Supposant ses études antérieures sur la divine providence, saint Thomas se contente de mettre en relief le rôle nécessaire de la raison divine, de la sagesse divine dans l'œuvre du gouvernement divin. La loi des lois est œuvre de la raison. C'est une loi éternelle à cause de la qualité de l'acte de penser en Dieu. Cette façon de parler est tout à fait formelle : de soi, la loi éternelle est affaire de raison, de raison divine en ce cas. Saint Thomas y écarte avec soin toute référence à la volonté divine. La loi

36. III C. G., ch. 112.

37. *Ia IIae*, q. 91, a. 1.

éternelle ne consiste pas dans le commandement d'une volonté souveraine qui s'assujettirait une volonté créée. Une telle loi ne s'enferme pas dans la relation entre l'autorité du pouvoir de Dieu et la soumission ou l'obéissance de l'homme. Aussi, lorsque saint Thomas, dépassant la question de l'existence de la loi éternelle, traite de sa nature même, met-il la même rigueur dans ses affirmations: « C'est par sa sagesse que Dieu est créateur de toutes choses, par rapport auxquelles il peut être comparé à un artisan... Mais Dieu est également celui qui gouverne tous les actes et tous les mouvements que l'on remarque en chaque créature... C'est pourquoi si la raison de la sagesse divine, par laquelle toutes choses ont été créées, a valeur d'art, d'exemplaire ou d'idée, de même les principes suivant lesquels la sagesse divine meut tous les êtres à la fin qui leur est propre, prennent-ils valeur de loi. Et selon cette considération, la loi éternelle n'est pas autre chose que l'ensemble des pensées de la divine sagesse, selon lesquelles celle-ci imprime une direction à tous les actes et à tous les mouvements »³⁸. Comme pour lever tout doute, saint Thomas introduit cet article par un texte de saint Augustin: « La loi éternelle est la raison suprême à laquelle il faut toujours se soumettre » (I Lib. Arb. ch. 6).

Rien n'est plus éclairant que les termes employés par saint Thomas pour décrire la teneur essentielle de la loi éternelle: elle n'est rien d'autre que « l'ensemble des pensées de la divine sagesse, selon lesquelles celle-ci imprime une direction ». Bien plus que toute loi positive, la loi éternelle véhicule d'abord et avant tout une direction. Elle guide, elle éclaire, elle est une directive. La soumission que saint Thomas a en vue dans la citation de saint Augustin, n'est pas avant tout la soumission à l'autorité de la volonté divine, mais la soumission de la raison humaine à la vérité de la pensée divine. Il faut prendre autant et plus de soin à sauvegarder la destination foncière de la loi en Dieu que parmi les hommes. La souveraineté de la volonté de Dieu doit être écartée de la loi éternelle à titre de visée première, comme la soumission et l'obéissance des volontés humaines doit l'être. Cela est d'autant plus important que c'est dans la loi éternelle que se réalise l'idéal de toute loi. Une mince erreur ici produirait, éventuellement, de vastes dégâts. Il est indéniable que certains des meilleurs moments de l'absolutisme royal, de la souveraineté humaine, coïncidèrent avec des conceptions très envahissantes de la souveraineté de Dieu. Avant d'être un commandement la loi éternelle est une vérité. C'est de l'intérieur que l'homme doit se soumettre à la loi éternelle et le premier sens de cette intériorisation réside dans l'adhésion de la raison humaine à la régulation de la raison divine. Ce qui vient en premier dans nos actes délibérés, ce ne sera jamais que la raison.

b) *Loi éternelle et volonté divine*

Une chose étonne quand on examine de près les textes de saint Thomas qui établissent les fondements de la loi naturelle. Cette vigueur avec laquelle il défend la marge de liberté de tout homme face à la loi positive, on la retrouve intacte dans son traité de la loi éternelle, assise fondamentale de la loi naturelle. Il ne veut pas que la volonté de Dieu prenne la vedette au lieu de la raison divine. Le commandement divin,

38. *Ia IIae*, q. 93, a. 1.

l'ordre divin, n'est pas, à ses yeux, d'abord et avant tout une volonté qui s'impose à la volonté humaine. C'est une lumière qui éclaire, c'est une raison qui interpelle une autre raison. Ayant « laissé l'homme à son conseil » (Si. 15, 14), Dieu ne tente pas, ne tente jamais de s'introduire dans l'homme autrement que par la raison, « le principe premier des actes délibérés » de l'homme. Comme s'il avait deviné la place que l'on ferait à l'arbitraire de Dieu à une époque ultérieure de la théologie, saint Thomas réitère ses affirmations touchant la primauté de la raison divine dans la loi éternelle, dont la loi naturelle est une participation. La volonté de Dieu et la force d'obligation de sa loi ne l'emportent jamais sur la raison divine et sa portée directive. C'est pourquoi on peut douter que saint Thomas eût signé le texte de Rahner qui suit : « Nous ne craignons pas de confesser sans ambages que l'homme est régi par un ordre supérieur : c'est une réalité sacrée, une loi, une volonté qu'on ne saurait confondre avec celle de l'homme ou de je ne sais quelle réalité collective de ce monde ; c'est la volonté de Dieu, c'est la force d'obligation qui s'attache à une loi morale objective, universellement valable, inscrite dans l'essence des êtres, gravée dans la nature et dans le cœur de l'homme »³⁹. Ce n'est pas la robustesse de cette confession qui ne cadre pas avec la doctrine de saint Thomas sur la loi, c'est sa teinte volontariste. Il est bien vrai, ainsi qu'on l'a vu, que l'homme est régi par un ordre supérieur, une loi qui ne se confond pas avec la volonté de l'homme ou de quelque réalité collective de ce monde. Mais cette loi ne se confond pas avec la volonté de Dieu non plus, ni ne se caractérise par sa force d'obligation. Il est également vrai qu'il s'agit d'une loi morale objective, universellement valable, inscrite dans l'essence des êtres, gravée dans la nature. Mais cette loi ne s'inscrit pas d'abord dans le cœur de l'homme. Elle est un défi pour la raison humaine, de soi. Et l'origine de la loi naturelle réside précisément dans la tentative de la raison humaine de scruter la réalité de ce monde pour y dépister l'intelligibilité que la raison divine y a insérée. Quand la loi naturelle s'explicitera dans les grands impératifs plus ou moins afférents à la raison pratique, elle ne réussira à le faire d'une façon valide qu'à la condition que cette même raison, spéculative cette fois, s'adonne à la lecture aussi fidèle que possible des dynamismes gravés dans les natures créées par la raison divine. Il ne fait pas de doute que la création et ses dynamismes n'existeraient pas sans l'intervention de la volonté toute-puissante de Dieu. Celle-ci, pourtant, n'opère jamais sans relation avec la sagesse divine, sa racine. Et de même que ce n'est pas inviter l'homme à se faire « exlex » que de lui faire prendre conscience de la primauté de la raison dans la loi positive, ce ne l'est pas plus que de rappeler que la loi éternelle, dont la loi naturelle est une participation, est d'abord et avant tout affaire de raison. S'il faut situer la source de l'éthique humaine dans la raison, ce n'est pas pour rendre l'homme autonome à l'égard de Dieu, mais bien plutôt afin de lui conférer la dignité qui lui vient de Dieu. La raison humaine qui fonde l'éthique, c'est celle qui se met à l'écoute de la raison divine, c'est celle qui se laisse mesurer par l'intelligibilité inhérente à une création pleine de la sagesse divine. Le volontarisme n'a pas plus de place ici que dans le chapitre précédent. Il faudra le démasquer au moins dans ses grandes lignes afin de retrouver les chemins d'une authentique liberté humaine. Auparavant, il importe de pousser plus loin cette étude des sources de la loi naturelle

39. *Serviteurs du Peuple de Dieu*, p. 232.

en scrutant la façon selon laquelle s'effectue la liaison de la raison humaine avec la raison divine.

2° *L'intelligibilité des natures créées*

Quand la raison divine interpelle la raison humaine pour amorcer la participation de la loi naturelle à la loi éternelle, il ne s'agit pas de la raison humaine exprimant, avec plus ou moins de bonheur, les grands impératifs qui président au sens de la responsabilité en tout homme. Avant de se lancer dans la participation active à la raison divine elle-même, en quoi réside l'essence même de la loi naturelle, la raison humaine doit donner toute son attention à cette forme de participation à la loi éternelle que l'homme a en commun avec les autres êtres.

a) *Sagesse divine et sens des êtres*

Il est une participation à la loi éternelle que l'homme partage avec tous les autres êtres. Saint Thomas la décrit de la façon suivante : « Il a été dit précédemment que la loi, étant une règle et une mesure, peut se trouver en quelqu'un d'une double manière : tout d'abord comme en celui qui établit la règle et la mesure, et en second lieu comme en celui qui est soumis à celles-ci, puisque ce dernier est réglé et mesuré pour autant qu'il participe de quelque façon à la règle et la mesure. Par conséquent, comme tous les êtres qui sont soumis à la divine Providence, sont réglés et mesurés par la loi éternelle, il apparaît avec évidence que ces êtres participent en quelque façon à la Loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres »⁴⁰. Le premier contact de la loi éternelle ou de la sagesse divine avec l'homme ne s'effectue pas par une infusion d'idées, mais par l'enfouissement dans l'homme et les autres êtres d'un sens, d'une direction. Ce contact s'établit selon le mode d'une imprégnation de l'être même des créatures, selon le mode d'une impression intérieure aux êtres, d'où émanent les inclinations aux actes et aux fins qui leur conviennent. La loi naturelle, en tant que connaissance des grands préceptes de la conduite de la vie, dépend de la lecture de la signification intelligible que la sagesse de Dieu a inscrite dans les natures créées. La loi d'humanité n'est pas innée. Elle est fondée sur la réalité. Elle est objective. C'est dans la nature des êtres qu'elle origine, car « la nature n'est rien d'autre que la raison d'un certain art, à savoir l'art divin, inscrite dans les choses, grâce à laquelle les choses sont mues à une fin déterminée »⁴¹. La validité des principes fondamentaux de la loi naturelle repose sur l'observation de la nature, de ses mouvements, de ses inclinations. La nature en tant qu'elle est « principe de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par soi et non par accident »⁴², est imprégnée de raison divine et alimente la raison humaine de son intelligibilité.

40. *Ia IIae*, q. 91, a. 2.

41. *In II Phys.* lect. 14, n° 628.

42. *In II Phys.* lect. 1, n° 294.

b) *Inclinations majeures de la nature humaine*

Fidèle à ces données de base, saint Thomas va élaborer la richesse de sens de la nature humaine à partir de ses inclinations. Il déclare tout uniment que « c'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle ». Mais c'est de l'homme réel qu'il s'agit, de cet homme qui est indissolublement esprit et matière. Il s'agit de l'homme qui dépasse la nature, sans doute, mais aussi de l'homme qui récapitule la nature et en est tributaire. Quels sont donc les mouvements ou les inclinations d'un tel homme ? « L'homme, écrit-il, se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à la nature qu'il a en partage avec toutes les substances : en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Et selon cette inclination, tout ce qui assure la conservation de la vie de l'homme et empêche le contraire, relève de la loi naturelle. En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qu'il a en commun avec les autres animaux. Ainsi, appartient à la loi naturelle ce que la nature enseigne à tous les animaux, par exemple, l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits et d'autres choses semblables. En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable qui lui est propre : ainsi l'homme a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En vertu de cette inclination, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre, comme d'éviter l'ignorance, de ne pas faire le tort à ceux avec lesquels il doit vivre, et d'autres choses du même genre »⁴³.

Telle est la base sur laquelle se bâtira la loi naturelle. Sans doute, la raison humaine ne sera pas asservie à la conduite concrète de l'homme, car la volonté peut faire dévier le comportement humain. C'est aux possibilités intimes de la raison elle-même qu'il faudra recourir pour cerner les rouages de la confection des principes de la loi naturelle. Mais, par son précédent, saint Thomas nous avertit que la loi naturelle ne tourne pas à vide. Elle s'alimente dans la réalité de la création, œuvre de la raison divine.

« Ce à quoi la nature incline » devient ainsi la matière même sur laquelle s'échaffaudera la loi naturelle. Mais une précision s'impose si l'on veut saisir jusqu'à quelle profondeur la loi naturelle est une loi d'humanité. Saint Thomas, par sa description des grandes inclinations de la nature humaine, ne prétend pas avoir livré le fond du problème. Il est une inclination dans l'homme réel qui les enveloppe toutes, donc même celles que l'homme possède en propre, et qui leur confèrent leurs poids d'humanité. Saint Thomas la décrit ainsi : « ... Tout ce à quoi l'homme est incliné conformément aux exigences de sa nature, relève de la loi naturelle. Mais il y a en tout être un attrait naturel à agir conformément à sa forme propre, ainsi le feu est disposé à chauffer. Et puisque l'âme raisonnable est la forme propre de l'homme. il y a en tout humain une inclination naturelle à agir conformément à sa raison »⁴⁴. Ce n'est pas tout de vivre en société ou d'entrer en relation avec Dieu, encore faut-il que cela se fasse selon la justice et la religion ou selon la raison. La loi naturelle en tant que

43. *Ia IIae*, q. 94, a. 2.

44. *Ia IIae*, q. 94, a. 3.

connaissance des principes fondamentaux de la conduite humaine est précisément l'instrument dont l'homme dispose pour faire face à l'inclination par excellence de la nature humaine : agir selon la raison. Et si l'inclination propre à l'homme a besoin de passer par le creuset de l'inclination à agir raisonnablement, à plus forte raison les autres inclinations ne se comprennent-elles que filtrées par la plus profondément humaine des inclinations de l'homme. Il va de soi qu'envisagées dans leur matérialité les inclinations à la conservation et à la perpétuation de l'existence sont les plus aptes à ébranler l'agressivité et la concupiscence de l'homme. Mais au sujet de celles-ci saint Thomas prend soin de noter : « Toutes les inclinations relatives à quelque partie que ce soit de la nature humaine, par exemple celles du concupiscible et de l'irascible appartiennent à la loi naturelle en tant qu'elles sont réglées par la raison »⁴⁵. En d'autres mots, les trois grandes inclinations de la nature humaine ne sont que les articulations matérielles d'une inclination qui, en les informant, les affinent et en fait les articulations d'une loi d'humanité.

c) *La condition historique de l'homme*

Si stables que soient les grandes inclinations mentionnées par saint Thomas, il ne serait pas conforme à sa pensée que de les restreindre à leur jaillissement pour ainsi dire élémentaire. Il est indéniable qu'il existe un noyau d'expériences communes à tous les hommes dans la mise en opération des inclinations majeures de la nature humaine : conservation de la vie, procréation, vie en société avec Dieu et avec les autres hommes, en conformité avec les exigences de la forme propre de l'homme, la raison. De sorte qu'il faut s'attendre à ce que les principes fondamentaux de la loi naturelle, en tant que connaissance, portent les traces de la stabilité, mesurés qu'ils sont par la stabilité même de la réalité humaine. Pourtant, s'arrêter là reviendrait à couper la raison, qui exprime les lois de la conduite humaine de la vie, d'une bonne partie de la réalité qui la fonde et la mesure. Le phénomène humain qui s'étale dans la mise en œuvre des inclinations fondamentales de la nature humaine contient une part d'inédit, qui tient à la condition historique de l'homme. L'art de l'homme s'ajoute, s'additionne naturellement au déploiement de ces inclinations et change ainsi constamment une partie du problème de leur assujettissement à la forme humaine, l'âme raisonnable. Ces additions ne touchent pas le fond même des expériences humaines fondamentales qui s'attachent à l'homme comme tel, mais elles obligent à se rendre compte que l'homme de tel lieu ou de telle époque a lui aussi rendez-vous avec l'inéluctable nécessité de vivre selon la raison. Cette part, toujours inédite de la réalité humaine, conditionnera la connaissance des principes de la loi naturelle et lui confèrera un dynamisme fidèle à la réalité objective qui la fonde, faite de continuité et d'innovation.

Un texte de saint Thomas laisse entrevoir l'aptitude de l'art humain à compléter la nature. Il écrit : « Une chose est dite de droit naturel de deux façons : d'une part, parce que la nature y incline, par exemple : Il ne faut pas être injuste envers autrui ». On reconnaît ici le langage du point précédent portant sur les inclinations de la nature.

45. *Ia IIae*, q. 94, a. 2, rép. 2.

Il ajoute : « D'autre part, parce que la nature ne suggère pas le contraire : ainsi pourrions-nous dire qu'il est de droit naturel que l'homme soit nu, parce que la nature ne l'a pas doté de vêtement ; c'est l'art qui l'a découvert... En cela, la loi de nature n'est point modifiée, sinon par mode de complément »⁴⁶. De soi, l'art s'additionne à la nature, la complémente. L'art vient donc s'inscrire dans le prolongement des inclinations naturelles. Il confère ainsi des aspects nouveaux et réels à des tendances dont il ne change pas la substance. Il leur confère une dimension historique, mouvante. Si telle est la réalité du phénomène humain, il faut bien que l'on retrouve cette mouvance, dans la confection des principes de la loi naturelle elle-même. Or, précisément, saint Thomas fait une place, dans la loi naturelle, à des principes reliés aux conditions historiques et changeantes de l'humanité. Et il le fait dans les termes mêmes qui lui ont servi à insérer l'impact de l'art sur la condition humaine. S'interrogeant sur la nécessité de l'existence d'autres préceptes moraux, dans la loi naturelle, que ceux qui sont les plus communs et les plus stables il précise exactement leur raison d'être : « Comme on part de ce qui est clairement connu pour connaître le reste, ces autres préceptes moraux ajoutés au Décalogue se ramènent aux préceptes du Décalogue dont ils sont en quelque sorte le complément »⁴⁷. Il ne fait qu'attester au niveau de la loi naturelle en tant que connaissance, la présence de la stabilité et du changement dans le déroulement des inclinations naturelles où se ressourcent une telle connaissance.

De toute évidence, l'on ne saurait arriver à introduire le changement dans le déploiement de ces inclinations, si l'on ne reconnaissait pas que l'art humain s'insère organiquement dans la nature humaine. De Koninck émet un jugement des plus pertinents au sujet de l'adage classique : « l'homme vit d'art et de raisons ». Il écrit : « Rappelons que les organes externes les plus caractéristiques de l'homme sont les mains et la langue. C'est la nature qui les produit ; mais c'est la raison qui les utilise dans le langage et dans la fabrication. L'homme a besoin de choses artificielles — le vêtement, l'habitation, les moyens de transport, ou de communication orale, l'écriture, et le reste. Mais ce besoin de l'artificiel n'est pas de soi artificiel. C'est la nature, la nature humaine, qui demande le complément de l'art. Loin d'être contraire à la nature, l'art est dès lors nécessaire à la nature sitôt qu'il s'agit de l'animal raisonnable. L'opposition stricte de l'art et de la nature est d'invention manichéenne »⁴⁸.

Au fond, c'est de la dimension historique de l'homme qu'il s'agit. Et saint Thomas ne saurait introduire, d'une façon organique, la complémentarité de l'art par rapport à la nature humaine, si celle-ci était dépouillée de toute mutabilité. Aussi tient-il que la nature humaine est muable : « Ce qui est naturel à un être doué d'une nature immuable doit être partout et toujours le même. Mais ce n'est pas le cas de la nature humaine qui est soumise aux changements... »⁴⁹. À ce sujet, une citation de Murray traduit avec un rare bonheur la pensée de saint Thomas. Il écrit : « Saint

46. *Ia IIae*, q. 94, a. 5, rép. 3.

47. *Ia IIae*, q. 100, a. 11.

48. Charles DE KONINCK. Revue « Perspectives Sociales », vol. 19, n° 4, 1964, pp. 76-77.

49. *Ia IIae*, q. 57, a. 2, rép. 1.

Thomas évidemment savait fort bien que l'homme n'est pas une essence abstraite, mais un "existant historique" qui n'agit pas en dehors du temps et de l'espace bien qu'en même temps il doit toujours agir comme un homme, et non comme un animal ou un ange. La structure fondamentale de la nature de l'homme est, de toute évidence, permanente et interchangeable ; et, corrélativement, les expériences humaines élémentaires sont constantes. Tout homme, simplement parce qu'il est homme, doit se mesurer avec lui-même, avec les autres, avec Dieu... Mais l'histoire, comme n'importe quel livre d'histoire le montre, change ce que j'ai appelé la "réalité humaine". Elle fait naître des situations auparavant inconnues. Elle fait surgir des types de relations qui n'existaient pas. Elle entraîne la vie humaine dans une multitude croissante d'institutions de toutes sortes qui prolifèrent, tant en réponse à des besoins et à des désirs nouveaux qu'en conséquence des possibilités créatives qui résident, et d'une façon inépuisable, dans la liberté humaine... En ce sens donc, la nature de l'homme change au long de l'histoire, pour le meilleur ou pour le pire, et cela, pendant que la structure fondamentale de la nature humaine et les destinées essentielles de la personne humaine, demeurent intouchées et intactes »⁵⁰. Il s'agit ici de l'interprétation des textes de saint Thomas où il affirme que la nature humaine est susceptible de changement. Murray a surtout en vue le texte où saint Thomas parle « de la mutabilité de la nature humaine et des conditions diverses où sont les hommes et les choses dans des endroits et des temps différents »⁵¹.

d) *Inclination naturelle et inclination de nature*

Pour saint Thomas, la nature humaine n'est pas seulement ouverte au temps et à l'histoire, elle l'est aussi à l'éternité. Mais pour entendre cette ouverture à la grâce, il faut passer de l'inclination naturelle à l'inclination de nature de la nature humaine. Alors que l'inclination naturelle inclut le mode humain selon lequel la nature humaine se hisse vers sa fin connaturelle, l'inclination de nature réside en la pure capacité obédientielle de la créature raisonnable face au Dieu Sauveur. Aussi saint Thomas écrit-il : « Il n'est pas dans la nature humaine d'avoir la foi. Mais il est dans la nature humaine que l'esprit de l'homme ne s'oppose pas à l'inspiration intérieure ni à la prédication extérieure de la vérité »⁵². La raison, illuminée par les vérités de la foi, participe à la loi éternelle d'une façon supérieure : « Par la loi naturelle, la loi éternelle est participée selon la capacité de la nature humaine. Mais il faut que l'homme soit dirigé vers sa fin ultime surnaturelle selon un mode supérieur. C'est pourquoi la loi divine a été surajoutée, et par elle la loi éternelle est participée selon un mode supérieur »⁵³. En fait, il s'agit de la loi nouvelle devant laquelle toute loi temporelle pâlit. Non pas que la loi naturelle soit anéantie du fait que l'homme accède gracieusement à un approfondissement de la loi éternelle. Au contraire, elle bénéficie

50. J. C. MURRAY. *We hold these Truths*, pp. 112-113.

51. *De Malo*, q. 2, a. 4, rép. 13. Autres références : *In V Eth.*, lect. 12, n° 1028 ; *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 2, rép. 3.

52. *Ila Ilae*, q. 10, a. 1, rép. 1.

53. *Ia Ilae*, q. 91, a. 4, obj. 1.

de mille manières de l'incarnation du Logos. Outre que l'amitié avec Dieu et l'amitié avec les hommes y reçoivent un éclairage nouveau et que cette révélation tout à la fois les distingue, d'une façon incisive, d'avec la justice inhérente à la loi naturelle en même temps qu'elle les y relie d'une façon absolument indissoluble, la loi nouvelle répond à une aspiration profonde de tout ce qui s'appelle loi et vit de la loi. La loi se contente, si indispensable qu'elle soit, d'indiquer ce qu'il faut faire, elle ne donne pas de le faire. Elle indique où se trouve la liberté, elle ne la confère pas. Elle ne fournit pas les mœurs qu'elle réclame. C'est ailleurs, dans la volonté, que s'achèvent la liberté, les mœurs. Et le drame consiste en ce que la raison s'étirole lorsque la liberté, les mœurs tardent trop à venir. Peut-être que l'acharnement de saint Thomas à river la loi à la raison lui fit-il éprouver un profond sentiment de libération au moment où il écrivait : « La loi est donnée pour que, par elle, les hommes soient induits au bien ; aussi le Philosophe dit-il que l'intention du législateur est de rendre les citoyens bons. La loi humaine le fait, mais en indiquant seulement ce qui doit être fait. Mais l'Esprit-Saint, qui habite l'esprit, n'enseigne pas seulement ce qu'il faut faire en illuminant l'intelligence ; il incline aussi l'affectivité à agir correctement »⁵⁴.

3° *Raison humaine et loi morale objective*

L'examen de l'origine de la loi naturelle qui précède fournit le bilan suivant : intervention originelle de la raison divine qui dirige les êtres créés vers les fins qui leur conviennent ; intelligibilité inhérente aux êtres créés porteurs d'inclinations qui les ajustent à leurs fins. Il reste à compléter ce bilan par une affirmation de confiance dans la raison et dans son aptitude à capter cette intelligibilité. Il ne s'agit pas encore de la démarche originale de la raison en train d'exprimer les principes de la loi naturelle. On a signalé plus haut le réalisme auquel saint Thomas soumet la confection des préceptes de la loi naturelle : « C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle »⁵⁵. Ces préceptes ne se ramènent pas à des inventions chimériques, à des jeux abstraits. Ils sont le fruit de la compétence d'une raison pratique qui ne tourne pas à vide. Ils sont objectifs. C'est dire qu'ils s'enracinent dans une fonction préalable de cette même raison, fonction spéculative celle-là, et dont le rôle consiste dans l'aptitude à assimiler la réalité aussi fidèlement que possible. Car, si dans l'élaboration des préceptes de la loi naturelle, la raison de l'homme devient vraiment la mesure des actions qu'elle dirige, elle ne saurait être la mesure de la nature des êtres créés. Afin de faire voir ces rôles différents de la raison, saint Thomas pose l'objection suivante : « La notion de loi est celle de mesure. Mais la raison humaine n'est nullement la mesure des choses, c'est plutôt le contraire qui est vrai. Donc aucune loi ne peut procéder de la raison humaine ». Sa réponse, tout en sauvegardant la compétence de la raison en ce qui a trait à la conduite, rappelle qu'une autre attitude s'impose à l'égard de l'œuvre de nature. « La raison humaine n'est point, par elle-même la règle des choses : mais les principes inscrits en elle, sont les règles et les mesures universelles de tout ce que l'homme doit réaliser. De cette action humaine,

54. *Commentaire de l'Épître aux Romains*, ch. 8, v. 2.

55. *Ia IIae*, q. 94, a. 2.

la raison naturelle est règle et mesure ; elle ne l'est pas vis-à-vis de ce qui est œuvre de nature »⁵⁶. Autant donc saint Thomas situe la source de l'éthique humaine dans la raison, autant, en vertu de la ligature étroite entre les préceptes et les inclinations naturelles, exige-t-il la capacité de la raison à s'assimiler les natures créées. Sans la valorisation de la raison jusque dans sa capacité à capter les réalités créées, c'est l'objectivité et le réalisme des principes de la morale qui sautent.

Cette dernière tranche de l'étude de l'origine de la loi naturelle s'impose d'autant plus que nous savons mieux, aujourd'hui, jusqu'où peut aller le mépris de la raison. Et ce mépris, il devient autant plus onéreux de le démasquer qu'il se présente sous le couvert d'une obéissance plus parfaite à la volonté de Dieu. Pourtant, la liberté humaine n'y gagne jamais à se distancer de sa racine, la raison. Afin d'apprécier à sa juste valeur le respect de la raison que professe saint Thomas dans l'étude de l'origine de la loi naturelle ainsi que l'impact de la morale objective qui en découle sur la dignité humaine, il vaut la peine de jeter les yeux sur une forme remarquable de dégradation de la raison.

a) *Dévalorisation de la raison*

La morale volontariste devait attendre la naissance du nominalisme pour se révéler pleinement. Mais l'exemple est parfait d'une éthique où le rôle de la raison se volatilise pour laisser libre cours à tous les caprices de la volonté. Étant donné l'utilité purement exemplaire que pose la référence à cette doctrine dans cet article, deux textes, d'ailleurs bien faits suffiront à marquer l'évacuation de la raison dans les choses de la loi.

Le premier, de d'Entrèves, met en relief tant la mutation opérée par le nominalisme en morale que l'extension qu'il prit. « Le nominalisme, écrit-il, ne marque pas seulement une crise dans la méthode scolastique, une querelle touchant les universaux et une anticipation de certains aspects de la théorie moderne de la connaissance. Il entraîna aussi un changement radical dans la façon de comprendre la moralité. La revendication de la primauté de la volonté sur l'intelligence conduisit à nier que les valeurs éthiques puissent avoir d'autre fondement que la volonté de Dieu qui les impose. La perception de Dieu comme le possesseur d'un pouvoir illimité et arbitraire impliquait la réduction de toutes les lois morales à d'insondables manifestations de la toute-puissance divine. La base même d'un système naturel d'éthique se trouvait écartée... De toute évidence, le nominalisme, ici, n'est employé que comme un terme général pour désigner un vaste mouvement de pensée et d'opinion. On peut se demander si on peut retracer déjà chez Duns Scot (1266-1308) toutes les implications d'une "éthique volontariste". Mais il ne fait aucun doute qu'elles le sont chez Guillaume d'Occam (1300-1350). Et la notion d'une loi morale perçue comme l'expression de la volonté divine est passée des nominalistes aux réformateurs — à Wyclif, et, ultérieurement, à Luther et Calvin. La "souveraineté de Dieu" est le pivot de la théologie et de l'éthique de Calvin. La similitude entre la notion de Dieu "au-

56. *Ia IIae*, q. 91, a. 3, obj. + rép. 2.

dessus des lois” de celui-ci et la conception moderne de souveraineté est un sujet fascinant de recherche et de réflexion »⁵⁷.

Le second, de Rommen, met l'accent sur les conséquences pratiques du nominalisme. « La volonté, écrit-il, est la puissance suprême (*nobilior potentia*); l'intelligence n'est que la servante porte-flambeau de la volonté maîtresse. Entre l'essence de Dieu et celle de l'homme, il n'y a, hors le fait de la création, aucune intérieure connexion, aucune communauté analogique; donc non plus aucun ordre moral immuable fondé sur l'essence des choses, fondé sur l'univers hiérarchique de l'être et des valeurs. Comme tout être dépend d'une décision purement arbitraire de Dieu sans participer à son essence, ainsi tout devoir est fondé uniquement sur sa décision arbitraire. Le devoir est sans fondement dans la nature des choses, de même que les universaux ne sont que des sons (*flatus vocis*), non les types idéaux de l'être nécessaire que les idées ont en Dieu. Occam aboutit ainsi à un surnaturalisme renforcé, mais seulement pour dévaloriser presque complètement le naturel. La loi naturelle est pour lui une loi positive, un vouloir divin. Une action n'est pas bonne en raison de sa convenance à la nature de l'homme, en laquelle s'exprime l'idée exemplaire que Dieu a de l'homme, de son être et de son devoir; elle est bonne parce que Dieu le décrète ainsi. La volonté de Dieu eût pu aussi vouloir et décider tout le contraire, qui aurait eu alors force obligatoire; la loi naturelle ne vaut qu'aussi longtemps que le bon plaisir de Dieu le décrète. La loi est volonté, simple volonté sans fondement dans la nature des choses. Le péché n'a donc plus aucune valeur intrinsèque d'immoralité; l'injuste, aucun caractère intrinsèque d'injustice; ils ne représentent qu'une résistance extérieure à la volonté divine. C'est pourquoi Duns Scot, qui ne connaît que les singuliers, non les universaux, ne peut attribuer à l'ensemble de la création, en particulier à l'homme, aucune ordination téléologique immanente vers Dieu, du moins une telle ordination est-elle pour lui inconnaissable. L'unité de l'être, du vrai, du bien n'existe pas pour lui. La bonté morale consiste dans un simple accord extérieur avec le décret arbitraire de Dieu, qui peut toujours changer, n'étant soumis qu'à sa décision. La toute-puissance et l'arbitraire de Dieu sont tellement exaltés que l'on s'engage dans des dissertations subtiles pour savoir si, en raison de sa toute-puissance, il faut que Dieu puisse *vouloir* qu'on le haïsse, question qu'Occam et plusieurs de ses disciples résolvent affirmativement »⁵⁸.

Dans un tel contexte, il devient impossible de sauvegarder une liberté humaine authentique. Pourtant, c'est au nom de la dignité humaine que saint Thomas a fait de la loi positive une œuvre de la raison où le pouvoir le cède à la lucidité. Il importe peu que ce soit maintenant la volonté de Dieu qui prenne la vedette, lorsque se joue la qualité de la loi d'humanité elle-même. S'il est indigne de l'homme de se laisser manipuler par d'autres hommes, ce l'est encore plus que de penser que Dieu peut manœuvrer l'homme arbitrairement. La dignité humaine qui vient de Dieu est celle-là même qui s'exerce par une liberté qui se ressource dans la raison. Le mépris de la raison ne sert qu'à détruire la condition même de la liberté.

57. *Natural Law*, pp. 68-69.

58. *Le droit naturel, histoire et doctrine*, pp. 79-80.

b) *Valorisation de la raison*

Saint Thomas, comme s'il avait deviné la décadence de la raison que représente le nominalisme, affirme la primauté de la raison. D'une part, il lie la puissance ordinaire et efficace de Dieu à la sagesse divine. D'autre part, sans jamais émanciper l'homme de Dieu, il voit dans la connaissance de la raison humaine le commencement du retour conscient de l'homme à Dieu. Aussi s'emploie-t-il à relier l'homme à Dieu en intériorisant aussi parfaitement que possible la capacité de la raison humaine à évoluer dans le sillage de la raison divine et en refusant qu'une telle capacité soit détruite par le péché.

La volonté raisonnable de Dieu. La loi naturelle cesserait d'être un facteur de liberté humaine si elle abandonnait l'homme au caprice de Dieu. Elle ne permet pas seulement d'échapper à l'arbitraire des hommes. Participation à la loi éternelle, elle suppose l'aptitude de la raison humaine à se mettre à l'écoute de la raison divine et s'en contente. Car pour saint Thomas, la volonté toute-puissante de Dieu n'agit jamais qu'en conformité avec la sagesse ou la raison divine. « Il est certain, écrit-il, que Dieu agit en pleine indépendance, mais puisque le bien représenté dans l'intelligence est l'objet de la volonté, il est impossible que Dieu veuille autre chose que le contenu de sa sagesse. Celle-ci est comme une loi de justice, et c'est en s'y conformant que sa volonté est droite et juste »⁵⁹. Sans doute, la création n'aurait jamais vu le jour sans l'intervention de la volonté de Dieu, de son amour qui provoque l'amour de l'homme. Mais l'amour de Dieu s'enracine tant dans les idées divines, qui confèrent aux réalités créées leur sens, que dans la loi éternelle qui oriente leur dynamisme. La sagesse divine préside à tout. C'est ainsi que l'intelligibilité s'immisce dans la création et devient une sollicitation constante pour la raison humaine. Encore faut-il que celle-ci habilite vraiment l'homme à se laisser mesurer par les réalités créées.

La lumière de la raison, possession de l'homme. Afin de sauvegarder la dignité de tout l'homme, saint Thomas ne s'est pas contenté d'écarter l'intervention d'une volonté divine non raisonnable dans l'orientation du dynamisme de ses œuvres. Il a, pour ainsi dire, écarté la raison divine. Afin que le contact de la raison humaine avec l'œuvre de Dieu fût vraiment valide et réel, il s'est refusé à toute forme d'illumination. Il fait de la raison une possession humaine en l'intériorisant le mieux possible. C'est elle qui s'assimile le sens et le dynamisme des êtres créés, dont les inclinations naturelles de l'être humain. « L'intellect humain, écrit-il, a reçu une forme déterminée, la lumière intellectuelle, qui à elle seule suffit pour certaines connaissances intellectuelles, celles que nous pouvons acquérir en partant des perceptions sensibles »⁶⁰. Avant que d'énoncer les principes de la loi naturelle, la lumière de la raison confère à l'homme la capacité de scruter l'intelligibilité inscrite dans la création par la raison divine. Par elle-même, en vertu de sa consistance propre, la raison humaine est faite pour rejoindre le rayonnement de la raison divine dans ses œuvres. Le fait qu'il s'agisse d'une raison créée ne marque pas tellement une limite. Ce fait manifeste plutôt que l'appétit de cette raison est, en pratique, insatiable. Formée dans le creuset de la

59. *Ia*, q. 21, a. 1, rép. 2.

60. *Ia IIae*, q. 109, a. 1.

raison divine, la raison humaine est faite d'une faim jamais assouvie de se mettre à l'écoute de la raison divine. « Elle est née pour tout connaître » écrit saint Thomas. Il ajoute que par le truchement de la connaissance de la raison, « il est possible que la perfection de tout l'univers existe dans un être. Aussi, l'ultime perfection que l'âme puisse atteindre, selon les philosophes, consiste-t-elle en ce qu'en elle s'inscrive tout l'ordre de l'univers et de ses causes »⁶¹.

Péché et raison humaine. Cette confiance robuste dans la raison, saint Thomas la maintient en dépit du péché. Il sait que le caractère original de la connaissance morale l'expose plus que toutes les autres connaissances aux coups d'une volonté délabrée. Il le sait si bien qu'il y voit l'explication de l'intervention positive de Dieu dans l'Ancien Testament pour rappeler aux hommes les préceptes moraux. Il pose un jugement lucide sur la situation du temps : « En ce qui touche les préceptes moraux, la raison humaine ne pouvait se tromper sur les préceptes les plus généraux de la loi naturelle, dans leur teneur universelle, encore que l'accoutumance au péché troublât son regard dans le détail de l'action. Sur les autres préceptes moraux qui dérivent à la manière de conclusions des principes généraux de la loi naturelle, beaucoup d'esprits tombaient dans l'erreur au point de considérer comme licite ce qui est réellement mauvais »⁶². Il y rattache la pertinence de l'intervention de Dieu : « L'aide de la loi devint surtout nécessaire au moment où la loi naturelle commençait de s'obscurcir sous une profusion de péchés. Mais il fallait encore que ce secours fût imparti selon un certain plan, menant pour ainsi dire les hommes par la main et par degrés progressifs jusqu'à la perfection. Aussi la loi ancienne devait-elle se présenter entre la loi naturelle et la loi de grâce »⁶³.

Cependant il refuse que les perturbations subies par la raison lui soient intrinsèques. Sa vigueur native n'en est affectée ni dans sa capacité intime à exprimer les principes de la loi naturelle, ni dans son aptitude à détecter les inclinations naturelles qui les fondent. « Sous le bien de la nature, écrit-il, on peut comprendre les principes constitutifs de la nature elle-même avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre... Ce bien n'est ni enlevé ni diminué par le péché »⁶⁴. La capacité de la raison à s'assimiler, autant qu'elle peut, la création pour y assouvir sa tendance à rejoindre la raison divine demeure intacte. Le péché ne touche pas aux principes de la nature. S'il en est ainsi, d'où provient donc la difficulté que la raison éprouve à débrouiller le monde des principes moraux ? Saint Thomas en voit la raison dans l'inclination la plus fondamentale dans l'homme : celle qui consiste à vivre selon la raison. D'une telle inclination, il déclare qu'elle est « diminuée » par le péché : « Le bien de la nature qui peut être diminué par le péché, c'est la naturelle inclination à la vertu. Cette inclination convient à l'homme du fait qu'il est un être raisonnable : c'est cela en effet qui lui permet d'agir selon la raison, ce qui est agir selon la vertu »⁶⁵. Il s'agit d'une inclination de la nature humaine

61. *De Ver.*, q. 2, a. 2.

62. *Ia IIae*, q. 99, a. 2.

63. *Ia IIae*, q. 98, a. 6.

64. *Ia IIae*, q. 85, a. 1.

65. *Ia IIae*, q. 85, a. 2.

trop cruciale et dont le rôle est trop ample, pour que la raison n'éprouve pas de grandes difficultés dans la détection de la « normalité » de la conduite humaine.

Cependant, saint Thomas s'empresse de limiter les dégâts qui s'ensuivent d'une telle situation. Il précise : « Le péché ne peut pas enlever à l'homme cette qualité d'être raisonnable, puisque ce serait le rendre à l'instant même incapable du péché »⁶⁶. Il discerne soigneusement le fond stable de cette inclination naturelle de toutes ses actualisations, dont certaines sont de nature à brouiller la lucidité de la raison. « La nature, écrit-il, bien qu'antérieure à l'action volontaire, a cependant de l'inclination vers elle. Aussi les variations de l'action volontaire ne font pas varier le fond même de la nature, mais elles font varier l'inclination elle-même dans son orientation vers un terme »⁶⁷. Quelles que soient les actualisations de la volonté, en perversité et en nombre, la santé de la nature humaine n'en est jamais complètement éclaboussée. C'est par rapport au terme de cette inclination que les difficultés naissent. Saint Thomas l'explique ainsi : « L'inclination susdite se conçoit comme un milieu entre deux choses : elle a un fondement, une sorte de racine, dans la nature raisonnable, et elle tend au bien de la vertu comme à un terme et à une fin. Par conséquent, la diminution peut se concevoir de deux façons, du côté de la racine et du côté du terme. Du côté de la racine, le péché ne produit aucune diminution puisqu'il ne diminue pas, avons-nous dit, la nature elle-même. Mais de l'autre côté, il y a une diminution, c'est-à-dire qu'il y a empêchement d'aboutir au terme. S'il y avait diminution par la racine, nécessairement la consommation du penchant à la vertu serait parfois complète, la nature ayant été complètement réduite à rien. Mais puisqu'il y a diminution par obstacle posé pour empêcher d'aboutir, il est manifeste que cela peut aller à l'infini, car indéfiniment des obstacles peuvent être posés puisque l'homme peut ajouter indéfiniment péché sur péché : cependant, le penchant ne peut pas être complètement réduit à rien, puisqu'il en reste toujours la racine »⁶⁸. Le penchant à vivre selon la raison, comme la raison humaine, ne sont pas détruits par le péché. Les bases de la dignité humaine demeurent présentes. Saint Thomas refuse ainsi d'ouvrir la porte à un « surnaturalisme renforcé », qui dévaloriserait presque complètement le naturel.

c) *Morale objective et dignité humaine*

Le cheminement de saint Thomas n'a pas d'autre raison d'être que de sauvegarder la liberté humaine. Dieu ayant « laissé l'homme à son conseil » (Si. 15, 14), rien ne devrait solliciter plus la réflexion de l'homme que d'inventorier les conditions d'une vie vraiment libre. C'est en ramenant la loi naturelle à un fondement objectif que saint Thomas tisse la meilleure garantie de la dignité humaine. La raison de tout homme est apte, de soi, à s'assimiler les quelques traits fondamentaux de la réalité humaine qui sont au fondement des grands principes de la loi naturelle. De sorte que pour tout homme, il est des choses intrinsèquement bonnes et il est des choses intrinsèquement mauvaises. Aucune volonté, si puissante soit-elle, n'y peut rien. Il est

66. *Ibid.*

67. *Ia IIae*, q. 85, a. 1, rép. 2.

68. *Ia IIae*, q. 85, a. 2.

évident que le fait de conférer à toute personne humaine la possibilité de communier à une morale objective dans la poursuite de sa destinée peut prêter flanc à l'individualisme. Sans aucun doute, une théorie des droits de l'homme s'est édifiée sur cette tradition qui n'a pas toujours su se garder d'un individualisme nocif. Mais en ce faisant, cette doctrine, si homogène à toute la tradition de liberté de la loi naturelle par sa promotion des droits de l'homme, liquidait, par son individualisme, le remarquable élan communautaire congénital à cette même tradition.

L'individu humain. En posant que l'« ordre des préceptes de la loi naturelle se prend d'après l'ordre des inclinations naturelles » et en tenant à la capacité de la raison de l'homme à capter ces dernières, saint Thomas établit que la loi naturelle est « une loi morale objective, universellement valable, inscrite dans l'essence des êtres, gravée dans la nature ». Il relie la raison humaine à la raison divine et refuse de faire dépendre l'homme d'une volonté divine arbitraire. Mais en fait, saint Thomas ne voit aucun danger pour la dignité humaine qui vienne de Dieu. Si la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, c'est précisément parce que la priorité de la raison doit se retrouver dans l'homme, image de Dieu. Et il est impossible d'intérioriser pleinement la liberté dans l'homme, si la raison de l'homme ne se situe pas dans le sillage de la raison divine et ne s'ouvre pas à sa création en l'assimilant. L'objectivité de la loi naturelle atteste la grandeur que Dieu attend de l'homme, elle n'est pas une sauvegarde contre un inconcevable caprice de Dieu.

Il en va autrement quand il s'agit de l'individu humain face aux autres hommes. C'est là qu'elle apparaît comme une garantie de liberté pour tout homme. Le caprice et l'arbitraire sont des réalités trop évidentes pour qu'on y insiste. Mais le jour où l'on affirme qu'il est telle chose qu'une morale objective pour tout détenteur de raison, le caprice et l'arbitraire humain se voient dangereusement menacés de n'avoir plus la paix. Le dissentiment et la contestation se profilent comme des éventualités réelles. Saint Thomas le savait, qui n'exigeait simplement d'eux qu'ils fussent éclairés, c'est-à-dire qu'ils fussent le fruit d'une casuistique imprégnée de raison.

On ne peut comprendre la portée de cette vision de l'homme que si l'on discerne jusqu'à quel point la dignité de toute personne humaine y est mise en relief. Sans la reconnaissance explicite de la valeur attachée à tout individu humain, il est impossible de saisir le trait le plus fondamental de la loi naturelle. Et si saint Thomas a mieux systématisé la tradition de la loi d'humanité, loi destinée à promouvoir la dignité humaine, il ne l'a fait qu'en accusant ce trait qu'un stoïcien, avant lui, avait rendu familier. C'est Cicéron qui a écrit qu'« il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous appelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses ; ils sont sans action sur le pervers. À cette loi nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le sénat, ni le peuple, ne peuvent nous dispenser de lui obéir et point n'est besoin de chercher un Sextus Aelius pour l'expliquer et l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps, il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique : conception, délibération, mise en vigueur de la loi lui appartiennent également. Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-

même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine, il subira par cela même le plus grand châtement, même s'il échappe aux autres supplices »⁶⁹. Ce texte gagne en puissance d'évocation ce qu'il perd en nuance. C'est d'une façon connaturale qu'il ouvre à la conséquence qui s'impose : l'égalité foncière de tous les hommes. Cicéron en est un témoin autorisé : « De toutes les idées qui font l'entretien des doctes la plus importante, certes, est celle qui nous fait clairement connaître que nous sommes nés pour la justice, et que le droit a son fondement, non dans une convention, mais dans la nature. Cette vérité paraîtra évidence si l'on considère les liens de société qui unissent les hommes entre eux. Il n'y a pas en effet d'êtres qui, comparés les uns aux autres, soient aussi semblables, aussi égaux que nous. Si l'étrangeté des coutumes, la vanité des opinions ne détournent pas, ne pliaient pas nos faibles âmes moutonnières, nul homme ne serait aussi semblable à lui-même que tous le seraient à tous »⁷⁰.

Il n'y a aucune teinte d'individualisme dans l'affirmation que la dignité humaine ne tolère pas de discrimination d'aucune sorte. Cette vérité fondamentale sur la race humaine ne bannit pas les disparités fonctionnelles mais leur impose une frontière infranchissable. Il n'est pas étonnant qu'une telle tradition ait préparé la version moderne de la loi de nature, celle qui s'est identifiée avec les droits de l'homme. Ce qui étonne c'est l'individualisme qui a pris corps autour des droits de l'homme. Un tel individualisme ne se raccroche pas à la tradition de la loi naturelle. Quand Locke affirme que l'égoïsme est la raison d'être de la nature sociale de l'homme, il parle un langage étranger à la tradition de la loi naturelle. Loin de faire de l'homme une monade, la loi naturelle authentique ne coupe jamais la dignité humaine de ses attaches communautaires. Celles-ci sont inscrites dans la réalité de la nature humaine.

L'individu et la société. Quand saint Thomas s'arrête aux grandes inclinations naturelles propres à l'homme, il mentionne l'inclination à connaître la vérité sur Dieu et l'inclination à vivre en société. Il s'agit des inclinations à la convivance tant avec Dieu qu'avec les hommes. On ne saurait planter plus solidement le sens communautaire au cœur de l'épanouissement de l'homme.

Saint Thomas perçoit la convivance avec Dieu comme si naturelle qu'il lui arrive de substituer les termes de loi divine aux termes de loi naturelle. Il ne le fait certainement pas pour assimiler cette dernière aux deux Testaments, puisque, pour lui, la loi naturelle a sa source prochaine dans la raison de l'homme, laissée à elle-même. S'il parle ainsi, c'est que cette loi a comme objet principal Dieu lui-même. Quelques textes vont l'illustrer. Dans un article où il se demande si tous les préceptes moraux de la loi ancienne appartiennent à la loi naturelle, il répond qu'« il est clair que tous les préceptes moraux appartiennent à la loi naturelle »⁷¹. Dans l'article suivant où il se demande si ces préceptes moraux portent sur tous les actes vertueux, il s'en tient à la désignation : loi divine. Or, il y décrit précisément ce qui distingue la loi naturelle de la loi positive ou humaine. « Il a été établi plus haut, écrit-il, que les préceptes de la loi se rapportent au bien commun. Il s'ensuit que les préceptes d'une loi doivent se différencier selon les types de communauté ; de fait Aristote enseigne au livre IV de sa

69. *De la République*, L. 3, n° 22.

70. *Des lois*, L. 1, n° 10.

71. *Ia IIae*, q. 100, a. 1.

Politique que la législation ne doit pas être la même si la cité est gouvernée par un roi, ou par le peuple, ou par un certain nombre de citoyens importants. Or ce n'est pas au même type de communauté que se réfèrent la loi humaine et la loi divine. La loi humaine vise une communauté civile, celle qui s'établit entre les hommes, par le moyen d'activités extérieures, puisque c'est par de tels actes que les hommes entrent en rapport les uns avec les autres. Les rapports de cette sorte sont du ressort de la justice, spécialement qualifiée pour l'organisation des rapports sociaux parmi les hommes. Dès lors, les préceptes proposés par la loi humaine n'intéressent que les actes de justice ; s'il est prescrit des actes d'autres vertus, c'est dans la mesure seulement où ces actes revêtent un caractère de justice, ainsi que l'explique Aristote, au cinquième livre des *Éthiques*. Mais, avec la loi divine, la communauté en cause est celle des hommes envers Dieu, soit dans la vie présente ou dans la vie future »⁷². Au fond, Dieu est le bien commun même que la loi naturelle prend en charge. Il ne s'agit pas de confiner la loi naturelle aux seules relations des hommes avec Dieu. Saint Thomas prend soin de le noter : « Nous savons que la loi divine est instituée principalement pour régler les rapports des hommes avec Dieu, alors que la loi humaine l'est d'abord pour régler les rapports des hommes entre eux »⁷³. Faire abstraction de Dieu est donc inconcevable en une loi tournée avant tout vers les rapports des hommes avec Dieu. C'est proprement verser dans le rationalisme, que de feindre que la loi naturelle peut vivre sans la réalité divine, qui en est l'objet principal. La fermeté de la raison ainsi coupée de la réalité est mise radicalement en cause. Saint Thomas n'hésite pas à écrire : « De même que rien n'est ferme et certain dans le domaine de la raison spéculative que si on le ramène aux premiers principes, eux-mêmes indémontrables ; ainsi rien n'est fermement établi par la raison pratique que si l'on saisit son rapport avec la fin ultime qui est le bien commun »⁷⁴. La convivance avec Dieu est d'autant plus naturelle à l'homme que Dieu est le bien commun que la loi naturelle promeut. C'est dans cette ordination d'ailleurs que s'affirme la plus haute dignité humaine. Encore ici, un stoïcien avait déjà dégagé cette vérité inhérente à l'authentique tradition de la loi naturelle : « L'homme est une chose sacrée pour l'homme »⁷⁵.

La convivance avec les hommes figure aussi parmi les inclinations propres à l'homme. La dignité humaine est indissolublement individuelle et sociale. Vivre en société fait partie de la nature humaine. Selon les termes de la loi naturelle, c'est l'amitié humaine qui fonde la vie en société. Antérieurement à tout pacte artificiel, l'homme éprouve que son épanouissement humain exige l'organisation de la société. L'égoïsme ne sera jamais l'explication raisonnable du besoin de société de l'homme. Si la loi naturelle sauvegarde la dignité de l'individu, elle ne le fait pas par le rejet des responsabilités sociales de cet individu. Au contraire, étant une loi d'humanité, elle incite à tous les sacrifices qu'exige la vie en société, sous la seule réserve qu'ils soient faits dans la dignité.

*

* *

72. *Ia IIae*, q. 100, a. 2.

73. *Ia IIae*, q. 99, a. 3.

74. *Ia IIae*, q. 90, a. 2, rép. 3.

75. SÈNEQUE. *Lettres à Lucilius*, T III, ect. 95, p. 59.

Les textes de saint Thomas sur l'origine de la loi naturelle sont une affirmation de la dignité humaine. Par son fondement objectif, la loi naturelle arrache la liberté humaine aux caprices de la volonté. Et cette même objectivité de son fondement confère à cette loi d'humanité la prérogative de rappeler à tous les hommes l'unité de la race humaine, sans atteinte à la diversité compatible avec cette unité et appelée par elle.

Il resterait maintenant à prolonger cet article par une étude de la loi naturelle, en tant que connaissance. L'essence même de la loi naturelle réside précisément dans la capacité de la raison humaine à muer en impératifs les indications fournies par le dynamisme de la nature humaine. Saint Thomas a décrit le processus délicat de la confection de tels impératifs. Il a beaucoup insisté sur l'aptitude de la raison de tout homme à exprimer les grands traits de la conduite humaine, attestant la vocation de l'homme à la responsabilité.

Une dernière étude s'imposerait, portant, elle, sur la matière de la loi naturelle. C'est probablement ici que les textes de saint Thomas révéleraient le plus l'actualité de l'authentique tradition de la loi naturelle. Les nuances dont saint Thomas enveloppe son approche de la matière de la loi naturelle rejoignent les problèmes les plus cruciaux que l'humanité se pose actuellement. Le respect qu'il professe pour les valeurs proprement humaines ne l'aveuglent pas face au respect que l'homme doit avoir pour le monde qui l'environne.

Ces deux études, à venir, supposent et donnent tout leur rayonnement à l'examen des sources d'une loi d'humanité qui refuse de mourir, ou mieux, qui réapparaît avec une vitalité toute neuve quand besoin il y a : « Le droit naturel, écrit Rommen, réapparaît sur la scène chaque fois que le droit positif, par suite de l'évolution des sources vitales et des changements intervenus dans l'organisme social, tend à devenir une injustice objective »⁷⁶.

76. *Idem.* p. 299.