



Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme

Félicien Rousseau

Volume 32, Number 2, 1976

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020531ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020531ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Rousseau, F. (1976). Loi naturelle et dynamisme de la raison pratique de l'homme. *Laval théologique et philosophique*, 32(2), 165–188.

<https://doi.org/10.7202/1020531ar>

LOI NATURELLE ET DYNAMISME DE LA RAISON PRATIQUE DE L'HOMME¹

Félicien ROUSSEAU

L'étude des sources de la loi naturelle, de son origine, de son principe, ne laisse planer aucun doute sur la base objective de la morale. En effet, au terme d'une telle étude, une affirmation s'impose avec force : « Le droit naturel est ce à quoi la nature incline l'homme ». Cette affirmation revêt une telle importance pour saint Thomas qu'il va l'expliciter avec soin : « Or, il se trouve dans l'homme une double nature. L'une lui convient en tant qu'animal : il la partage avec les autres animaux. L'autre est proprement humaine : elle lui est spécifique et lui convient en tant qu'homme, lui donnant de discerner avec sa raison ce qui est blâmable et ce qui est honnête . . . Le droit naturel embrasse les deux »². Ce texte, s'il est pris au sérieux, ne laisse aucune chance aux tentatives par trop réelles qui visent et ont visé à réduire la loi naturelle à l'inclination spécifique à l'homme. Il faudra reparler de la tendance que l'homme partage avec les autres animaux dans l'étude de la matière de la loi naturelle. Nous mesurerons alors jusqu'à quel point le glissement hors de la tradition authentique de la loi naturelle, provenant de l'ignorance, sinon du mépris, de la totalité des inclinations qui constituent la base objective d'une telle tradition, a entraîné une dangereuse angélisation de la morale humaine et l'a rendue, pour ainsi dire, en bonne partie inapte à s'attaquer aux problèmes les plus cruciaux de l'humanité³.

1. Dans le numéro d'octobre 1974 du *Laval théologique et philosophique* (pp. 279-313), l'auteur a exploré les sources éloignées de la loi naturelle selon saint Thomas. Dans la conclusion de cet article il annonçait son intention de compléter cette étude par deux autres articles qui traiteraient successivement de la loi naturelle quant à son mode de connaissance et de la loi naturelle quant à sa matière. L'article présent, portant sur la source prochaine de la loi naturelle, i.e. sa connaissance, complète donc l'article précédent qui s'en tenait aux sources éloignées.

2. *In V Eth.*, lect. 12, n° 1010.

3. Il s'agit d'un examen de la loi naturelle quant à sa matière. Saint Thomas s'y refuse à toute désincarnation de la loi naturelle. Il y récupère, contre un courant très fort, la totalité de la base objective de la loi d'humanité. Malheureusement, en dépit de sa leçon de réalisme, le processus devait continuer à miner l'authentique tradition de la loi naturelle. Ce sera le sujet d'un dernier article.

Quoi qu'il en soit de la matière naturelle, l'étude présente va porter sur l'inclination spécifique à l'homme, celle-là même qui lui confère de « discerner avec sa raison ce qui est blâmable et ce qui est honnête ». Il s'agit précisément de scruter la loi naturelle pour autant qu'elle tombe sous la connaissance de l'homme, c'est-à-dire en ce qu'elle est formellement. Car, comme toute loi, la loi naturelle est d'abord et avant tout affaire de raison, donc de connaissance. Puisque cette connaissance en est une qui se fraie un chemin dans la raison de tout homme, il importe d'en examiner soigneusement les conditions et d'en établir encore plus soigneusement le contenu. Mais, auparavant, il convient de dégager l'importance historique de l'apparition d'une loi naturelle qui confère à tout individu humain ce minimum de connaissance sans lequel l'affirmation de la dignité de toute personne humaine demeure un vœu pieux.

A. *HOMO PRUDENS*

Pour apprécier à sa juste valeur la systématisation de la loi naturelle qu'a effectuée saint Thomas, il ne suffit pas de la relier aux affirmations globales des stoïciens. En effet, si saint Thomas consacre l'orientation de ces derniers, il ne le fait qu'après avoir éprouvé la capacité de leurs intuitions à s'imposer aux structures plus articulées de la morale d'Aristote. Ayant aperçu la nouveauté de leur vision de la condition humaine, il entreprend de lui donner pleinement corps à partir des matériaux fournis par Aristote. C'est ce qui fait que, en dépit de sa docilité évidente à ce maître éminent, il appose, ici ou là, les corrections qu'il juge nécessaires. Il pouvait en être difficilement autrement, s'il voulait dépasser l'approche élitiste d'Aristote et lui substituer la vision de l'homme préconisée par le stoïcisme : une vision où l'égalité entre les hommes devenait la vérité la plus fondamentale de la condition humaine. Car c'est là qu'aboutit la reconnaissance d'une loi naturelle, d'une loi d'humanité, afférente dans ses grandes lignes, à la raison comme telle. Il y a telle chose qu'une charte morale inscrite en tout homme. Et cette charte énonce que l'égalité entre les hommes atteint la condition humaine d'une façon si profonde qu'aucune inégalité ultérieure, exigée par le déroulement de la vie humaine, ne s'humanise autrement qu'en passant par le creuset des exigences de cette égalité. Et si jamais les inégalités qui percent dans le déploiement de l'aventure humaine refusent de subir le test d'une telle égalité, elles finissent invariablement par priver de leur dignité tous ces hommes dont l'inégalité est moins éclatante. La loi naturelle ne récuse pas les inégalités, et l'histoire de l'Occident en est une preuve suffisante, mais les civilise en leur enjoignant impérativement de se référer au principe de l'égalité, sous peine de devenir inhumaines.

1) Le principe de l'égalité humaine

Ce principe prend aussi une telle importance dans le développement de l'humanité, qu'il devient urgent de le cerner de près.

a) *Vocation humaine à la justice*

Cicéron, comme on le sait, en a exprimé l'idée d'une façon percutante : « 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 évidente si l'on considère les liens de la 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 »⁴. Saint Thomas ne laissera pas se perdre cette idée imprégnée, ici, d'une chaleur toute rhétorique. Il va s'employer à en rendre raison à l'intérieur d'un système moral élaboré. Rien n'illustre mieux son intention que sa définition de la condition humaine : « La vie proprement humaine est la vie active qui consiste dans l'exercice des vertus morales »⁵. En tête de celles-ci figure la justice, la plus excellente des vertus morales : « Une vertu est qualifiée plus grande selon que reluit en elle un plus grand bien de raison. Et à cet égard la justice est la première en excellence parmi toutes les vertus morales, comme étant plus proche de la raison. C'est évident et par le sujet et par l'objet. Par le sujet, puisqu'elle a son siège dans la volonté et que celle-ci est l'appétit de la raison. Par l'objet ou matière, puisqu'elle concerne les opérations par lesquelles on est ordonné non seulement en soi-même mais encore envers autrui. D'où le mot des *Éthiques* (I 5.) : 'La justice est la plus éclatante des vertus'. Parmi les autres vertus morales, lesquelles concernent les passions, le bien de la raison reluit d'autant plus en chacune que le mouvement affectif est soumis à la raison en de plus grandes choses. Or ce qu'il y a de plus grand pour l'homme c'est la vie, de laquelle tout le reste dépend. Voilà pourquoi la force qui soumet le mouvement affectif à la raison dans les affaires de vie et de mort, tient le premier rang parmi les vertus morales en matière de passions, tout en gardant un rang inférieur à la justice... Après la force on range la tempérance qui assujettit l'appétit à la raison dans les matières qui sont immédiatement ordonnées à la vie de l'homme, soit dans son identité numérique, soit dans son identité spécifique, c'est-à-dire dans la nourriture et en matière sexuelle »⁶. Si « la vie proprement humaine est la vie active qui consiste dans l'exercice des vertus morales », une vertu s'impose donc comme la plus humaine de toutes : la justice. Toutes les vertus morales sans doute, signifient que l'affectivité, dans l'homme, opte d'une façon décisive pour une conquête dynamique de la maturité humaine. Mais la justice jouit du privilège de civiliser l'affectivité en sa faculté spécifiquement spirituelle : la volonté, et de l'ouvrir à des relations interpersonnelles authentiques. Nous sommes si bien « nés pour la justice » que l'accession à la force et à la tempérance, qui domestiquent les passions de l'affectivité sensible, ne le peuvent faire d'une façon adéquate sans baigner dans l'horizon communautaire de la justice. Dès que ces vertus, dont la

4. *Des Lois*, L. 1, n° 10.

5. *De Virt. card.*, a.1.

6. *Ia IIae*, q. 66, a.4.

tournure est plus individuelle, esquivent leur lien avec la justice, elles prennent des voies inhumaines.

b) Justice et prudence

Pour que cette promotion des vertus morales, de la justice en particulier, réponde à ce que saint Thomas entend par la vie proprement humaine, il faut faire un pas de plus. L'affectivité ne prend de signification morale, chez lui, qu'à la condition de s'enraciner dans la raison. La raison est et reste « le principe premier de nos actes délibérés »⁷. Dans l'article précité, il prend soin de noter que si la justice est la plus excellente des vertus morales, cela lui vient de ce qu'elle est « plus proche de la raison » que les autres. Et dans le cadre des vertus morales, la raison dont il s'agit porte le nom de prudence. Saint Thomas le précise de la façon suivante : « Comme l'a dit saint Augustin, 'dans les choses dont la quantité ne fait pas la grandeur, être meilleur c'est être plus grand' (De Trin. 6, ch. 8). Une vertu est donc d'autant plus grande qu'elle est meilleure. Or, le bien humain, c'est le bien rationnel. Ce bien, la prudence le possède par sa nature même, puisque sa nature est d'être une perfection de la raison. La justice le réalise, puisque sa fonction est d'établir toutes les choses humaines dans l'ordre dicté par la raison. Les autres vertus le conservent, puisque leur rôle est d'empêcher que les passions n'entraînent l'homme à désobéir à la raison »⁸. La vie proprement humaine réside bel et bien dans l'exercice des vertus morales, mais cet exercice ne se conçoit pas sans l'intervention d'une raison qui en assume la direction. Et cette raison, quand elle se meuble de toutes les qualités de l'esprit qui confèrent la maturité dans les choses qui, à cause de leur contingence, relèvent de la délibération, s'appelle prudence. Il reste vrai que l'élan volontaire vers la justice constitue le plus haut achèvement moral de l'homme, bien au-delà de celui qu'assure les vertus vouées à la maîtrise, à la discipline personnelle. Mais cette excellence lui vient de ce que, en vertu de sa matière plus objective, elle se prête plus en profondeur à l'éclairage rationnel. Il faut toujours en revenir à la raison prudentielle si l'on aspire à progresser dans la vie proprement humaine. Le droit que poursuit cette justice pour laquelle l'homme est né, au dire de Cicéron, ce droit c'est la loi qui l'exprime. Et la loi est une œuvre de la raison. La volonté de justice elle-même ne crée pas le droit, elle doit se contenter de le recevoir. Il est pensé par la raison avant que d'être exécuté par la justice. De telle sorte que saint Thomas, après avoir prôné l'excellence de la justice, n'hésitera pas à dire de la prudence qu'elle est « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine »⁹.

c) Prudence et loi naturelle

En faisant reposer en définitive la qualité même de la vie humaine sur la vertu de prudence, saint Thomas n'entend pas enlever à la justice la moindre

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

8. *IIa IIae*, q. 123, a.12.

9. *Ia IIae*, q. 57, a.5.

parcelle de son excellence. Il tient trop à la solidarité qu'elle crée, à sa capacité de travailler à faire respecter la dignité fondamentale de tout homme. L'inégalité n'est pas pour lui la loi la plus fondamentale de la vie humaine, mais bien l'égalité dans la justice. Mais saint Thomas perçoit trop bien que l'inégalité finira toujours par l'emporter, au détriment de la solidarité, si la justice ne réussit pas à se ravitailler à cette charte de moralité qu'est la loi naturelle. S'il déclare que la prudence est « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine » c'est en vue de faire donner à la justice son plein. Car il est aussi convaincu que Cicéron que « le droit », objet de la justice, « a son fondement, non dans une convention, mais dans la nature ». Il sait que la nature, pour Cicéron, c'est « une loi vraie, c'est la droite raison conforme à la nature répandue dans tous les êtres, . . . qui 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 . . . 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 »¹⁰.

Mais ces affirmations, il veut les couler dans un système cohérent. Et si la prudence lui apparaît comme la vertu la plus prégnante d'humanité c'est que, inséparable de l'exécution de la justice, elle est aussi inséparable de la loi naturelle, d'où naît la vocation de l'homme à la justice, la vocation de tout homme à la justice. Il n'y a pas d'avenir pour la justice, pour l'insertion de la solidarité au fondement de toutes les entreprises où s'affichent les inégalités entre les hommes, si le sens de la justice ne s'inscrit pas dans des impératifs qui relèvent, non de la convention, mais de la raison de tout homme. C'est pourquoi saint Thomas, si docile à Aristote en toute cette matière de la prudence, s'est employé à conférer à cette vertu une dignité dont on ne trouve pas l'équivalent chez Aristote.

Il pose que la prudence, dans la complexité de sa structure elle-même, communique organiquement avec les principes fondamentaux autour desquels s'organise la vocation commune des hommes à la justice. Il insère dans la prudence qu'il trouve chez Aristote le souffle d'humanité cueilli chez les Stoïciens. Il infuse leurs affirmations globales, mais combien respectueuses de l'humain, dans les subtiles analyses d'Aristote, leur assurant ainsi la solidité spécifique de ce qui a subi l'épreuve du crible de la raison. Mais, ce faisant, il s'écarte de la vision de la condition humaine proposée par Aristote. Il relève la dignité de la vie proprement humaine à l'instant même où il instille un peu plus d'humilité dans l'approche aristotélicienne.

On devine qu'à une époque aussi sensible que la nôtre au chapitre des droits de l'homme, il convient d'examiner de près la façon dont s'est bâtie cette tradition de liberté dans et pour la justice naturelle, sans laquelle la justice conventionnelle risque de consacrer des injustices révoltantes. Car, sous le couvert de l'« homo prudens », c'est de la dignité humaine tout court qu'il est question.

10. *De la République*, L. 3, n° 22.

2) *Prudence et sagesse*

Après avoir fréquenté l'« homo sapiens » et sa capacité de capter les grandes inclinations naturelles qui sont les sources éloignées de la loi naturelle¹¹, il nous faut maintenant nous tourner vers la raison pratique qui en est la source prochaine. Cette raison pratique recouvre et l'« homo prudens » et l'« homo faber ». Ces deux hommes ont deux choses en commun. Ils communient, d'une part, dans un respect profond à l'égard des connaissances de la raison spéculative. Ils se partagent, d'autre part, la tâche onéreuse de fournir un plus-être à la réalité qu'ils touchent. Le prudent a la prétention d'humaniser le comportement humain à l'instant même où il apparaît au plus intime du cœur de l'homme. L'artisan, lui, étend sa prétention d'humanisation à toutes les réalités extérieures. C'est dans l'exercice de leurs formes d'humanisation respectives qu'éclatent leurs traits distinctifs. Autre est le procédé qui vise à muer le comportement de l'homme en action humaine, c'est-à-dire libre, autre celui qui vise à pourvoir les réalités temporelles de plus de beauté ou de plus d'utilité. Cette différence profonde ne saurait, cependant, faire oublier que la prudence et l'art, qu'il soit libéral ou technique, se doivent un profond respect mutuel. Sans le respect de la prudence, l'artiste ou l'artisan voit l'homme, en lui, s'atrophier dangereusement. Sans le respect de l'art et de la technique, le prudent perd son indispensable contact avec les diverses circonstances de l'homme en situation, lequel appartient, pourtant, à la seule race d'hommes qui l'intéresse.

a) *La prudence, sagesse pour l'homme*

Avec l'« homo prudens » une sagesse pratique voit le jour qui fait sa place au discernement de « ce qui est blâmable et de ce qui est honnête ». Ce terme de « sage » saint Thomas l'accorde au « prudent ». Mais il ne le fait qu'avec précaution, désireux qu'il est de conserver la maîtrise des mots qu'il emploie. « Comme il a été dit plus haut (q. 45, aa. 1 et 3), écrit-il, la sagesse considère la cause la plus élevée absolument. Aussi la considération de la cause la plus élevée en un genre donné prend-elle rang de sagesse en ce genre-là. Or, dans le genre des actes humains, la cause la plus élevée est la fin recouvrant la vie humaine tout entière. Et telle est la fin qui intéresse la prudence. Le Philosophe dit, en effet, au VI^e livre des *Éthiques* (ch. 5, 1140a 26 sq), que de même que celui qui raisonne bien à l'égard d'une fin particulière, par exemple la victoire, est appelé prudent, non absolument, mais dans ce genre, à savoir dans les choses de la guerre ; ainsi celui qui raisonne bien à l'égard du bien vivre tout entier est appelé prudent absolument. D'où il est manifeste que la prudence est sagesse en l'ordre des choses humaines, mais non pas sagesse absolument, car elle ne s'attache pas à la cause la plus élevée absolument : la prudence, en effet, a pour objet le bien humain et l'homme n'est pas ce qu'il y a de meilleur entre tous les êtres. Aussi est-il dit expressément que la prudence est sagesse pour l'homme, et non pas sagesse absolument »¹².

11. Voir l'exposé de l'article précédent.

12. *Ila Ilae*, q. 47, a.2, ad 1.

Il n'est pas du tout indifférent à la morale que saint Thomas apparente la prudence à la sagesse. En posant un fil entre les deux, si ténu soit-il, il opère une mutation qualitative qui, ajoutée à d'autres, finira par produire une vision plus élevée de la dignité de l'homme.

b) *Un accent nouveau*

Il convient de rappeler, ici, le fait que saint Thomas n'a pas hésité à réclamer la nécessité d'une prudence de gouvernement dans tous les sujets de la société¹³, prenant ainsi ses distances d'avec Aristote. Dans le cas présent, c'est la prudence en entier, « la vertu la plus nécessaire à la vie humaine », la plus décisive en ce qui a trait à la qualité même de la vie, qu'il entend revaloriser. Il prend la peine de citer Aristote dans son texte, mais cela ne fait qu'accentuer la distance qui les sépare sur ce point. Deman fait remarquer justement qu'« Aristote ne s'est pas soucié de montrer que la prudence avait de quelque façon raison de sagesse. Le Philosophe a insisté bien plutôt sur leur différence, et dans les termes dont s'inspire la fin de la présente réponse : car s'il est vrai que la prudence est préposée au bien de l'homme en sa totalité, il ne manque pas de réalités « beaucoup plus divines » que l'homme (VI *Éth.* ch. 7), et ce sont celles auxquelles s'attache la sagesse »¹⁴. Il semble bien que saint Thomas soit en train de substituer à l'idéal aristocratique d'Aristote, une vision plus démocratique, plus largement communautaire de la vie humaine. Lié à la revendication d'une prudence politique en tout homme, le rapprochement entre prudence et sagesse établit nettement qu'une inspiration nouvelle s'imisce aux analyses morales d'Aristote. La condition humaine ordinaire se revêt ainsi d'un peu plus de dignité. Mais ce ne sont là que des coups d'essai. L'effort le plus significatif de saint Thomas, en ce domaine, réside dans le fait qu'il a assuré une communication directe entre la loi naturelle et la nature complexe de la prudence. Par de subtiles corrections, il a grandi la stature de l'« homo prudens » en tout homme. Et, partant, il a pleinement établi le principe de l'égalité dans la justice au fondement de toutes les relations humaines. De fait, en reliant la prudence à la loi naturelle d'une façon organique, il a conféré à ce principe une consistance telle qu'il s'impose encore aujourd'hui à tout esprit sain. Il reste à voir comment saint Thomas a effectué cette alliance des caractéristiques les plus profondes de la prudence aristotélicienne avec la raison naturelle de tout homme. Par souci de clarté, il convient d'abord de scruter la prudence en tant qu'elle est essentiellement une contribution de l'intelligence. Il restera, ensuite, à en examiner l'autre trait, plus profondément moral, celui qui porte sur ses exigences affectives.

13. *Laval théologique et philosophique*, octobre 1974, pp. 291–292.

14. Th. DEMAN, dans Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique. La Prudence*², trad. franç. par Th. Deman, Édit. de la Revue des Jeunes, Paris, 1949, note explicative 18, pp. 254–255.

3) *Exigences intellectuelles de la prudence*

Il peut paraître étrange de tenter de revaloriser la condition humaine en ayant recours à la prudence. De toutes les valeurs morales, celle-ci jouit probablement du triste honneur d'avoir été la plus galvaudée par l'usure du temps.

a) *Assouplissement de la prudence*

Traitant du glissement sémantique qui vint graduellement la justice distributive de son dynamisme, Dognin ajoute une remarque touchant la prudence. « Le mot 'prudence', écrit-il, a subi une évolution analogue. Dans le langage courant, il évoque l'idée d'une mise à l'abri devant les risques de la vie. Pour saint Thomas et la pensée classique, il désigne au contraire la vertu qui règle à la lumière de la raison 'toute' la conduite humaine, et qui, à ce titre, fait prendre les risques et les engagements que cette raison impose éventuellement d'accepter ». Il assortit sa remarque de la réflexion suivante : « Il y a là un terrain de choix pour l'étude de ce qu'on a appelé la civilisation bourgeoise »¹⁵. Il est évident que la promotion de l'égalité mise de l'avant par le libéralisme ne fut pas égale pour tout le monde. Il est non moins évident que si, en toute vérité, l'approche libérale y prit un nouveau relief, la liberté humaine qui en est sortie fut souvent immorale, n'étant plus une liberté pour et dans la justice. Et quand l'horizon communautaire de la justice s'estompe, une passion individualiste ne tarde pas à faire oublier aux mieux doués leur solidarité foncière avec le reste des hommes. Le libéralisme fut un produit de la version moderne de la loi de nature familière aux 17^e et 18^e siècles, laquelle ne retint de la tradition authentique de la loi naturelle que son attachement à la liberté ; mais par ce qu'elle n'en retint pas, elle fit de la richesse économique le lieu par excellence de la liberté. En ce faisant, il se sépara d'une tradition qui a toujours considéré que le lieu d'émergence et d'exercice de la liberté se situe dans l'homme et consiste dans un vouloir perpétuel et constant de justice, résonnant jusque dans les passions les plus intimes. Toutes les formes de liberté qui refusent de reconnaître la primauté de la liberté dans la justice deviennent, à plus ou moins brève échéance des menaces à la liberté. Elles entraînent toutes la méconnaissance éventuelle de la dignité fondamentale de l'homme et corrompent plus ou moins l'affirmation d'une égalité antérieure à toutes les inégalités. C'est par leur vocation morale à la justice, servie par la maîtrise de soi que procurent la force et la tempérance, que les hommes se rejoignent. Ces vocations particulières sont faites pour cela, fondées qu'elles sont sur la diversité des talents, des dons. Mais c'est l'appel à la justice qui donne à tout ce déploiement multiforme de se mouvoir à l'intérieur des frontières de la solidarité humaine. L'affaiblissement du dynamisme de la justice, au profit de l'individualisme, ne pouvait mener qu'à une réduction du rôle de la connaissance prudentielle. Par ailleurs, dès qu'on décide d'opter pour une vigoureuse liberté dans et pour la justice, on sonne le glas d'une prudence somnolente, puisque la prudence est l'animatrice de la justice.

15. P. D. DOGNIN, *Justice distributive et philosophie économique*, Le Saulchoir, Étioilles, 1962, p. 59.

b) *La double tâche de la prudence*

Aucune forme de connaissance n'est aussi liée à l'action que la connaissance prudentielle. En fait, il n'est pas une action juste, et cela vaut aussi de l'action courageuse et tempérante, qui puisse se passer de l'intervention de la prudence. Le développement, la perfection des vertus morales dépend si étroitement de la prudence que saint Thomas dit de cette dernière qu'elle « apporte leur complément à toutes les vertus morales »¹⁶. Or, ce qui distingue les vertus morales c'est qu'elles comportent un dynamisme qui ne se rencontre pas dans les autres vertus. Toute vertu confère la faculté de bien agir dans tel ou tel secteur déterminé. Mais certaines confèrent de plus l'exercice ou l'application effective de cette faculté de bien agir. « La vertu, écrit saint Thomas, est l'habitude qui fait qu'on agit bien. Or c'est de deux manières qu'une habitude peut être orientée vers une bonne activité. D'une première manière, pour autant qu'on acquiert par cette habitude une capacité pour bien faire, comme par l'habitude de la grammaire la capacité de bien parler. La grammaire ne fait pourtant pas qu'on s'exprime toujours correctement, car un grammairien peut faire des barbarismes et des solécismes. Et il en est de même dans les autres branches des sciences et des arts. D'une autre manière, pour autant qu'une habitude donne non seulement la capacité de bien agir mais fait aussi qu'on s'en sert correctement : ainsi la justice ne fait pas seulement qu'on soit dans une prompte volonté d'agir justement, mais elle fait aussi qu'on agit justement »¹⁷. Le secret de la justice, comme de la force et de la tempérance, provient de ce qu'elles perfectionnent l'affectivité et que « le mouvement de l'action c'est proprement l'affectivité qui le donne »¹⁸. Il ne saurait donc exister de vertu de justice dans la volonté, si une telle vertu ne portait la volonté à exécuter effectivement la justice. Bien loin donc que la prudence soit « une mise à l'abri des risques de la vie », sa contribution intellectuelle confine à l'imprudence si elle ne va pas jusqu'à commander impérativement l'action morale. Toute la compétence déployée au niveau de la délibération, toutes les qualités de l'esprit que saint Thomas décrit comme indispensables à une bonne délibération et au jugement qui la clôt, tout cela ne revêt qu'un caractère secondaire en prudence. Saint Thomas s'en explique ainsi : « La prudence est la droite raison des actions à faire. D'où il suit que nécessairement prend le rang d'acte principal de la prudence cet acte qui est le principal de la raison préposée aux actions à faire. Celle-ci émet trois actes. Le premier est le conseil : il se rattache à l'invention, car délibérer, c'est chercher. Le second acte est le jugement relatif à ce qu'on a trouvé... Mais la raison pratique, ordonnée à l'œuvre effective, avance plus loin et son troisième acte est de commander : celui-ci consiste en ce qu'on applique à la réalisation le résultat du conseil et du jugement. Et parce que cet acte est plus proche de la fin de la raison pratique, il est l'acte principal de la raison pratique et par conséquent

16. *IIa IIae*, q. 166, a.2, ad 1.

17. *Ia IIae*, q. 56, a.3.

18. *Ibid.*, q. 58, a 1, ad 3.

de la prudence »¹⁹. Essentiellement réalisatrice, la prudence ne se révèle vraiment qu'au moment où elle commande efficacement de poser l'action.

Cependant, l'action dont il s'agit, qu'elle soit de l'ordre de la justice ou de la force ou de la tempérance, est une action concrète, singulière, qui baigne dans la contingence. L'insertion d'une valeur morale en une matière aussi circonstanciée ne s'improvise pas, mais exige un remarquable effort de raison. Si bien que s'il demeure vrai que délibération et jugement ne sont que des préparations de l'application à l'action propre à la prudence, ce ne l'est pas moins qu'il s'agit là de préparations indispensables. Les actes de connaissance prudentielle sont liés d'une façon organique et l'imprudence fait son profit des faiblesses qui se glissent en n'importe lequel d'entre eux. Il s'ensuit donc que délibération et jugement, en prudence, se voient confier une double tâche. La première réside dans la pénétration de la contingence elle-même qui demeure toujours mystérieuse, sous certains rapports, pour des intelligences abstractives. Le défi, ici, consiste pour la prudence à se mouler sur la réalité aussi fidèlement que possible. Il s'agit de la connaissance de la conjoncture exacte de l'action à poser, de l'assimilation aussi parfaite que possible de la multiplicité des circonstances, de l'enregistrement aussi fidèle que possible d'une situation originale et ineffable. Il est donc toute une part d'empirisme en prudence.

Mais il est un autre défi qui révèle une autre tâche de la prudence. Quelle que soit sa fidélité à épouser les sinuosités de telle ou telle situation, la démarche morale ne s'arrête pas à ce contact avec la réalité empirique. Le rôle décisif de la raison consiste à imprégner l'action circonstanciée d'un rayon de justice, de force ou de tempérance. Aux demandes qui viennent de la réalité doivent s'ajouter les demandes qui viennent de la raison humaine et revendiquent précisément le titre de devoirs. Celles-ci demeurent toujours la fin du jugement qui clôt la délibération. Il ne saurait être question de noyer le sens moral dans la complexité de l'action humaine, mais bien plutôt de l'y affirmer. Si difficile que puisse être parfois, sinon souvent, la délicate harmonisation d'une action circonstanciée avec les exigences morales, il n'en reste pas moins que cette opération ne prend tout son prix qu'en ce qu'elle est une application inédite de justice, de force ou de tempérance. La prudence s'impose à l'homme à cause précisément de la souplesse que requiert l'adaptation des principes moraux à la diversité des situations. Mais cette souplesse n'équivaut pas à faire de la prudence une compromission constante des forces vives de la moralité.

c) Affirmation des principes moraux et dignité humaine

Saint Thomas a retenu ces deux grands traits de la contribution intellectuelle de la prudence à la suite d'Aristote. Mais s'il s'est montré fidèle à Aristote par son respect de la dimension empirique de l'acte humain, il l'a corrigé en conférant à la dimension morale un relief qu'elle n'a pas chez lui.

19. *Ila Ilae*, q. 47, a.8.

Saint Thomas n'a pas hésité à adopter la direction vers l'action réelle, circonstanciée, qu'Aristote donnait à la prudence. Il reprend à son compte la formule d'Aristote : « La prudence ne concerne pas ce qui est général seulement, mais elle doit connaître en outre les singuliers »²⁰. Son commentaire sur la place respective des connaissances universelles et particulières, en prudence, ne change en rien le texte d'Aristote. Dans la ligne d'Aristote, il expose que « parce que la prudence est une raison qui dirige l'action, il faut que le prudent possède les deux, celle qui est universelle et celle qui est particulière ; s'il lui arrive de n'en avoir qu'une, il est préférable que ce soit la connaissance particulière, pour la bonne raison qu'elle touche de plus près l'opération »²¹. Saint Thomas n'ignore pas que les actions humaines sont concrètes, situées et non abstraites. L'enquête sur les circonstances contingentes est donc d'une importance capitale pour le prudent. Parmi les qualités qui confèrent son excellence à la prudence, saint Thomas place en premier lieu l'expérience, pour cette raison précisément que l'action humaine qu'elle dirige se situe en pleine contingence. « La prudence, écrit-il, a pour objet les actions humaines en leur contingence. En ce genre de choses, l'homme ne peut être dirigé par des vérités absolues et nécessaires, mais selon des règles dont le propre est d'être vraies dans le plus grand nombre des cas : car il doit y avoir proportion des principes aux conclusions et l'on doit en celles-ci retrouver le caractère de celles-là... Or, ce qui est vrai dans la plupart des cas, on ne peut le savoir que par l'expérience »²². Et parce que l'acquisition de l'expérience est affaire de temps, saint Thomas verra dans la docilité une qualité prudentielle qui supplée au manque d'expérience personnelle : « Comme on l'a dit plus haut, la prudence concerne les actions particulières à accomplir. En cet ordre de choses, la diversité est infinie, et il n'est point possible qu'un seul homme soit informé sans lacune de tout ce qui s'y rapporte ; il ne s'en instruit aussi qu'à force de temps et non pas en un court moment. C'est pourquoi la prudence est une matière où l'homme a besoin plus qu'ailleurs des lumières d'autrui »²³. Si saint Thomas éprouve si peu de difficulté à épouser l'orientation expérimentale de la prudence, c'est qu'il l'a déjà jugée nécessaire au niveau de la science morale elle-même. « Dans les exposés de morale, écrit-il, les généralités ne sont pas ce qui a le plus d'utilité, du fait que les actions se dérouleront dans des particularités »²⁴.

Cependant la fidélité de saint Thomas à l'égard d'Aristote ne va pas jusqu'à laisser la prudence s'enliser dans un type de connaissance morale purement expérimental. Il dispose d'une autre source qu'il juge plus apte à sauvegarder toute la stature de l'« homo prudens ». Il s'agit des idées stoïciennes sur la vocation morale de tout homme et de leur affinement par des siècles de théologie chrétienne. Sans doute, la prudence continue d'être l'instance morale ultime en ce qui a trait

20. *Eth.*, VI, ch. 8, 1141 b et *Ila Ilae*, q. 47, a 3, *sed contra*.

21. *In VI, Eth.*, 1. 6, n° 1194.

22. *Ila Ilae*, q. 49, a.1.

23. *Ibid.*, a 3.

24. *Ila Ilae*, prologue.

à la fouille de tous les recoins de l'action contingente. Mais elle ne remplit pas cette fonction d'une façon autonome. La raison qu'elle étale ainsi a des ressources propres. Quelles que soient les compositions auxquelles se livre la prudence, elle ne le fait jamais que dans le respect de la constitution même de la raison pratique préposée à la direction de l'action humaine. Or celle-ci, d'une façon encore plus congénitale que la raison spéculative²⁵, ne s'éveille à sa mission directrice de l'agir humain, que sous le couvert de principes généraux dont les données premières retentissent sur tout le travail d'élaboration qui vise à les concrétiser. Science morale et prudence y puisent sous peine de renier leur appartenance à l'ordre de la moralité. D'où le soin avec lequel saint Thomas va s'employer à faire communiquer la prudence avec la loi naturelle, permettant ainsi à la conception stoïcienne, plus respectueuse de la dignité humaine, de rectifier les vues plus étroites d'Aristote.

Dès l'article où il reconnaît l'orientation de la prudence vers la considération des singuliers, il prend soin de souder une telle connaissance aux principes universels de la raison : « Il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore d'appliquer à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les connaît toutes les deux, à savoir ce qu'il faut appliquer et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier, Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations »²⁶. Cette mise en valeur des connaissances morales générales, au moment même où il veut mettre en relief l'orientation de la prudence vers les particularités, atteste déjà chez saint Thomas un souci d'atténuer l'accent inverse d'Aristote. La remarque de Deman expose correctement le sens vers lequel Aristote incline : « On reste frappé du relativisme éthique sur lequel insiste le philosophe et de l'isolement où il tient la prudence à l'intérieur de la raison pratique »²⁷. L'affirmation par saint Thomas d'une connaissance morale plus robuste, dont les racines se retrouvent en la raison de tout homme, constitue une promotion de la dignité humaine dont Aristote n'offre pas d'équivalent. Quelques textes suffiront maintenant à montrer le soin avec lequel saint Thomas revendique que la prudence, en tel ou tel homme, communique avec des données morales qui, elles, sont communes à tous les hommes.

L'un d'eux souligne le nom que prend la raison naturelle quand elle s'investit de la qualification qui lui donne de dicter aux vertus morales leurs fins et à la prudence ses principes. Il se lit ainsi : « La fin n'appartient pas aux vertus morales comme si elles-mêmes fournissaient la fin, mais parce qu'elles tendent à la fin fournie par la raison naturelle. Elles y sont aidées par la prudence qui leur prépare la voie en disposant de ce qui est pour la fin. D'où il suit que la prudence est plus

25. *Ibid.*, q. 47, a. 15.

26. *Ibid.*, a.3.

27. *Op. cit.*, Appendice II, p. 433.

noble que les vertus morales et les met en mouvement. Mais la syndérèse meut la prudence, comme l'intelligence des principes meut la science »²⁸. Un autre énonce le rapport exact qu'entretient cette syndérèse avec la loi naturelle : « La syndérèse est appelée la loi de notre intelligence, en tant qu'elle est l'habitus contenant les préceptes de la loi naturelle, lesquels sont les premiers principes de l'agir humain »²⁹. Enfin terminons par une citation où avec toute la brièveté désirée, saint Thomas déclare que « la syndérèse est tournée vers le délibération »³⁰.

Il importe de noter que le fait de conférer à la prudence une communication directe avec la loi naturelle invite à voir dans les actions particulières des hommes autre chose qu'une laborieuse recherche de justice, de force ou de tempérance. La loi naturelle est une participation à la loi éternelle et si la prudence humaine s'y rattache, c'est un éclat de la sagesse législatrice de Dieu qui se reflète en définitive, en des actes qui relèvent de la liberté de l'homme.

4) *Exigences affectives de la prudence*

Saint Thomas ne s'est pas contenté de revaloriser la capacité intellectuelle de tout homme face à la tâche d'imprégner de raison les voies de la réalisation concrète du projet humain. A ses yeux, la prudence ne consiste pas uniquement dans la recherche de la vérité objective de l'action à poser. S'il a jugé qu'un intellectualisme moral s'impose, sous le jour de la délibération, au niveau des moyens qui conduisent à plus d'humanité, il ne s'est pas illusionné sur les possibilités de la raison en un domaine aussi contingent. C'est moins la Sagesse qu'il cite que l'esprit de l'Écriture et la réalité tout court qui lui arrachent la réflexion suivante : « L'infinité des singuliers ne pouvant être embrassée par la raison humaine, il s'ensuit que 'nos providences sont incertaines, comme il est dit au livre de la Sagesse (9, 14) »^{30 bis}.

a) *Rôle de l'affectivité en prudence*

La prudence, pour lui, sans qu'il diffère en cela d'Aristote, n'est pas qu'affaire de raison. C'est tout l'homme qu'il engage dans la connaissance prudentielle. La volonté, le cœur, l'appétit et leurs dispositions, tout cela concourt en profondeur à l'œuvre de la prudence. Si bien que sa vérité et son statut de vertu intellectuelle, la prudence les doit, en définitive, à l'affectivité, non à la raison. D'une certaine façon, la vérité subjective de l'homme est garante de la vérité objective de la prudence. Ce langage a de quoi surprendre et, pour le bien entendre, il faut rappeler quelques textes fondamentaux. « La louange de la prudence, écrit saint Thomas, ne consiste pas dans la considération pure mais dans l'application à

28. *Ila Ilae*, q. 47, a.6, ad 3.

29. *Ia Ilae*, q. 94, a.1, ad 2.

30. *De Virt. in com.*, q. un., art. 12, ad 26.

30 bis *Ila Ilae*, q. 47, a.3, ad 2.

l'œuvre, fin de la raison pratique. Et c'est pourquoi il serait souverainement contraire à la prudence de manquer cette application : comme la fin, en effet, est ce qu'il y a de plus important en chaque chose, ainsi manquer la fin est ce qu'il y a de pire. D'où la remarque . . . du Philosophe, selon laquelle la prudence 'n'est pas seulement avec la raison', comme l'art : elle comporte, en effet, l'application à l'œuvre, ce qui se fait par la volonté »³¹.

Mais cette référence intrinsèque à la volonté, à l'appétit, en prudence, ne se limite pas à une simple insertion du dynamisme de l'affectivité, dans la raison prudentielle. Ce n'est pas de n'importe laquelle affectivité que dépend la connaissance prudentielle. Il faut prendre garde à une précision capitale : « s'il revient à la prudence d'appliquer la raison droite à l'œuvre », cela « ne se fait pas sans un appétit droit »³². C'est de la rectitude de l'appétit que la prudence dépend en profondeur, c'est-à-dire d'un appétit rendu droit et bon par les vertus morales de justice, de force et de tempérance. Car ces vertus morales, les seules qui tendent vers le bien sous sa raison formelle de bien, les seules, qui, partant, soient aptes à rendre l'homme bon absolument, sont plus fondamentalement présupposées à la prudence qu'elles ne la présupposent. Sans doute, aucune d'elles ne peut donner sa pleine mesure de libération humaine sans passer par la délibération d'une prudence qui détient le secret tant de leur développement que de leur conservation. Toutes, pourtant, président à la prudence, au point que la prudence trouve en elles la garantie de sa vérité et de son statut de vertu intellectuelle. La rectitude des dispositions de l'affectivité s'imisce si intimement à la prudence que celle-ci finit par s'assimiler aux vertus morales. « S'il est des habitus, écrit saint Thomas, qui rectifient l'acte rationnel de la connaissance, sans égard à la rectitude de l'appétit, ils vérifient à un moindre degré la raison de vertu : ils se rapportent, en effet, au bien matériellement entendu, c'est-à-dire à quelque chose qui de fait est bon, mais non pas considéré sous la raison de bien. Tandis que les habitus qui s'intéressent à la rectitude de l'appétit vérifient davantage la raison de vertu : car ils envisagent le bien non seulement matériellement mais encore formellement, c'est-à-dire qu'ils se rapportent au bien considéré sous la raison de bien. Or, il revient à la prudence d'appliquer la raison droite à l'œuvre, ce qui ne se fait pas sans un appétit droit. C'est pourquoi 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, au nombre desquelles elle figure d'ailleurs »³³.

La bonté fondamentale de la condition humaine ne se prend pas en premier lieu d'après les grands déploiements vertueux d'ordre purement intellectuel. La formation de l'homme en nous, il est vrai, ne peut avoir d'autre principe que la raison : tout être humain est irrémédiablement tenu d'agir raisonnablement. Mais

31. *Ila Ilae*, q. 47, a. 1, ad 3.

32. *Ibid.*, a. 4.

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

la raison qui assure d'une façon directe notre progrès en humanité ne le fait qu'en dépendance des vertus morales. La rectitude de l'affectivité y devient la mesure d'une connaissance qui porte sur le contingent et la garantie du statut de vertu intellectuelle en un domaine qui ne l'autorise pas. Il faut prendre au sérieux le défi posé à une intelligence abstractive qui se mêle d'assumer la direction d'actions contingentes. La raison pratique n'évolue pas de la même façon que la raison spéculative. A la suite d'Aristote saint Thomas l'explique ainsi : « Le vrai de l'intellect pratique se prend autrement que celui de l'intellect spéculatif, dit-on dans l'*Éthique*. Le vrai de l'intellect spéculatif dépend de la conformité de l'intelligence à la réalité. Et comme cette conformité ne peut avoir lieu d'une manière infaillible dans les choses contingentes mais seulement dans les choses nécessaires, il s'ensuit qu'une habitude spéculative n'est jamais une vertu intellectuelle en matière contingente, elle ne l'est qu'en matière nécessaire. Mais le vrai de l'intellect pratique dépend de la conformité à l'appétit rectifié. Et c'est là une conformité qui n'a pas place dans les choses nécessaires puisqu'elles ne sont pas le fait de la volonté humaine. Cette conformité n'a lieu que dans les choses contingentes qui peuvent être faites par nous, soit qu'il s'agisse de la conduite à tenir en nous-mêmes, soit qu'il s'agisse d'objets extérieurs à fabriquer. Et voilà comment il n'y a de vertu de l'intellect pratique qu'en matière contingente : en matière de fabrication, l'art ; en matière de conduite, la prudence »³⁴.

Et la rectification de l'affectivité requise par la prudence n'est rien d'autre que celle qui provient d'un cœur tourné vers la justice, la force, la tempérance. « Pour avoir dans la conduite de la vie cette droite raison qu'est la prudence, il faut posséder la vertu morale », répète saint Thomas³⁵.

Mais cette insistance sur la dépendance de la prudence à l'égard de vertus morales ne vient-elle pas en conflit avec le rôle de la prudence exposé plus haut ? Il le semble. Aussi convient-il maintenant de cerner de près ce problème.

b) *Loi naturelle et rectitude morale*

Cela comporte sûrement un problème d'affirmer de la prudence que, d'une part, elle dépend des vertus morales dans sa vérité même et que, d'autre part, elle préside à leur épanouissement. Et cette difficulté précise n'a pas échappé à saint Thomas. Il l'expose dans son commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* : « Il semble y avoir ici un certain doute. Car si la vérité de l'intelligence pratique est déterminée par rapport à l'appétit droit, et la rectitude de l'appétit déterminée en ce qu'il est conforme à la raison vraie, nous sommes dans un cercle »³⁶. Il poursuit simplement : « On répondra que l'appétit regarde la fin et ce qui est pour la fin. La fin est déterminée et dictée à l'homme par la nature, comme on l'a dit au livre III. Ce qui est pour la fin ne nous est pas déterminé par la nature, mais doit être

34. *Ia IIae*, q. 57, a. 5, ad 3.

35. *Ibid.*, q. 58, a. 5.

36. *In VI Eth.*, lect. 2, n° 1131.

recherché par la raison. De cette manière par conséquent il est manifeste que la rectitude de l'appétit à l'endroit de la fin est mesure de la vérité dans la raison pratique. Et en ce sens la vérité de la raison pratique est déterminée selon la concordance avec l'appétit droit. Mais la vérité même de la raison pratique est la règle de la rectitude de l'appétit quant à ce qui est pour la fin ». L'allusion à la nature par Aristote ne permet pas de sortir de l'impasse. Demain, tout en reconnaissant que des nuances s'imposent ici, montre qu'il en va dans le cas présent comme dans l'étude de la contribution intellectuelle de la prudence : il note l'absence chez Aristote, d'un principe articulé, la loi naturelle, à l'origine de la vocation morale de l'homme. « Aristote, écrit-il, a bien l'idée d'un « juste naturel » distingué du « juste légal » (*Eth. Nic.*, V, 10, 1134 b 18-35 a 5). Il la soutient contre les sophistes. Le 'juste naturel' a pour caractère propre d'être partout le même, encore qu'Aristote admette à son sujet une mesure de variations : seul en effet le monde des dieux est fixé dans l'immutabilité. Le Philosophe de cette manière soustrait tout un ordre d'actions humaines à la convention, en conformité avec la meilleure tradition grecque. Mais ce « juste naturel » n'est pas encore pour lui quelque chose de sacré, et qu'il fasse dériver d'une loi éternelle. De plus, comme nous l'avons remarqué plus haut, Aristote n'a pas préposé d'habitus à la connaissance de ces règles fondamentales de l'action ; et donc sa *φρονησις* n'est pas articulée à quelque principe supérieur. Il est permis de voir dans le défaut sur lequel nous insistons en ce paragraphe un signe d'inachèvement de la pensée morale d'Aristote, plutôt que la méconnaissance pure et simple du rattachement de la vie morale à des données naturelles. Le beau passage qui se lit à l'entrée du ch. 13 au 1. I de la *Rhétorique* (1373b 4-17) est propre à confirmer cette dernière remarque. Après Aristote, les stoïciens dans l'antiquité ont donné toute sa force à l'idée de loi naturelle ³⁷.

Quant à saint Thomas, il recourt encore ici à cette loi naturelle des stoïciens que des siècles de théologie ont peu à peu précisée. Il est bien vrai qu'il admet avec Aristote que la prudence est l'éducatrice des vertus morales. Il est non moins vrai qu'il prend, comme Aristote l'a fait, la vérité de cette prudence par conformité aux vertus morales, à l'appétit droit. Mais cela ne lui présente aucune difficulté. L'homme est naturellement incliné à la vertu, c'est-à-dire au vivre selon la raison. Et ce sont les fins des vertus morales qui sont livrées à l'homme par cette inclination. À ce niveau, ce n'est pas de la raison prudentielle qu'il s'agit, rivée qu'elle est aux moyens qui appliquent à des matières particulières les fins que poursuivent les vertus morales. De telles fins, ce sont celles de la justice, de la force et de la tempérance, c'est la raison naturelle qui les dicte à l'affectivité tant rationnelle que sensible.

Aussi saint Thomas insiste-t-il sur le fait que « les vertus morales reçoivent leur fin de la raison naturelle appelée syndérèse » ³⁸; sur le fait que « la fin n'appartient pas aux vertus morales comme si elles-mêmes fournissaient la fin, mais

37. DEMAN, *op cit.*, p. 435, note 3.

38. *IIa IIae*, q. 47, a. 6, ad 1.

parce qu'elles tendent à la fin fournie par la raison naturelle »³⁹; sur le fait que « la conformité à la raison droite est la fin propre de toute vertu morale : c'est ainsi que l'intention de la tempérance est que l'homme ne s'écarte pas de la raison sous l'effet des concupiscences ; semblablement, celle de la force qu'il ne s'écarte pas du droit jugement de la raison sous l'effet de la crainte et de l'audace. Et cette fin est fournie à l'homme selon la raison naturelle : la raison naturelle en effet dicte à chacun d'agir selon la raison »⁴⁰. C'est parce qu'une fin de cette sorte, en justice comme dans les exemples cités de la tempérance et de la force, a raison de milieu pour ainsi dire et ne s'atteint réellement que moyennant une sage disposition des circonstances dans lesquelles s'inscrit l'action, si variables que dans chaque cas il y a lieu de les mesurer exactement sur la fin, que la prudence est indispensable pour assurer aux vertus morales leur perfection. Aussi peut-il affirmer sans problème que « la prudence donne leur achèvement à toutes les vertus morales » et que, cependant, sa vérité dépend de l'inclination antérieure et naturelle de l'homme aux fins de la justice, de la force et de la tempérance, telles que dictées par les impératifs de la loi naturelle.

On en arrive ainsi à saisir la profondeur du ressourcement de la prudence dans la raison naturelle de chacun. Il ne suffisait pas de s'attacher à la seule caractéristique qui vient de sa contribution intellectuelle. Il fallait mettre en relief que si la vérité de la prudence dépend d'une façon tout à fait originale de la rectitude de l'appétit, i.e. des vertus morales, celles-ci ne sont, avant l'intervention de toute prudence, que la réponse de l'affectivité humaine aux interpellations de la raison naturelle. Par sa nature même, la prudence communique, en chacun, avec de larges réserves intellectuelles qui fondent la vocation morale de tous les êtres humains. Saint Thomas insère ainsi dans les matériaux d'Aristote une vision plus élevée de la condition humaine, celle que préconisait le stoïcisme. L'« homo prudens » est maintenant nanti de sa véritable stature. Il ne faut surtout pas croire que cette promotion de l'individu humain ouvre la porte à l'individualisme. La vie proprement humaine qu'assume la prudence est surtout un déploiement de justice, d'ouverture sur le bien des autres. Il ne faut pas penser que « le droit qui a son fondement, non dans une convention, mais dans la nature », est moins exigeant. C'est tout le contraire, puisque le droit naturel appelle de toutes ses forces les déterminations des lois conventionnelles. Son avantage consiste en la possibilité qu'il offre à tout homme de discerner le droit conventionnel du caprice, de la tyrannie, de la volonté, fût-elle générale, collective. Son avantage consiste à fonder la liberté dans la raison même de tout homme de telle sorte qu'éclate la vérité de la dignité de toute personne humaine.

5) *Un tournant historique*

Les corrections apportées au texte d'Aristote par saint Thomas ne prennent tout leur sens que si, les reliant les unes aux autres, on en saisit la convergence.

39. *Ibid.*, q. 47, a. 6, ad 3.

40. *Ibid.*, q. 47, a. 7.

Cela fait, deux conséquences, parmi d'autres, prennent un singulier relief. L'une, d'allure négative, consiste en ce que saint Thomas n'a jamais pris son parti d'une prudence, cet ultime reflet de la raison en ce qui a trait à la réalisation du projet pleinement humain, le moindrement atrophie. Il apprécie, sans doute, les efforts d'Aristote en vue de débarrasser la connaissance pratique, vouée à la direction de la vie, de l'approche trop nettement spéculative d'un Socrate, prônant une équivalence entre la science et la vertu, ou d'un Platon, promouvant la cause d'un philosophe-roi. Lui aussi voit là une méconnaissance de l'originalité du savoir pratique. Cependant, lorsque Aristote ne fait pas toute leur place à ces assises de la raison que sont les principes de la loi naturelle et abandonne la prudence à un type de connaissance trop empirique, il oppose une fin de non recevoir. L'autre conséquence, plus positive, réside en l'affirmation de la dignité de tout homme, telle qu'elle se dégage de l'appréciation de la véritable stature de l'« Homo prudens ». « Sagesse pour l'homme », la prudence communique, tant dans sa contribution intellectuelle que dans sa dépendance à l'égard de l'appétit rectifié, avec une charte de moralité qui unit tous les membres de l'humanité. Mais ce nouveau visage de la prudence, si intimement mêlé qu'il soit aux matériaux d'Aristote par les soins de saint Thomas, ne relève pas d'une allégeance aristotélicienne. Il vient de la tradition stoïcienne. Saint Thomas opère l'insertion d'une tradition dans l'autre sans avertir de la mutation qualitative qui en résulte. Afin que cela ne donne pas le change, il importe maintenant de signaler l'importance historique de l'apparition de la conception stoïcienne.

a) *Conversion à l'humain*

Le stoïcisme restera toujours remarquable par le souffle puissant d'humanité qu'il introduisit dans les rapports entre les hommes. Son esprit s'imposa au monde du droit, objet de la justice du fait de son insertion dans le « Corpus juris civilis » de Justinien et dans le « Corpus juris canonici » de Gratien, s'assurant ainsi une place dans l'histoire de l'homme. Mais rien n'illustre mieux l'importance historique de l'apparition de la loi naturelle qu'un rapprochement avec la vision de l'homme, celle d'Aristote, à laquelle elle succéda. Carlyle a exprimé, dans un jugement qui fait autorité, le changement profond que recouvre une telle comparaison. D'une part, il a manifesté la place colossale que l'inégalité de la nature humaine occupait dans la conception d'Aristote.

« Dans la théorie de la société d'Aristote, écrit-il, il n'est aucune idée aussi fondamentale que celle qui porte sur l'inégalité naturelle de la nature humaine. C'est là-dessus que repose non seulement sa théorie de l'esclavage mais aussi sa théorie du Gouvernement. Pour Aristote, l'institution de l'esclavage est une condition nécessaire de la vie civilisée et d'un ordre social civilisé et cette nécessité provient de ce qu'il existe des hommes si inférieurs aux autres hommes qu'ils ont naturellement les conditions d'esclaves »⁴¹. D'autre part, il n'a pas moins bien

41. A.J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political History*, Edinburgh and London, 1930, Vol. I, « The second Century to the ninth », p. 7.

perçu l'impact historique que représentait, face à cette position, l'appréciation stoïcienne, telle que précisée par les stoïciens romains, de la condition humaine. Frappé par la mutation que représente le passage de l'une à l'autre, il écrit : « Aucun changement, en théorie politique n'est aussi frappant par ses dimensions que celui qui s'est opéré par le passage de la théorie d'Aristote à la vision philosophique qui suivit et dont les représentants furent Cicéron et Sénèque. En face de la position d'Aristote sur l'inégalité de la nature humaine nous trouvons l'exposé d'une théorie sur l'égalité naturelle de la nature humaine. Il n'y a pas de ressemblance, en nature, aussi grande que celle qui joue entre les hommes, il n'y a pas d'égalité aussi complète. Il n'y a qu'une définition possible de l'humanité, car la raison est commune à tous ; si les hommes diffèrent par le savoir, ils sont égaux eu égard à la capacité d'apprendre. Il n'est aucune race qui, s'abandonnant à la direction de raison, ne puisse atteindre à la vertu. Ce sont les mêmes vertus qui sont agréées et les mêmes vices abhorrés par toutes les nations ; tous les hommes sont perfectibles s'ils apprennent la conception vraie de la vie. Seules les perversions causées par des habitudes dépravées et des conceptions sottes entraînent les hommes à différer tant les uns des autres. La nature a donné à tous les hommes une raison, une raison droite s'entend, et, par conséquent, une loi vraie, qui n'est rien d'autre que la raison droite qui commande ou défend . . . Par ce langage nous touchons les tout débuts d'une théorie de la nature humaine et de la société dont les thèmes « Liberté, Égalité, Fraternité » de la Révolution française sont l'expression moderne »⁴².

Le jugement de Carlyle touche du doigt la différence radicale qui sépare les inspirations aristotélicienne et stoïcienne. Enfermé dans les frontières de la cité grecque de son temps, et admirateur des gratifications intellectuelles, d'un ordre plus brillant sans doute, de bien des membres de cette cité, Aristote ne s'ouvrit pas complètement au type de gratifications intellectuelles répandues à l'échelle de l'humanité et qui constituent le fondement de toute forme de dignité humaine. Aussi bien, la vie politique elle-même de la cité grecque, où naquit la démocratie, s'organisait-elle, sans tenir compte, en pratique, des deux tiers de la population. Il y a plus grave. Il y a telle chose que des esclaves, pas loin d'un tiers de la population. Ils sont par nature, sinon par pure disposition légale, les « instruments vivants » d'autres hommes.

Tout autre est l'approche stoïcienne. Plus ouverte, du moins dans sa version romaine, elle déborde les frontières d'une cité donnée et s'intéresse à toute la communauté humaine. La phrase bien connue de Marc-Aurèle traduit bien cette tendance universaliste : « Ma cité et ma patrie, en tant qu'Antonin, c'est Rome ; en tant qu'homme, l'univers »⁴³. Plus humble aussi, une telle approche s'applique à cerner les traits fondamentaux de la dignité humaine tels qu'ils apparaissent en tout homme du fait de son appartenance à la nature humaine. Et la conversion

42. *Idem*, pp. 8-9.

à l'humain tout court, véhiculée par la loi naturelle, devient si palpable que les juristes eux-mêmes, dont la sensibilité sociale ne brille pas toujours par son acuité, s'en font les promoteurs. Grâce à eux « le contrôle absolu du père sur la propriété de la personne des enfants fut brisé ; les femmes mariées devinrent, devant la loi, les égales de leurs maris dans le contrôle de leur propriété et de leurs enfants ; et, finalement, un progrès remarquable fut accompli par l'établissement de garanties légales en faveur des esclaves visant, d'une part, à les protéger contre la cruauté, et, d'autre part, à rendre leur affranchissement aussi facile que possible »⁴⁴. Le principe de l'égalité de la nature humaine, qu'Aristote limitait à une élite, prenait toute son extension et, tel quel, continue de travailler l'humanité. Sa force provient de ce qu'il ne récusé pas les inégalités par trop évidentes, voire indispensables, à la vie humaine, mais appelle à passer par le creuset d'une justice qui les humanise et les empêche de se muer en privilèges. Saint Thomas, en conférant la place que l'on sait aux idées stoïciennes dans les matériaux d'Aristote, était à même de mesurer jusqu'à quel point un progrès humain historique considérable distinguait son interprétation de celle de l'auteur du texte qu'il cite : « 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 »⁴⁵.

Le principe de l'égalité dans la justice, justice protégée et aidée par la maîtrise de soi qu'effectuent la force et la tempérance, ne pouvait prendre tout son sens que le jour où une vocation commune à la justice, comme à la force et à la tempérance, prenait naissance dans la raison naturelle de l'homme comme tel. Autrement, il est impossible que la solidarité entre tous les membres de la communauté humaine affirme sa préséance sur les performances individuelles. De telles performances ne sont pas exclues, et pour cause, mais elles sont invitées à s'inspirer de motivations communautaires. Les inégalités ont plein droit de cité pourvu qu'elles acceptent de se référer à l'égalité fondamentale qui relie des hommes tous nés d'abord pour la justice. Mais cette justice est naturelle avant que d'être positive, car la raison prudentielle qui la guide à chaque pas qu'elle fait peut communiquer avec une loi naturelle afférente, en ses grands traits, à la raison de tout homme. Si l'Occident s'est montré si cruellement capable de discrimination entre les hommes, et d'exploitation, ce n'est sûrement pas à cette tradition d'humanité qu'il faut l'attribuer, mais à quelque glissement hors de l'authentique tradition de la loi naturelle. Un exemple majeur de glissement vient si naturellement à l'esprit qu'il convient de l'élaborer sans délai.

b) Conversion au divin

Si saint Thomas a réussi à intégrer la loi naturelle dans un système de morale cohérent, il ne doit pas cette réussite au seul stoïcisme. La théologie des Pères,

43. MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même*, trad. M. Meunier, Paris, 1964, L. 6, n° 44, pp. 107-108.

44. G.H. SABINE, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, 1961³, p. 171.

45. *I Pol.*, ch. 2, n° 12, cité en *Ia IIae*, q. 95, a. 1.

en particulier, suffirait à expliquer la sûreté avec laquelle il ramène la prudence et les vertus morales à leur source commune. Il n'est pas jusqu'à la théologie ultérieure qui ne lui fournisse des précisions de plus en plus grandes sur le mécanisme de la loi naturelle, dont il sut tirer profit. C'est dire que la tradition du christianisme l'influença profondément. D'autant qu'une docilité remarquable le disposait à l'assimiler à un degré qui ne s'applique pas à tous les théologiens.

Cependant, il est évident qu'on ne peut dire la même chose de la naissance de l'idée de la loi naturelle chez les stoïciens. Carlyle, encore ici, émet un jugement généralement accepté : « Il faut noter que l'apparition de cette conception n'est pas redevable au christianisme, même s'il demeure vrai que cette grande conception abstraite n'a pas pu atteindre progressivement une portée pratique aussi large que celle qu'elle possède maintenant sans le devoir, pour une très large part, à son influence »⁴⁶.

Cela admis, il s'impose d'en fixer les limites. Si ce jugement dit la vérité touchant la naissance du stoïcisme romain et ses rapports avec le christianisme, il ne vaut plus dès qu'il s'agit des rapports du stoïcisme avec les valeurs religieuses. Il existe un lien essentiel entre la promotion de l'homme véhiculée par la loi naturelle et le sens du divin. Si les génies de l'Académie n'ont pu soupçonner la dignité de la personne humaine de tous les membres de la communauté humaine, c'est qu'ils ignoraient l'envergure des relations religieuses de l'homme avec Dieu. Ratzinger décrit ce phénomène de la façon suivante : « Le paradoxe de la philosophie antique consiste, sous le rapport de l'histoire des religions, dans le fait d'avoir détruit le culte au niveau de la pensée et essayé en même temps de le légitimer au niveau de la religion ; en d'autres termes : elle n'était pas révolutionnaire en matière de religion mais tout au plus réformatrice ; pour elle la religion était une question de règle de vie et non une question de vérité »⁴⁷. Quand le Dieu des philosophes devient une réalité académique, étrangère à la religion, si comblé qu'il soit d'éternité et d'immutabilité, il cesse d'être le Dieu des hommes. Une religion qui ne s'alimente pas à la vérité sur Dieu, mais ne survit que comme une utilité pour le peuple et l'ordre de la société politique, n'est plus apte à générer un véritable respect de l'homme. Quand le Dieu des philosophes laisse les philosophes froids, une bonne part de la vérité de l'homme se perd avec cette méconnaissance des exigences morales qu'entraîne l'existence d'un Être Suprême. Aristote qui fut incapable de s'ouvrir à l'égalité fondamentale de la nature humaine, fut également incapable de fournir à saint Thomas la définition de la religion qu'il a insérée dans son traité de morale. C'est chez Cicéron qu'il l'a prise : « La religion offre ses soins et ses cérémonies à une nature d'un ordre supérieur qu'on nomme divine »⁴⁸. Le culte dont il s'agit ici vaut autant pour les intellectuels

46. *Ibid.*, pp. 9-10.

47. J. RATZINGER, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, trad. E. Grander et P. Schouver, Tours, 1969, p. 82.

48. *II Rhét.*, L. 2, ch. 53 et *Ila Ilae*, q. 81, a. 1, sed contra.

que pour le peuple. Le fait que les philosophes ignorent qu'il vaut pour eux aussi les entraîne dans l'ignorance du vrai visage de la dignité de la personnalité humaine.

Il faut bien admettre qu'une nouvelle race d'intellectuels est née avec les stoïciens. Déjà perceptible chez les stoïciens grecs, elle a beaucoup plus d'éclat chez les romains. Ceux-ci ont ébauché ce qui allait devenir une loi de la vie chrétienne. Saint Thomas dit, en effet, de la contemplation de l'Éternel chez les Philosophes antiques qu'elle était tournée « vers la perfection du contemplatif » et procédait « de l'amour de soi » ; le désir de la contemplation chrétienne, lui, procède de « l'amour de l'objet contemplé, car l'œil porte où l'amour l'incline »⁴⁹. Ce changement commence à faire une apparition furtive chez les Stoïciens. Ils ne se contentent pas de la seule connaissance des réalités à la façon d'Aristote : « Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les choses qui nous entourent... »⁵⁰. Une espèce d'humilité face à Dieu les rend pour ainsi dire aptes à se plier aux exigences d'une expérience religieuse. Ils éprouvent personnellement jusqu'à quel point Dieu est le Dieu des hommes et tous les hommes, les hommes de Dieu. Du même coup, ils deviennent humains à l'égard des autres hommes, plus conscients de la communauté humaine comme telle, plus sensibles à tout ce qui a visage humain, moins affectés par la brillance de certaines inégalités, moins éblouis par les privilèges de toutes sortes. L'égalité dont ils font la promotion, ils la font ainsi reposer sur le seul fondement vraiment solide qu'elle puisse posséder. Leur humilité religieuse universalise leur regard sur l'homme.

C'est un intellectuel de la stature de Sénèque qui est le meilleur exemple de la nouvelle race d'intellectuels qui lancèrent l'idée d'une loi d'humanité, respectueuse de la dignité humaine. Sa vie portait la marque du divin. Le Dieu de sa raison commandait une attitude religieuse. Son Dieu était un Dieu pour les hommes, un Dieu qui s'intéresse aux hommes, auquel il fallait que les hommes s'intéressent, auquel il fallait que, lui, s'intéresse. C'est sur la base d'une expérience religieuse qu'il a pu écrire cette phrase si étrangère à la mentalité d'Aristote, si voisine de l'Évangile : « Oui nous devons vivre comme si quelqu'un ne nous quittait pas des yeux et nous devons penser comme si on pouvait voir le fond de notre cœur... Rien n'échappe à la divinité; elle vit en nous et intervient dans nos pensées. Que dis-je, 'intervient', comme si elle s'éloignait jamais »⁵¹. Loin que cette reconnaissance de la proximité de Dieu l'entraîne à négliger l'humain, elle l'incline plutôt à affirmer, comme d'un seul trait, la dignité de toute personne humaine : « L'homme est une chose sacrée pour l'homme »⁵². Ce texte, de toute évidence, est plus étranger à Aristote qu'à l'Évangile.

49. *In III Sent*, dist. 35, q. 1, art. 2, q. 3, ad. 1.

50. *Traité sur les parties des animaux*, L 1, ch. 5.

51. *Lettres à Lucilius*, T II, n° 183, p. 191.

52. *Idem*, T III, n° 95, p. 59.

Sabines a bien vu la place du sens du divin chez ce stoïcien : « Le stoïcisme de Sénèque comme celui de Marc-Aurèle un siècle plus tard, était substantiellement une foi religieuse, laquelle, tout en offrant force et consolation en ce monde, s'orientait vers la contemplation propre à une vie spirituelle »⁵³. Il n'a pas moins bien vu que la promotion de l'humain de Sénèque ne provenait pas d'une vision romantique de la condition humaine : « D'un côté, il était profondément conscient de la condition pécheresse de la nature humaine, de l'autre, son éthique exhibait une tendance à l'humanitarisme qui devint de plus en plus prononcé dans le stoïcisme ultérieur »⁵⁴.

Il semble bien que la promotion de la dignité de tout homme, la croyance en l'égalité de la nature humaine, soit passée, en Occident, par le creuset des valeurs religieuses. Quant à saint Thomas, s'il a tant insisté pour confier à la raison de tout homme les fondements mêmes d'une vocation morale à la justice naturelle, il ne l'a certes pas fait au prix d'une atténuation de l'alliance entre la conversion à l'humain et le sens du divin. Au contraire, sa foi chrétienne lui fit voir avec une acuité nouvelle tant la proximité de Dieu avec les hommes que la nécessité pour l'homme de prendre Dieu au sérieux. Il n'arrêta pas son étude de la théologie aux seules joies subjectives de la contemplation, mais l'achemina jusqu'au seul terme qui lui convienne : l'amour de l'objet contemplé. « La connaissance de Dieu, écrit-il, qui vient de la foi, si elle illumine l'intelligence, délecte aussi l'affectivité; car elle ne dit pas seulement que Dieu est la cause première, mais qu'il est aussi notre sauveur, notre rédempteur et qu'il nous aime, qu'il s'est incarné : toutes choses qui délectent le cœur »⁵⁵.

La conversion à l'humain se trouve ainsi reliée d'une façon si décisive à la conversion au divin, à une expérience religieuse qui ouvre à la prise de conscience de la famille humaine où ne demeure aucune discrimination, que le génie d'Aristote et son Dieu académique ne suffirent pas à la tâche. À plus forte raison, ne fallait-il pas s'attendre à ce que la version moderne de la loi naturelle échappât au filet de l'inégalité et de la discrimination. Dans la mesure où elle conserva de la tradition authentique de la loi naturelle la vocation de tout homme à une justice naturelle, antérieure aux conventions humaines, elle introduisit ce remarquable achèvement humain qui s'appelle les droits de l'homme. Mais dans la mesure où elle brisa le lien entre dignité humaine et sens du divin, elle ne put qu'engendrer la présence d'une inégalité discriminatoire. Grotius, le fondateur reconnu de cette version de la loi naturelle, en un sens, rendit encore plus académique la question de Dieu qu'Aristote ne l'avait fait. Publié pour la première fois en 1625, son traité « De jure belli ac pacis » contenait une admission des plus nuisibles : « Ce que nous avons dit aurait un degré de validité même s'il nous fallait concéder ce qui ne peut être concédé sans une méchanceté criante, savoir qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les

53. *Op. cit.*, p. 176.

54. *Idem*, p. 177.

55. Com. sur la II^e ép. de S. Paul aux Corinthiens, ch. 2, lec. 3.

affaires des hommes ne l'intéressent pas »⁵⁶. Il est visible que ce chrétien, qui n'a pas inventé cette hypothèse, ne la laissa tomber qu'avec répugnance. Il est bien connu, de plus, qu'il ne le fit qu'afin de conférer à la loi naturelle une chance de survie en des temps où le désir d'une dignité humaine indépendante de la divinité commençait à se répandre. Mais il est des limites aux concessions que l'on peut faire à la mode, au goût du temps. Un sens de l'humain qui aille jusqu'à reconnaître effectivement la dignité de tout homme, qui aille jusqu'à civiliser les inégalités susceptibles d'engendrer des discriminations en les référant à l'égalité fondamentale de la nature humaine, ne se cultive pas en dehors du respect du divin. Faire semblant que la question de Dieu, que la vérité du Dieu qui s'intéresse aux hommes est accidentelle pour l'homme et sa dignité, c'est dénaturer la condition humaine. Aussi bien lorsque Laski établit le bilan du 17^e siècle, il vit non seulement qu'une religion s'y était taillée une place royale, mais aussi que cette religion étrange s'accommodait allègrement de la discrimination : « De la crise morale du XVII^e siècle, écrit-il en effet, émerge certainement un libéralisme, mais un libéralisme en harmonie avec la religion du succès. Cette religion ne change pas profondément d'un siècle à l'autre. C'est la foi du Pharisien qui fait des possessions matérielles la preuve du caractère et juge le mérite social d'après le degré d'obéissance aux lois qu'il a établies pour servir ses desseins. Nous n'avons pas à mettre sa sincérité en doute, mais nous sommes fondés, me semble-t-il, à déplorer l'étroitesse de ses vues. Ce libéralisme est incapable de transcender son propre milieu. Il est si confiant en son énergie et sa puissance qu'il ne peut comprendre que le boiteux, l'estropié et l'aveugle pensent différemment... Ayant fait de l'inégalité une clause implicite de sa croyance, il invite à être libres ceux à qui il a refusé les moyens de le devenir »⁵⁷.

En dépit de ses mérites, la version moderne de la loi de nature n'a jamais réussi à freiner la tendance orgueilleuse des hommes bien doués à exploiter les moins doués. Pendant quelques siècles l'État s'est contenté d'assister à la lente désagrégation du tissu humain de la majorité des hommes. Plus récemment, certains États ont résolu, en vue de sauvegarder la dignité humaine, de revigorer la prétention totalitaire du principe politique. Malheureusement, il est facile d'identifier la trahison de clercs qui la pourrit. Le refus de Dieu n'a jamais été le fondement de la reconnaissance d'une authentique égalité de la nature humaine. C'est la conversion à Dieu qui l'a été et continuera de l'être. « La confession du Dieu unique constitue ainsi, à cause de l'absence d'intentions politiques, un programme d'une importance radicale ; en vertu du caractère absolu qu'elle confère à chaque personne de par sa relation à Dieu, et en vertu du caractère relatif dont elle marque toutes les sociétés politiques, les référant au Dieu unique qui les contient et les embrasse toutes, elle représente en définitive la seule défense contre la tyrannie du collectif et surmonte radicalement tout exclusivisme dans l'humanité »⁵⁸.

56. *Proleg.*, n° 11.

57. H. LASKI, *Le libéralisme européen, du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, 1950, pp. 157-158.

58. RATZINGER, *op. cit.*, p. 62.