



La croissance solidaire des droits de l'homme

Félicien Rousseau

Volume 39, numéro 3, octobre 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400054ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400054ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rousseau, F. (1983). La croissance solidaire des droits de l'homme. *Laval théologique et philosophique*, 39(3), 349–359. <https://doi.org/10.7202/400054ar>

LA CROISSANCE SOLIDAIRE DES DROITS DE L'HOMME

Félicien ROUSSEAU

RÉSUMÉ. — Ce texte fut rédigé à l'occasion d'un exposé fait dans le cadre des Conférences de la Faculté de théologie de l'Université Laval. Il constitue une présentation du livre intitulé: «La croissance solidaire des droits de l'homme», publié le 15 décembre dernier chez Desclée et Bellarmin dans la collection «Recherches», n° 29. Il met en relief l'ossature d'une recherche consacrée à retrouver le génie et l'étonnante actualité de la loi naturelle, telle que conçue par Thomas d'Aquin, et à renouer avec une partie de l'héritage moral de l'Occident qu'une théologie suffisante, hier comme aujourd'hui, n'a pas pleinement assimilée. Tout comme lors de cette présentation, le texte est dépouillé, non de citations, mais de références, sauf quelques exceptions.

LA DÉCLARATION sur la liberté religieuse de Vatican II a exercé une influence non négligeable sur la décision de mettre cette recherche en route et de la conduire à terme. Dès l'introduction on peut y lire un texte d'une grande puissance évocatrice: «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.» Paul VI, probablement le meilleur interprète de Vatican II, ne concourut pas peu à affermir cette décision. Une réflexion de lui, parmi beaucoup d'autres, reprend à son compte cette aspiration contemporaine à la liberté, à la responsabilité. «Nous savons tous qu'aujourd'hui, grâce à la diffusion de la culture, l'homme, tout l'homme, sait être une personne, et il s'éprouve comme personne, autrement dit un être inviolable, égal aux autres, libre et responsable, disons-le, sacré».

Ces pensées convergentes, touchant l'exercice d'une liberté responsable aujourd'hui, se situent au-delà de l'affirmation habituelle et vraie, mais abstraite ou

spéculative, de l'égalité de dignité de tous les hommes. Elle suppose, dans tous les hommes, une aptitude congénitale à discerner, grâce à leur conscience, leurs devoirs. Et saint Thomas jugerait que ce langage revient à promouvoir l'actualité du thème de la loi naturelle, dont il dit précisément que « la conscience, en substance, s'y identifie ».

L'occasion paraît donc propice à un réexamen de la conception que Thomas s'en faisait. Cette recherche s'impose d'autant plus que ce qu'il entendait par la loi naturelle au sens le plus strict n'a jamais vraiment passé la rampe en théologie. L'atmosphère triomphaliste qui a prévalu longtemps, et à laquelle Vatican II et Paul VI, en particulier, se sont attaqués d'une façon systématique, a corrodé, semble-t-il, la dose de réalisme qu'il aurait fallu pour suivre la trace de Thomas. C'est dans cette atmosphère que l'on a baptisé saint Thomas du titre de « docteur angélique », titre, il est vrai, bien mérité. Il ne recouvre, cependant, qu'une partie de la réalité. Sa conception de la loi naturelle manifeste un respect de l'homme et de la nature pour le moins aussi profond que celui qu'il professait pour les anges. Il n'est aucune des grandes articulations de son exposé qui, d'une façon ou de l'autre, ne mette en relief son profond attachement pour l'homme dans le monde.

1. *Des inclinations inscrites dans l'être de l'homme...*

Avant de traiter de la loi naturelle proprement dite, le Docteur angélique ne cache pas que, dès son principe ou son origine, celle-ci fait l'objet d'une participation à la loi éternelle. Il dégage clairement la teneur de cette participation dans un texte qui, il est vrai, ne concerne que les seules choses naturelles. De la nature, il dit qu'« elle n'est rien d'autre que la raison d'un certain art, savoir l'art divin, inscrite dans les choses, grâce à laquelle les choses sont mues à une fin déterminée ». Cependant, dans l'article traitant de l'existence de la loi naturelle, s'il se sert de termes équivalents, il leur confère, cette fois, une portée universelle. « Tous les êtres, écrit-il, 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 tournent vers les actes et les fins qui leur sont propres ». La complexité de la condition humaine laisse augurer que l'homme va jouir d'une diversité d'inclinations, d'actes et de fins, inconnue des choses naturelles.

Il est d'ailleurs possible d'en faire le constat. Puisque Thomas précise qu'une telle participation à la loi éternelle consiste à pourvoir les êtres d'inclinations dynamiques, de principes internes d'actions, la simple observation de l'activité diversifiée de l'homme devrait permettre d'identifier les sources dont elle émane. Thomas a effectivement dressé une liste des inclinations captées par sa raison théorique. Il l'a fait dans un texte devenu classique. « 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 quelconque recherche la conservation de son être, selon sa nature propre... En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi, appartiennent à la loi naturelle les choses que la nature enseigne à tous les animaux, par exemple l'union du mâle et de la

femelle, le soin des petits, etc. 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 possède-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société... ».

Une exégèse succincte de ce texte va maintenant illustrer la dimension humaine et terrestre de la pensée de Thomas. Touchant la dernière inclination de son inventaire, celle qui est propre à l'homme et l'incline à connaître la vérité, en particulier sur Dieu, et à vivre en société, Thomas la déclare « naturelle ». Or, elle n'est pas aussi naturelle que celles qui la précèdent. En effet, Thomas a jugé bon de dire, avant d'amorcer son inventaire, que « c'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle ». Les inclinations les plus naturelles dans l'homme, ce sont donc celles qu'il possède en commun avec les autres êtres. S'il arrive que son inclination spécifique soit dénommée « naturelle », c'est que « nature » est un terme analogue et que, par extension, il peut en arriver à désigner ce qui est propre ou spécifique à un être. Mais le terme « nature », de soi ou selon sa raison propre, s'entend d'abord et avant tout « du principe intrinsèque du mouvement physique », ayant d'abord été inventé pour désigner la génération des vivants, c'est-à-dire la naissance. Autre chose donc est la nature dans l'homme et autre chose la nature de l'homme. En introduisant les inclinations que l'homme partage avec les autres êtres dans sa nomenclature et en déclarant, par la place qu'il leur donne, qu'elles sont les plus naturelles dans l'homme, Thomas situe le premier bien de l'homme à un niveau peu angélique.

Il semble, en effet, qu'il le situe au niveau de la vie végétative, dont il reconnaît qu'elle est « la première parmi les autres parties de l'âme dans les êtres où elle cohabite avec elles : elle est comme le fondement des autres, tout comme l'être naturel, dont relèvent ses opérations, est le fondement de l'être sensible et de l'être intelligible ». Il suffit de jeter un regard sur ces inclinations pour s'en rendre compte. Par la première, l'homme se sent convié à assurer la conservation de son existence. Mais comme exister, pour l'homme, c'est vivre, il s'ensuit que son penchant le plus naturel l'incline vers ce qui lui permet de subsister : l'aliment et la nutrition. Quant à la seconde, il faut bien admettre que la génération constitue aussi un moyen d'être. Elle satisfait la tendance la plus universellement répandue dans la nature : celle de durer, non pas un temps quelconque, mais toujours, tendance qui autrement serait vaine chez des êtres voués par nécessité à la corruption. Si la perpétuité de l'existence est impossible quant à l'identité numérique, elle devient possible, grâce à la génération, quant à l'identité spécifique. En valorisant les deux premières inclinations, Thomas situe donc le premier bien de l'homme à un niveau très humble.

Un fait est à noter soigneusement touchant la seconde inclination. Thomas s'y contente de faire sienne la définition de la loi naturelle selon Ulpien : « ce que la nature enseigne à tous les animaux ». Cependant, on le verra plus loin, la récupération de la formule de ce juriste romain (170-228), Thomas n'a jamais réussi à l'imposer à l'attention de la pensée théologique. En pratique, Thomas fit, sur ce point, cavalier seul : « il effectua, a-t-on écrit, une rupture avec l'opinion de ses prédécesseurs et récolta fort peu d'imitateurs ». Si l'on veut bien retenir, pour l'instant, que, outre d'intégrer cette formule à sa synthèse d'une façon définitive, il en a fait le critère de la loi naturelle prise au sens le plus strict, on comprendra que c'est une chose de parler,

à ce sujet, de la conception dite traditionnelle et une autre de parler de celle que Thomas enseignait.

2. ... à leur prise en charge responsable, solidaire...

Un saut qualitatif s'opère ici. Il ne s'agit plus pour l'homme de se plier à la réalité et de prendre conscience de la diversité des inclinations qu'il porte en lui-même. Il s'agit maintenant, pour lui, de gérer de telles inclinations. Qu'elles soient de type naturel ou de type rationnel, l'homme qui est « laissé à son conseil » doit assumer la responsabilité de les humaniser. Or l'instrument dont il dispose pour cette prise en charge, d'après Thomas, s'appelle précisément la loi naturelle.

Il convient, ici, de faire appel à l'article qui suit son inventaire. Après avoir fait allusion aux inclinations déjà mentionnées, il prend soin d'en ajouter une autre. « Il y a en tout être, écrit-il, un attrait naturel à agir conformément à sa forme propre... 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 ». Cette mention de l'âme raisonnable et de la raison peut s'entendre de deux façons. Une de ces interprétations complète les remarques faites dans le point précédent. À cet endroit Thomas, traitant de la loi naturelle quant à son principe ou sa racine, donne la priorité aux inclinations les plus naturelles et préconise, de la sorte, que le premier bien de l'homme consiste à conserver sa vie par la nutrition et l'assimilation de l'aliment et à perpétuer cette vie, grâce à la génération. Thomas nous avertit, ici, que cette recherche de la conservation de soi, par l'individu, doit être ontologiquement raisonnable; c'est-à-dire que l'amour de soi qui préside, dans l'individu, à une telle recherche, doit se subordonner à l'inclination raisonnable ou rationnelle. Or ce qui caractérise cette dernière inclination, c'est de toute évidence le facteur de sociabilité intimement associé à la quête de vérité eu égard à Dieu et à l'attrait pour la vie en société. Cette ordination ontologique des deux premières inclinations à la troisième prendra tout son sens lorsque, par la suite, nous verrons que la loi naturelle proprement dite édifie ses préceptes sur cette forme d'arrangement entre les inclinations dont une première participation à la loi éternelle pourvoit l'homme.

L'autre interprétation est plus pertinente et s'inspire d'une autre forme de participation à cette loi. La raison dont parle Thomas est la raison pratique dont la connaissance vise à rendre l'homme apte à assumer la responsabilité de toutes les actions par lesquelles les inclinations mentionnées s'engagent dans la poursuite de leurs fins déterminées. La loi étant précisément une ordonnance de la raison pratique, nous en arrivons à l'exposé de Thomas sur la loi naturelle formellement prise ou proprement dite. Il n'est pas exagéré de parler d'un saut qualitatif lorsque Thomas, délaissant cette participation à la loi éternelle qui s'inscrit dans le tissu de tous les êtres, en arrive à parler d'une participation originale de l'homme à cette loi. « Parmi tous les êtres, écrit-il, la créature raisonnable est soumise à la divine providence d'une façon plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même à cette providence, en devenant ainsi apte à se prendre en charge ainsi que les autres. Elle en vient donc à participer à la raison divine elle-même. C'est en cela que consiste la loi naturelle ». On comprend que le Docteur angélique ne ménage pas son admiration: « La lumière de

la raison naturelle qui nous donne de discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien moins que l'impression en nous de la lumière divine ».

Il n'est donc pas étonnant que le Docteur angélique se plaise à cerner les délicates manœuvres de la raison pratique. Il les décrit à maintes reprises, montrant ainsi l'importance qu'il leur attache. Il les réduit à leur plus simple expression dans le texte suivant : « il y a, dans la conduite humaine, des choses si claires qu'un peu d'attention révèle aussitôt, grâce aux principes premiers et généraux, s'il faut les approuver ou les blâmer. Il en est d'autres, en revanche, qui ne peuvent être jugées qu'en faisant grande attention aux circonstances particulières ; et il n'est pas donné à tout le monde, mais seulement aux sages, de se livrer à cette étude attentive ». Thomas ramène, pour ainsi dire, la connaissance des principes de l'éthique à trois catégories.

La première se compose des principes premiers et généraux. Il arrive qu'on se gausse du caractère inoffensif de ces préceptes. Mais il est loin d'être sûr qu'on les comprend bien. Ils dressent un bilan exigeant touchant l'idéal humain, la perfection humaine. Ils exposent les sources les plus profondes de la moralité, les voies obligées de l'exercice d'une liberté responsable dans la conduite de sa vie tant individuelle que sociale. Il est vrai que le premier principe de tout, celui que Thomas énonce ainsi : « il faut faire le bien et éviter le mal », ne semble pas plus compromettant qu'il faut. Pourtant, il engage le fond de la conscience face à l'universalité de la matière morale ou, plus précisément, face au bien humain, au bien moral, tel que la raison pratique le saisit en toute cette matière. C'est ici que se glisse assez souvent une erreur de taille. Puisque les actions par lesquelles l'homme actualise ses inclinations se font toutes pour une fin et que le choix d'une fin provient de l'attraction d'un bien, de son potentiel de perfectionnement, il est facile d'imaginer que le bien dont parle Thomas dans le premier principe de la morale s'identifie à ces grands biens vers lesquels pointent les inclinations de l'homme : conservation de soi, perpétuation de l'espèce, recherche de la vérité sur Dieu, goût de vivre en société. Or le bien que Thomas insère dans son principe est qualitativement différent de ces derniers. Ni purement naturel, ni purement rationnel, il est humain. Moral ou humain, il est en vertu du fait qu'il provient du jugement pratique de l'homme responsable de lui-même et des autres. Quoiqu'il se fonde sur les inclinations inscrites dans l'être de l'homme et sur leurs fins, puisque ce ne sera jamais qu'un homme qui deviendra un homme bon, le bien humain ou moral s'entend d'un ordre de valeurs spécifiquement distinct de l'ordre ontologique. En somme, la loi naturelle proprement dite est autre chose que la loi naturelle quant à son principe, sa racine.

Afin de se rendre compte que cette distinction n'équivaut pas, cependant, à une séparation, il suffit de voir comment Thomas en arrive à identifier les visages de ce bien qui intègre le premier principe de tous ainsi que les préceptes dont il assortit ce dernier. On l'a déjà dit, Thomas ne voit d'avenir dans l'homme, pour les inclinations les plus naturelles, — ce sont les deux premières —, qu'à la condition qu'elles se subordonnent à l'inclination rationnelle, propre à l'homme. Celle-ci, par ailleurs, bien qu'elle se sous-divise en recherche de la vérité sur Dieu et en goût de vivre en société, contient un dénominateur commun. En effet, un élément de sociabilité la pénètre de part en part. L'homme n'atteint sa perfection que par la médiation de

relations interpersonnelles. L'homme ne s'accomplit vraiment, même au niveau de ces inclinations les plus naturelles, que dans une démarche communautaire. C'est dire que l'amour de soi, qui préside à l'actualisation des deux premières inclinations, doit s'ouvrir, d'une façon consciente, à la solidarité.

C'est sur cet élément de sociabilité, perçu par la raison théorique, que Thomas va fonder toute la loi naturelle proprement dite. Mais comme l'édifice diffère de son fondement, il confie à la raison pratique, cette fois, de prescrire les directives susceptibles de rendre humaine cette sociabilité, de faire émerger un ordre de valeurs qui concrétisent les traits du bien humain ou moral. Deux préceptes prennent la vedette : « il faut aimer Dieu », dans le cas où la recherche sur Dieu arrive à son terme, et « il faut aimer les autres hommes », eux qui sont plus facilement connus de nous. Il faut prendre garde que l'attitude exigée ici par le jugement de la raison pratique en est une qui consiste à aimer l'autre personne pour elle-même, pour son bien à elle, jamais comme un instrument, et cela à cause de la dignité inhérente à toute personne. C'est là aimer d'amour d'amitié, dont c'est le propre d'inciter celui qui aime à donner du sien à l'autre. Cependant, aimer de cette façon ne s'improvise pas. Aussi Thomas entend-il que l'humanisation de l'inclination rationnelle à la sociabilité inclut l'apport de la justice. Celle-ci exige le respect de l'autre, de son originalité, de ses droits, et, en somme, de lui rendre le sien. Ce précepte s'exprime soit d'une façon négative : « ne fais de tort à personne », soit d'une façon positive : « rends à chacun ce qui lui est dû ». Réaliste, Thomas perçoit aisément que pour en arriver à affirmer la consistance de la personne de l'autre, tant selon la voie de l'amitié que selon la voie de la justice, il faut jouir d'une consistance personnelle ou intime. Cette liberté intérieure l'amène à prescrire les attitudes de courage dans l'agressivité et de modération dans l'aimance ou la concupiscence. Ce précepte éthique, il l'exprime dans la formule suivante : « évite les extrêmes dans le déploiement de tes passions », ou, d'une façon plus positive : « que tes passions concourent aux œuvres de la justice et de l'amitié ». Tel est le projet tout à fait global, général, commun du bien humain que la raison pratique prescrit en vue de l'humanisation du bien rationnel de la sociabilité à laquelle tend l'inclination rationnelle et les inclinations les plus naturelles qui lui sont subordonnées.

La deuxième catégorie, bien qu'elle soit déduite de la première, et encore sans difficulté, s'en distingue, pourtant, d'une façon nette, précise. Elle abandonne, pour ainsi dire, les préceptes qui expriment l'universalité des valeurs morales pour se centrer sur ceux-là qui concernent la seule justice. S. Thomas assure ainsi la jonction de la moralité et de la légalité. « Les commandements du décalogue, répète-t-il, sont les premiers principes de la loi, et leur évidence les impose d'emblée à l'assentiment de la raison naturelle ». Or l'éthique de la loi n'autorise pas celle-ci à envahir les choses relatives à l'amitié, et d'une façon générale, celles qui relèvent des sentiments intimes, personnels. « C'est dans la justice, écrit-il, que la notion de devoir ou de dette, indispensable au précepte, est le plus manifeste, car cette vertu a trait à autrui. En effet, quand il s'agit de ce qui le regarde personnellement, il apparaît à première vue que l'homme est maître de lui-même et libre de faire ce qui lui plaît ; au contraire, quand il s'agit de ce qui regarde autrui, c'est l'évidence même que l'homme est obligé de s'acquitter envers lui de ce qu'il lui doit. Les commandements du décalogue devaient donc se rapporter à la justice ».

Parce qu'elle s'efforce d'assurer le respect des droits d'autrui, la justice confère au décalogue un cachet auquel notre temps est loin d'être insensible. Elle en fait la première charte des droits de l'homme. La deuxième table, par exemple, vise à protéger les droits les plus fondamentaux de la personne humaine. Cela est fait d'une façon supérieure à ce que l'on trouve dans les chartes contemporaines. Si l'on prend par exemple, le précepte qui protège le droit à la vie : « tu ne tueras pas », on peut en faire la constatation. C'est du droit de l'autre qu'il s'agit et, corrélativement, du devoir fait à chacun de le respecter. La raison naturelle ne dicte pas des droits naturels, inaliénables, qui soient d'abord des revendications subjectives. Elle dicte, d'entrée de jeu, de s'ouvrir aux droits de l'autre, y voyant la condition indispensable à la revendication de ses propres droits.

Reste la dernière catégorie, la seule qui ne soit pas, de soi, le lot de tous les hommes. Thomas la refile aux sages à cause de « la grande attention aux circonstances particulières » que suppose la confection de ses préceptes. Elle marque le rendez-vous de la loi naturelle avec l'histoire, le devenir de l'homme et des choses ou de l'homme dans le monde. Elle « complémente » le décalogue et ses préceptes sont « contenus » dans les préceptes du décalogue « comme les conclusions dans leurs principes ». C'est donc à bon droit que cette classe de préceptes peut être perçue comme l'ultime contribution de la raison naturelle à l'élaboration de la justice naturelle ou de la charte des « droits naturels ». Les chartes contemporaines de l'homme contiennent plusieurs de ces « conclusions éloignées » de la loi naturelle. Thomas en attribue la paternité « aux sages ». Il ne faut pas exagérer la transcendance et l'exclusivisme de cette paternité. Sans déprécier « ces sages », il convient d'admettre que l'éventail de ceux qui participent à la mise à jour constante des droits de l'homme s'élargit de plus en plus. On avait accoutumé de restreindre ce rôle aux moralistes, à ceux qui creusent les principes de l'éthique. On se rend de plus en plus compte que la connaissance des « circonstances particulières », des faits et des signes des temps, relève de compétences diverses, nombreuses, ce qui multiplie le nombre des interlocuteurs valables. Il s'ensuit que le débat sur les droits de l'homme prend une ampleur que Thomas ne pouvait soupçonner. D'autant que l'on a dit de lui qu'« en homme de son temps, il était très conservateur en matière sociale ». Cependant, lorsqu'il restreint le nombre des collaborateurs immédiats à la mise à jour des préceptes de cette catégorie, il semble bien qu'il n'entend pas exclure tous les autres. Quand il relie organiquement de tels préceptes à ceux du décalogue, dont il dit qu'ils sont faciles à connaître à cause de leur proximité avec l'équité naturelle exprimée dans la première catégorie, il prépare des auditeurs qualifiés à ceux qui besognent sérieusement, honnêtement, en vue d'appliquer les valeurs éthiques aux circonstances inédites et infiniment complexes d'un monde des hommes toujours en devenir. Encore faut-il que les sages consentent à se faire comprendre.

Ainsi s'achèvent les réflexions du Docteur angélique touchant « la lumière de la raison naturelle pour autant que nous donnons de discerner ce qui est bien et ce qui est mal, elle n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine ». Mais alors, que vient donc faire la référence à la nature dans cette loi que Thomas dénomme inlassablement « naturelle » et où il voit l'œuvre de la raison « naturelle » ? Il doit bien y avoir quelque chose de pas très angélique dans toute cette question pour

qu'une telle épithète rebondisse toujours ! Thomas n'en doute pas du tout. Il se refuse à ne prêter attention qu'à la seule influence divine. À celle-ci, il adjoint une influence qui joue de bas en haut. « Ce qui appartient à la nature, déclare-t-il, doit être sauvegardé même chez les êtres intelligents ».

Afin de se faire une idée de cet apport de la nature à l'intelligence, il faut se rendre compte que Thomas voit en l'homme un être relationnel qui entretient des rapports vitaux avec ce qui est meilleur que lui comme avec ce qui lui est inférieur. Il décrit ainsi le premier type de relation : « Les natures ordonnées sont dans la situation des corps contigus où le corps inférieur en son point supérieur touche la base du corps supérieur. Il s'ensuit donc que la nature inférieure atteint, en son point supérieur, à quelque chose qui est propre à la nature supérieure, y participant d'une façon imparfaite ». Cependant, ses tendances angéliques n'entament en rien sa vision de l'homme dans le monde. Il complète donc cette approche de la façon suivante : « Dans les choses ordonnées, il s'impose que le premier mode soit sauvegardé dans le second, de sorte que dans celui-ci se retrouve non seulement ce qui lui appartient en vertu de sa raison propre, mais aussi ce qui lui revient en vertu du premier : c'est ainsi qu'il convient à l'homme non seulement de se servir de la raison, ce qui lui appartient de par sa différence propre d'être rationnel, mais encore de se servir du sens et de l'aliment, ce qui lui appartient en vertu de son genre qui lui donne d'être animal ou vivant ».

Prenant appui sur cette connexion de l'homme avec la nature, Thomas n'éprouve aucun scrupule à mettre en relief la dimension naturelle de la loi morale. Il l'introduit dans le mode de connaissance que la raison elle-même déploie dans sa confection de cette loi d'humanité. En fait, il l'introduit dans la première catégorie, celle où la raison s'ouvre, sous le biais des grandes valeurs morales, au discernement du bien et du mal. Il ne lui échappe pas que s'il est un moment, entre tous, où la raison humaine participe de la raison divine, c'est bien lorsqu'elle exprime le bien humain dans toute sa splendeur. Pourtant, Thomas n'admet pas que la raison affiche une affinité spirituelle dépouillée de toute référence à une affinité naturelle. Quelques textes suffiront pour attester cet aspect terrestre de son exposé. On a déjà vu un texte clé étroitement relié à toute cette question : « Il y a en tout être un attrait naturel à agir conformément à sa forme propre... 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 ». De la constitution même de l'être de l'homme, dont l'âme raisonnable est la forme substantielle, Thomas infère la nécessité, pour l'homme, de conformer son agir, ses actions, aux directives de cette faculté ordonnée à la connaissance comme à son acte et qui s'appelle la raison. On ne voit pas clairement, dans ce texte, que « ce qui appartient à la nature doit être sauvegardé même chez les êtres intelligents ». Aussi peut-on s'attendre à trouver des formules qui marqueront plus nettement l'enracinement de la raison dans la nature.

Voici quelques-unes de ces formules. Elles précisent, avec un rare bonheur, les références à l'âme raisonnable et à la raison faites dans le texte clé précité. « “La raison comme nature”, écrit-il, est dite raison pour autant qu'elle appartient à la nature de la créature rationnelle, c'est-à-dire que, pour autant que fondée dans l'essence de l'âme, elle confère au corps son être naturel ; “la raison comme raison”, elle, s'entend

de ce qui est propre à la raison en tant que raison, c'est-à-dire de son acte, les puissances étant spécifiées par leurs actes ». La deuxième partie du texte n'innove pas beaucoup sur ce que Thomas avait dit de la raison. Mais la première partie nous instruit tant sur « l'âme raisonnable » que sur « la raison ». Celle-là affiche son rôle de forme substantielle qui consiste à conférer au corps son être naturel. La nature est donc à l'aise dans l'homme. Elle l'est aussi dans la raison. En effet, lorsque celle-ci est envisagée comme une qualité physique qui émane de l'âme raisonnable, et non plus comme un principe de connaissance intellectuelle, elle ne peut éluder l'influence de la nature et du procédé déterminé, pour ainsi dire nécessité, qui est le sien et qu'elle manifeste avec plus ou moins de rigueur du mouvement de gravitation jusqu'aux démarches instinctives de l'animal. C'est de cette influence que Thomas affirme qu'« elle doit être sauvegardée même dans les êtres intelligents ».

Il n'y a donc pas à se surprendre que Thomas, reprenant les mêmes formules, leur fasse signifier, cette fois, le retentissement de la nature sur la connaissance intellectuelle elle-même. « Cette distinction, écrit-il, peut se comprendre d'une autre façon, de telle sorte que "la raison comme nature" va s'entendre de la raison dans son rapport à ce qu'elle connaît naturellement ; et "la raison comme raison", de la raison en tant qu'ordonnée à connaître quelque chose par comparaison, étant donné que c'est le propre de la raison de faire des rapprochements ». S'il est indiscutable aux yeux de Thomas, que les premiers principes de la morale, par exemple, relèvent de l'acuité d'une raison humaine qui porte l'empreinte de la raison divine, il lui semble tout aussi indiscutable que dans son adhésion à ces principes, la raison qui cohabite avec l'être naturel porte les traces de la détermination de la nature. Ainsi, à l'aube de la connaissance éthique au sein de cette première catégorie où se croisent les grandes articulations du discernement du bien et du mal, Thomas repousse toute tentation de triomphalisme. Quelles que soient les possibilités de la raison, dans l'ordre des rapprochements, des raisonnements, des comparaisons, tant dans les deux autres catégories de la loi naturelle que dans le domaine des lois positives, elles tirent leur solidité de l'humilité de leur origine.

3. ... et pleine de compassion

Au sortir de l'exposé de Thomas sur la loi naturelle proprement dite, rien ne semble plus indiqué que de fermer ce dossier. Thomas, qui fait consister l'essence de la loi en une ordonnance de la raison, n'a-t-il pas décrit le dynamisme extraordinaire déployé par la raison pratique dans sa confection des préceptes de cette loi d'humanité ? De par leur contenu, ces préceptes ne prescrivent-ils pas un idéal humain et raisonnable exceptionnel, à savoir : d'une part, l'accès, par les voies humaines de l'amitié et de la justice à la liberté véritable, celle-là même qui s'étale dans nos relations interpersonnelles, puisque la liberté n'est pas quelque chose que l'homme possède pour lui-même, mais quelque chose qui existe pour les autres ; d'autre part, l'accès à la liberté intérieure, intimement soudée à la précédente, mais qui passe par ses voies propres, plus personnelles ou individuelles : le courage et la modération ? On pourrait d'autant plus facilement fermer le dossier que Thomas, soucieux de rendre raison du fait que la loi morale s'abrite sous le nom de « loi naturelle », a intégré la nature à la connaissance des préceptes premiers et généraux.

Quoi qu'il en soit de ces impressions, Thomas, au risque d'apparaître de moins en moins angélique, n'en continue pas moins son exposé systématique. Il est d'autant plus motivé à le faire que ni les inclinations inscrites dans l'être de l'homme, ni l'agencement des préceptes par lesquels la raison fait émerger un ordre de valeurs admirable, ne constituent, d'après lui, la loi naturelle prise au sens le plus strict. Il pense que, pour atteindre ce but ultime de son exposé, le recours à une autre démarche est indispensable. Elle consiste dans la confrontation entre, d'un côté, les inclinations ou les biens vers lesquelles elles tendent, et, d'un autre côté, le réservoir de lois et de droits qui constituent la loi naturelle proprement dite. C'est au terme de cette confrontation qu'il conclut « que si l'on prend l'expression de droit naturel dans son sens le plus strict, on n'appellera pas droit naturel ce qui concerne uniquement les hommes, lors même que cela serait dicté par la raison naturelle. On réservera ce nom à ce que dicte la raison naturelle touchant ce qui est commun à l'homme et aux autres animaux. On aboutit alors à la définition déjà donnée : « Le droit naturel est ce que la nature a appris à tous les animaux ».

On se retrouve devant la définition d'Ulpian que nous avons déjà repérée parmi les inclinations qui constituent la loi naturelle quant à son principe, quant à sa racine. C'est de la deuxième inclination qu'il s'agit, celle qui, en continuité avec la première, constitue, au dire de Thomas, l'inclination la plus naturelle dans l'homme. Pour Thomas, la loi naturelle au sens le plus strict se reconnaît au critère suivant : le droit naturel qu'exprime la loi naturelle et dont la destination immédiate consiste à humaniser l'inclination rationnelle à la sociabilité, avec Dieu ou avec les hommes, ne revêt d'authenticité à ce niveau, qu'à la condition de pénétrer aussi dans ces inclinations qui, sans être rationnelles, font partie de l'homme. Le génie de la loi naturelle, pour Thomas réside dans la diffusion du droit de la justice naturelle, cette voie obligée de la perfection humaine, jusque dans les inclinations les plus proprement naturelles. La perfection de la nature de l'homme passe par le respect de la nature dans l'homme. Les droits rationnels, reliés à la religion et à la vie politique, ne sont authentiquement humains que si les droits fondamentaux reçoivent satisfaction. En somme, la croissance des droits de l'homme est solidaire. Le texte suivant en témoigne d'une façon éloquente : « La lutte et le conflit en faveur des droits de l'homme ne se situent pas d'abord au niveau des libertés publiques, politiques et intellectuelles. Le conflit réside plutôt dans le domaine des droits fondamentaux des ouvriers, des paysans, des indigènes. Face à ceux-ci, les droits humains — comme la liberté d'opinion ou la liberté de presse — semblent presque un luxe. En Amérique latine, il s'agit du droit à travailler, à gagner le minimum vital, à pouvoir se nourrir et s'instruire, à ne pas vivre dans l'insécurité permanente, à ne pas être systématiquement marginalisé ou soumis à la discrimination, à pouvoir s'organiser dans la vie ouvrière. En Amérique latine, les droits de l'homme sont les droits du pauvre. »¹

C'est cette approche, pleine de compassion que Thomas a voulu valoriser par la récupération de la définition d'Ulpian. Cette sensibilisation exceptionnelle aux besoins les plus fondamentaux de la vie et, partant, aux plus démunis d'entre les

1. S. Galilea, revue *Concilium*, n° 144, 1979, p. 130.

hommes, a cruellement fait défaut à l'Occident. Il ne suffit pas d'être chrétiens et de s'en remettre à l'Évangile. Encore faut-il nous rappeler que nous restons des hommes et que le message évangélique s'expose à des contrefaçons s'il ne s'incarne dans de laborieuses recherches intellectuelles. Malheureusement, les théologiens ont préféré survoler la réalité. Citons quelques textes contemporains. Un premier décrit assez bien le climat ancien et récent. « Le courant, écrit-il, consistait à insister de plus en plus sur l'aspect rationnel de la loi naturelle et, du même coup, à se montrer moins conciliant à l'égard d'Ulpian. Thomas d'Aquin s'attaque à ce courant de pensée. Le fait de s'en détacher très tôt en faveur de la définition d'Ulpian et de rester fidèle à cette dernière presque jusqu'à la fin de sa carrière, demeure, en dernier ressort, quelque peu embarrassant.² » Le deuxième, dans sa brièveté, va manifester un certain mépris pour la condition humaine réelle : « Dans une définition du droit naturel ces "animalia" ne manquent pas de rester passablement gênants.³ » Quant au troisième, il invite à un divorce malheureux dans l'homme : « Les préceptes fondamentaux de la loi naturelle établis par Thomas : aime Dieu et aime ton prochain (Ia IIae, 100,3) ne peuvent être accomplis que par des êtres rationnels. Il dit toutefois aussi que, dans le sens strict, la loi naturelle est « ce que la nature a enseigné à tous les animaux » (Ia IIae, 94,2). Ces deux formulations représentent des conceptions différentes, et Thomas passe de l'une à l'autre.⁴ »

À cause de son attachement pour l'homme dans le monde, Thomas n'aurait pas pris son parti de cette présentation angélique de l'homme terrestre. Sans vilipender la rationalité, qu'il chérissait passionnément, il n'aurait pas laissé tomber l'animalité sans protester. Il coulerait sa protestation dans un trait de sagesse populaire : « Une réalité peut l'emporter sur une autre pour l'un des deux motifs suivants : ou parce qu'elle est plus essentielle, ou parce qu'elle est plus excellente. » Puis il aurait assorti cette affirmation générale d'un exemple : « La loi nouvelle est d'une efficacité plus grande que la loi de nature. Or la loi de grâce est effacée par le péché. Donc, à plus forte raison, la loi de nature peut-elle être supprimée. » Sa réponse mérite beaucoup d'attention : « Encore que la grâce soit d'une efficacité plus grande que la nature, celle-ci est cependant plus essentielle à l'homme, et partant, plus durable. » Il aurait été effaré que l'on parle tant de l'« essence » de l'homme dans l'interprétation de son exposé sur la loi naturelle et si peu de l'« essentiel » dans l'homme.

-
2. M.B. Crowe, *St. Thomas and Ulpian's Natural Law*, in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, p. 282.
 3. P.M. Overbeke, *Saint Thomas et le droit*, *Revue thomiste*, 55, 1955, p. 545.
 4. J.T. Noonan, *Contraception et mariage*, Paris, Éditions du Cerf, 1969.