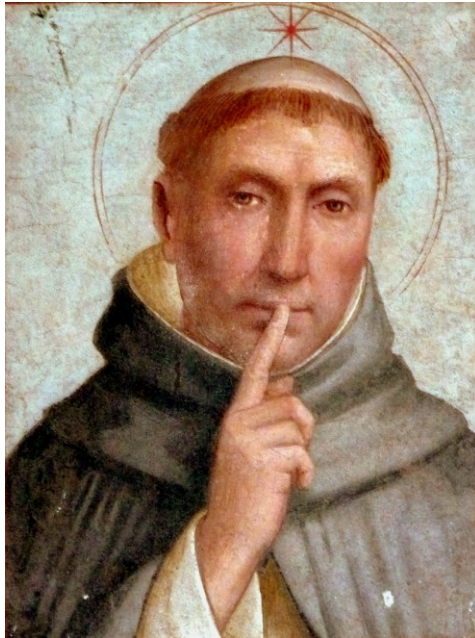


Michel Nodé-Langlois

COMPLÉMENT
AU
VOCABULAIRE
DE
SAINT THOMAS D'AQUIN



Toulouse – 1998

Guide de lecture

Pour associer, dans un usage méthodique, le *Vocabulaire* et le Complément, on suggère l'ordre de lecture suivant : **Théologie. Foi. Révélation. Philosophie. Vérité. Connaissance. Abstraction. Concept. Jugement. Intellect. Raison. Science. Dialectique. Cause. Mouvement. Existence de Dieu. Être. Analogie. Négation. Dieu. Création. Monde. Nature. Substance. Matière. Corps. Âme. Passion. Plaisir. Beau. Femme. Ange. Liberté. Bien commun. Propriété. Mal. Luxure. Mensonge. Hérésie. Grâce. Religion. Humilité. Bonheur.**

A NGE.

* Le mot latin *angelus* transcrit un mot grec signifiant : messager. L'Ancien et le Nouveau Testaments nomment plus d'une fois des êtres ayant mission d'intermédiaire entre Dieu et certains hommes, tels l'archange Raphaël avec Tobie, ou Gabriel avec la Vierge Marie, ou encore cet ange venu assister Jésus au cours de son agonie. Ce dernier opposera ensuite à Pilate que son Père pourrait lui envoyer douze légions d'anges qui réduiraient à rien le pouvoir du procureur. Antérieurement, il renseignait ses disciples sur la mission protectrice des anges gardiens.

** On peut penser que l'angéologie est étrangère à la philosophie, relevant de la révélation et de la foi plutôt que de la science. C'est en effet le premier article du *Credo* qui imposait au théologien Thomas de traiter des anges : « Je crois en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de tous les êtres, visibles aussi bien qu'invisibles ». Ces derniers sont les anges.

Aristote cependant, lorsqu'il fondait la science métaphysique, donnait à celle-ci pour objet tout ce qui subsiste immatériellement en-dehors de l'être naturel. Dieu au premier chef. Mais aussi ces « intelligences », pures formes subsistantes dont Aristote pensait qu'elles présidaient au mouvement des astres, grâce à leur connaissance de la perfection du Premier moteur. Et finalement, c'était l'intellect en général qui était l'objet de la philosophie première, y compris l'intellect humain en tant que son activité transcende celle des organes qui composent le corps organique de l'homme.

Saint Thomas pouvait par suite se servir des concepts aristotéliens pour penser l'être angélique comme *pur esprit*. La matière ne peut subsister à part, mais seulement en un être qui tient de sa forme d'être ce qu'il est : la matière n'est qu'en puissance, c'est la forme qui est acte. Dès lors rien n'empêche qu'un être immatériel comme l'est une forme ne subsiste par lui-même sans informer aucune matière. Sans doute n'est-ce pas sans équivoque qu'on l'appellera une forme pure, mais c'est qu'une forme est un principe intelligible de distinction, et c'est pour dire que des êtres de ce genre doivent se distinguer les uns des autres comme se distinguent les formes intelligibles, qui confèrent leur espèce aux êtres sensibles.

Thomas en déduisait que les anges ne se distinguent pas les uns des autres comme des individus d'une même espèce, mais comme des espèces d'un même genre. Car ils ne comportent pas ce principe d'individuation étranger à la forme qu'est la matière, qui fait qu'une même forme peut exister en plusieurs êtres distincts. La différence entre les anges doit être d'ordre purement intelligible, analogue en cela aux différences spécifiques qui distinguent les espèces naturelles. Et Thomas de préciser que les anges ne font pas *nombre* – car on ne peut compter que des êtres de même espèce – mais composent seulement une *multitude* : il y a pour saint Thomas plusieurs manières d'être plusieurs.

Certains admettaient mal cette immatérialité de l'ange qui semblait l'égaliser ontologiquement à Dieu. Or cette difficulté n'en était pas une pour Thomas, car s'il savait que Dieu est l'être absolument simple, il connaissait aussi plusieurs manières d'être composé : la composition physique de matière et de forme n'est pas la seule ; il y a aussi la composition métaphysique d'essence et d'existence, qui distingue la créature du Créateur. Or si l'ange n'a pas de matière, cela n'implique pas qu'il soit acte pur : son être reste empreint de potentialité dans la mesure où son essence n'est qu'en puissance de son acte d'exister.

*** Dans une des rares incidentes où il effleure les questions métaphysiques, Marx écrit sans plus de justification qu'« un être immatériel est un monstre ».

À l'inverse, Leibniz, qui avait un peu plus réfléchi à ces questions, trouvait si profonde la définition thomiste de l'ange qu'il voulait qu'on l'étende à toutes les substances, avec pour conséquence de n'accorder à la matière qu'un statut de pure apparence, toute distinction réelle devant consister dans une différence formelle essentielle.

En pensant l'ange, saint Thomas sauvait en fait la consistance ontologique de la matière en tant que principe réel de distinction entre des êtres. Quant à la vocation des anges, elle est, grâce à leur immatérialité, de pouvoir contempler Dieu d'une manière plus permanente et intime que la nôtre. Peut-être est-ce pour cela que saint Thomas, si intégralement humaniste qu'il ait été, fut surnommé : *le Docteur angélique*.

BEAU.

* Ce que saint Thomas trouve à en dire se résume dans la formule : *pulchrum dicitur id quod visum placet* – on appelle beau ce dont la vue plaît.

** *Beau* est pour saint Thomas un transcendantal, c'est-à-dire l'un de ces termes qui, sans se confondre absolument avec celui d'être, ont la même extension que lui. C'est dire que pour Thomas, l'être est beau en tant que tel, la laideur n'étant, comme le mal, qu'une privation, soit dans la chose, soit dans le sentiment que l'on en éprouve. On songe au texte des *Parties d'Animaux* où Aristote demande qu'on surmonte la répugnance instinctive pour les viscères, afin de percevoir, moyennant la compréhension des causes, la beauté inhérente à leur organisation.

On peut évidemment être surpris que Thomas ne mentionne que le sens de la vue : comme si un moine qui chante l'office grégorien pouvait ignorer qu'il y a une beauté musicale ! La vision est ici un paradigme de la connaissance : le beau est défini comme ce qui procure un plaisir lié à sa seule contemplation, ce que Kant appellera un peu bizarrement un « plaisir désintéressé ». Et il est vrai que les arts du beau sont principalement des cultures de la vue et de l'ouïe ; à un moindre degré du toucher, si l'on considère que la sculpture fait appel au souvenir qu'il nous laisse des sensations tactiles ; aucunement du goût ni de l'odorat, trop liés par nature à la consommation des choses plus qu'à leur contemplation.

Lorsqu'il cherche les caractères qui suscitent l'impression de beauté, saint Thomas en retient trois, qu'il dénomme en latin : *integritas*, *claritas*, et *ordo*. Une chose est belle d'abord pour autant qu'elle est *entière*, c'est-à-dire que ne lui manque aucune des parties qu'elle doit posséder : la mutilation est en général une privation qui donne un sentiment de laideur parce qu'elle fait mal à voir ; aussi a-t-on restauré la *Pietà* de Michel-Ange après l'attentat qui l'avait endommagée. Le deuxième terme signifie moins la clarté que l'*éclat*, c'est-à-dire la capacité qu'a une chose de resplendir, d'imposer sa présence, non pas par une énormité qui la rendrait écrasante, mais bien plutôt par l'attachement qu'elle suscite immédiatement par elle-même. Quand à l'*ordre*, il désigne l'agencement interne des parties de la chose, de telle sorte qu'elles soient mutuellement ajustées, en quantité comme en qualité : Plotin avait fortement souligné, en s'inspirant d'Aristote, que c'était là l'effet de la forme, et l'on pense à Mozart répliquant à l'empereur d'Autriche, qui lui reprochait d'écrire « trop de notes », que son opéra n'en comportait pas une qui n'y fût à sa place. Bref la chose est belle

pour autant qu'elle a l'unité d'un tout dans lequel la nécessité interne qui relie ses parties est ou devient manifeste pour celui qui le contemple.

Le beau étant un transcendantal, on comprend que saint Thomas, comme avant lui Platon et après lui Descartes, puisse trouver de la beauté non seulement dans les choses sensibles, naturelles ou artificielles, mais aussi, et peut-être plus encore, dans les productions de l'intellect. Il a d'ailleurs compris, à la lecture des Grecs, que la beauté est éprouvée lorsqu'est ressentie, de façon immédiate et non discursive, la présence de l'intelligible à même le sensible. Comment dès lors l'intelligible ne posséderait-il pas en lui-même ce caractère qu'il est capable de communiquer ? C'est ce que donnent à vérifier les Mathématiques, lorsque toutefois on les comprend. Mais le comble de la beauté sera atteint dans la vision béatifique : la beauté de Dieu, que n'ignorait pas le *Banquet* de Platon, est ce que couramment on appelle sa *gloire*.

*** Saint Thomas n'avait peut-être que peu à dire sur la beauté, et certains pensent qu'elle fait partie des notions auxquelles il n'a pas compris grand chose. Cela ne l'a pas empêché d'écrire des prières poétiques, dans lesquelles la ferveur mystique et la pénétration intellectuelle du mystère s'unissent en harmonie, de faire œuvre d'art liturgique en composant l'office du Saint-Sacrement, et de construire ces « cathédrales d'idées » que sont ses grandes Sommes.

Quand on considère la cuistrerie indigeste et ennuyeuse de tant d'écrits de critique d'art ou d'esthétique philosophique, on se prend à regretter cette sobriété discrète qui préfère renvoyer à l'expérience des choses belles, plutôt que d'avoir l'air de prétendre se substituer à elle.

B IEN COMMUN.

* Tout à la fois objet et fondement de la politique, il désigne l'ensemble des conditions pour que l'appartenance à une communauté politiquement organisée soit autant que possible un bien pour chacun de ses membres.

** La politique est l'organisation de la vie collective des hommes. Elle leur est indispensable dans la mesure où elle est pour eux tout à la fois une nécessité naturelle, et quelque chose qu'il leur faut instituer volontairement. Tel est le sens du mot fameux d'Aristote selon lequel *l'homme est par nature un animal politique*, parce que ses dispositions naturelles, et notamment sa différence spécifique, la raison discursive, ne se développent qu'en communauté, et qu'en outre la régulation volontaire de celle-ci, en l'absence de régulation instinctive, engendre inévitablement des rapports de commandement et d'obéissance.

Comme l'expérience le montre autant que la raison, la vie collective n'est un bien pour les hommes que dans la mesure où chacun ne vise pas seulement son bien propre comme s'il n'était que le sien, mais reconnaît que celui-ci comporte des éléments qui sont des biens pour tout un chacun : par exemple pouvoir se déplacer avec le moins de risques possible, ce qui suppose une voirie, une police, un code de circulation, des fabricants et des réparateurs de véhicules fiables, etc. De tels biens peuvent faire l'objet de ces règles communes que sont les *lois* : car nul ne peut se prévaloir du droit à les rechercher sans reconnaître ce même droit aux autres, et ce que chacun fait pour les obtenir ne doit pas en empêcher autrui. Il ne saurait y avoir d'État sans *législation*, ni par conséquent sans une puissance *judiciaire* pour contraindre au respect des lois. Et l'ordre légal ne peut produire son fruit que moyennant la justice des citoyens, ce que nous appelons leur civisme.

La notion de bien commun permet aussi d'apprécier la qualité des régimes politiques, c'est-à-dire des formes de *gouvernement*. Aristote les classait suivant un principe simple et immédiatement intelligible, le nombre de ceux qui commandent : un, quelques-uns, tous ou du moins beaucoup. Mais il doublait cette classification d'une distinction, dans chaque cas, entre la forme correcte et la forme corrompue du régime. De la *monarchie*, la forme viciée est la *tyrannie*. De *l'aristocratie*, c'est *l'oligarchie*, qui peut être celle des riches (ploutocratie), ou celle d'une coterie militaire, par exemple. Enfin, du régime qu'Aristote appelait *républicain*, et que nous dénommons *démocratie*, c'est le *gouvernement* dit *populaire*. La perversion, dans chaque cas, consiste en ce que le pouvoir institué par le régime sert le bien d'une partie plus ou moins restreinte de la communauté au détriment de celui des autres, au lieu de viser ce bien commun qui est le fondement de la légitimité de l'État. Saint Thomas en concluait très logiquement que la *sédition* est un péché majeur contre le bien commun, parce qu'elle compromet l'unité et la paix civiles, mais que la révolte contre un tyran ne tombe pas sous cette qualification parce que, dans ce cas, c'est le tyran lui-même qui est sédi-

tieux, régnant par la division, la ruse, et la terreur, selon des méthodes que Machiavel contribuera à répandre.

Si les distinctions de saint Thomas sont claires dans la théorie, il est assurément plus difficile d'en assigner des exemples sans équivoque. Il sait bien, comme saint Augustin, que tout pouvoir corrompt, et d'autant plus qu'il est plus absolu. C'est pourquoi, lorsqu'il se demande quel est le régime le plus souhaitable, sa réponse, puisée dans la Bible et chez Aristote, en appelle à un *mélange* qui permette de bénéficier de quelque chose de la qualité propre à chaque régime. Au besoin d'unité, sans laquelle il n'est pas de communauté, répond le pouvoir unificateur, à la fois réel et symbolique, d'un monarque. Mais pour que ce pouvoir soit ordonné au bien commun, le mieux est qu'il émane du sujet de ce dernier, à savoir la communauté elle-même, le peuple : loin de devoir être absolue ou héréditaire, la royauté sera élective. Et comme personne n'a jamais pu gouverner seul une communauté plus vaste qu'une famille, le chef de l'État devra être assisté par un corps d'administrateurs, choisis en fonction non pas de leur naissance ou de leur fortune, mais de leur vertu et de leur compétence reconnues.

Le bien commun suppose en outre la communauté d'intérêts qui met les hommes en relation en tant qu'agents économiques produisant ou échangeant des biens. Sur ce terrain, saint Thomas n'est assurément pas un théoricien de la lutte des classes, mais bien plutôt de leur coopération, ce qui ne l'empêche pas de dénoncer comme un péché contre la justice des formes d'exploitation telles que le *prêt à intérêt*. Comme Platon et Aristote, il pense qu'une production efficace des biens consommables suppose une division du travail et une distribution des responsabilités sans laquelle aucune organisation n'est possible, mais qui implique que certains ont à l'endroit du bien commun un rôle plus important que les autres, seule chose qui puisse justifier qu'ils bénéficient de plus grands avantages. Le bien commun n'interdit donc pas l'inégalité des conditions, mais la richesse ne donne comme telle aucun titre à en assurer la responsabilité. Car l'État, Aristote y insistait déjà, n'a pas pour fin seulement le vivre, mais plutôt le *bien-vivre*, défini non pas comme confort, voire comme consommation sans limite, mais comme possibilité pour les personnes d'accomplir leur humanité, c'est-à-dire leur dimension spirituelle d'êtres doués d'intellect. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que si l'État n'avait pour fin que l'enrichissement, il devrait être gouverné par des banquiers, ce qui signifie évidemment qu'un État ainsi gouverné serait en cela inadéquat à la finalité humaine qui le fonde.

*** Comme on le voit, certaines idées qui passent pour modernes ne le sont pas autant qu'on le dit, et nos régimes républicains sont souvent aujourd'hui des monarchies constitutionnelles électives telles que les souhaitait saint Thomas. Les philosophes modernes n'ont découvert ni la justice ni l'intérêt général, ni même le suffrage collectif ou la séparation des pouvoirs, encore moins la distinction du politique et du spirituel. Ils ont plutôt prétendu en fonder l'idée sur une conception individualiste de la liberté, faisant de l'État le fruit d'une convention, d'un « contrat social ». D'une manière sans doute plus cohérente, saint Thomas fondait la légitimité politique sur le refus d'un tel individualisme, sachant aussi bien que Marx que l'individu séparé n'est qu'une abstraction, au sens péjoratif d'une conception oublieuse de la réalité. L'État n'existe pas par convention mais par nature, dans la mesure où la liberté humaine a par nature besoin de la médiation d'autrui, ne pouvant s'accomplir qu'à partir d'une relation de dépendance originelle, et pour autant que la communauté restreinte dans laquelle chacun naît – la famille – ne suffise pas à assurer le plein développement des personnes.

Quant à l'idée que le bien commun pourrait cesser de dépendre de la vertu des citoyens, ou que l'État pourrait être institué une fois pour toutes de telle sorte que leur responsabilité d'agents libres soit sans effet sur lui, devenir un effet nécessaire des structures au lieu d'être l'œuvre contingente, par conséquent fragile et révisable, des personnes, c'est le principe même de ce que nous appelons le *totalitarisme*.

DIALECTIQUE.

* Art de la discussion.

** Aristote a donné une définition du raisonnement dialectique comme *sylogisme partant de prémisses probables*. Le probable est ce dont la vérité n'est pas prouvée, mais se trouve admise par un nombre plus ou moins grand de personnes. Cette définition est conforme à la pratique oratoire, judiciaire et politique, de la dialectique, éventuellement à l'école des Sophistes. Outre cette fonction mondaine, Aristote attribuait à la dialectique un rôle scolaire d'entraînement à l'examen méthodique des questions difficiles et controversées, rôle dont relève encore notre exercice de dissertation.

Mais il avait vu qu'au-delà de cet intérêt pédagogique, la dialectique était un outil philosophique irremplaçable. Car la démonstration de la vérité n'est possible que là où l'on dispose de principes pour en décider, lesquels ne peuvent évidemment être connus par démonstration. Dès lors, tout ce qu'on peut faire pour s'assurer de la vérité d'un principe, c'est examiner dialectiquement l'opinion qui le nie, de manière à montrer qu'elle implique des conséquences qui sont en contradiction avec elle ou entre elles. L'opération dialectique essentielle est ainsi la *réfutation* que l'on appelle *interne*, parce qu'elle ne consiste pas à opposer de l'extérieur – « dogmatiquement » – une vérité à celui qui l'ignore ou la refuse, mais au contraire à partir de son opinion pour lui montrer qu'il ne peut s'y tenir.

La méthode scolastique pratiquée par saint Thomas dans ses *Sommes* comme dans ses *Questions disputées* est une systématisation de la dialectique aristotélicienne qui consiste, sur toute question, à confronter les thèses contradictoires en présence, puis à porter un jugement sur chacune à partir de l'analyse des termes du problème.

On voit que l'argumentation thomasienne est loin d'avoir pour méthode le seul recours à l'argument d'autorité qu'on lui a tant reproché. En son temps, sa méthode, inspirée de celle d'Abélard, paraissait à beaucoup suspecte d'introduire dans la bergerie théologique de la foi le loup du rationalisme philosophique. Saint Thomas voyait là au contraire une nécessité, sauf à préférer une foi inintelligente. Et si la théologie n'a de sens pour lui que sur la base de l'autorité divine, en revanche les questions philosophiques doivent recevoir leur solution d'une argumentation purement rationnelle, scientifique ou dialectique.

*** La dialectique a acquis une mauvaise réputation depuis que l'application politique du matérialisme soi-disant dialectique de Marx en a fait une machine idéologique à justifier l'élimination criminelle des opposants, au nom du sens de l'histoire.

Déjà, la philosophie classique avait souvent affiché une méfiance, voire un mépris pour ce qui lui apparaissait comme la pratique d'une argutie purement verbale, lui préférant résolument la démonstration ou l'expérimentation.

C'était toutefois s'interdire de résoudre le problème auquel seule la dialectique répond : celui de la connaissance des principes, et ignorer le sérieux et la précision avec lesquels un saint Thomas pratiquait l'art de la discussion. À son avantage, on comparera ses *Questions* à la « Dialectique transcendantale » de Kant. Et l'on verra qu'elles soutiennent la comparaison avec la *Logique* hégélienne, avec pour seule différence qu'elles paraissent avoir été écrites pour instruire plutôt que pour décourager la compréhension.

FEMME.

* Humain femelle.

** Saint Thomas passe pour n'avoir rien compris aux femmes, ce qui n'aurait rien de très étonnant. Du moins n'a-t-il jamais mis en doute, pas plus qu'il n'a questionné sur le sexe des anges, que la femme ait une âme humaine, donc, à l'égal de son mâle, la pleine dignité d'une créature promise à la béatitude surnaturelle.

La **Genèse** lui a appris que la différence sexuelle est originaire dans la création de l'humanité : « Dieu créa l'homme à son image ; (...) homme et femme il les créa ». L'homme et la femme sont créés chacun l'un pour l'autre comme le seul *vis-à-vis* convenable, et c'est dans leur relation même qu'ils sont dits à *l'image de Dieu*. Contre la tradition augustinienne, saint Thomas en conclut que la génération sexuée existait au Paradis terrestre, qu'elle n'était donc pas un péché mais une bonne chose, et qu'elle était même alors plus plaisante qu'aujourd'hui. Dont acte.

Mais comme tous ses contemporains, il croyait avec Aristote que l'homme avait seul un rôle actif dans la génération, du fait que celui du gamète féminin était ignoré, et le restera jusqu'en 1827.

Qu'une semence masculine puisse engendrer un être féminin paraissait aller contre le principe de la génération du semblable par le semblable. Il fallait donc qu'une cause externe produise un infléchissement accidentel du processus. Saint Thomas la trouve dans la plus grande humidité du vent du sud, où naîtraient plus de filles que dans le nord, dont le vent est plus sec.

Il en résulte que la femelle est un mâle dont la génération complète a été empêchée, la femme un *homme manqué* – ce qui donne la raison de sa naturelle subordination à l'homme.

*** Commentant le récit de la création d'Ève à partir d'une côte prélevée par Dieu sur Adam durant son sommeil, René Barjavel s'émerveillait de ce que notre génétique ait découvert que ce qui différencie l'homme et la femme au cœur de leurs cellules, dans l'intime

de leurs corps – car l'un n'est pas l'autre –, c'est que l'un des chromosomes masculins est amputé, comme Adam de sa côte, d'une partie présente chez la femme. On en conclurait volontiers que c'est chez elle que l'humanité se trouve en son intégrité. Mais saint Thomas ne connaissait qu'Aristote...

HÉRÉSIE.

* Ce mot grec a le même sens que le mot latin : *secte*. Il sert à désigner des mouvements de pensée qui, tout en prétendant professer la foi de l'Église chrétienne, en retranchaient quelque dogme, ou y introduisaient des éléments incompatibles avec elle.

** L'hérésie était pour saint Thomas un péché majeur parce qu'elle va à l'encontre de la foi, première vertu théologale – telles celle d'Arius, qui niait la divinité de Jésus, ou celle de Pélage, qui niait la nécessité de la grâce pour le salut, ou la doctrine cathare, qui jugeait mauvaises l'existence matérielle, la génération naturelle, et la sexualité.

Sur le plan intellectuel, une hérésie est une menace pour la cohérence de l'unité organique de la foi : c'est en tant que telle qu'elle est condamnée – *anathématisée* – comme une forme particulière du péché d'infidélité.

Sur le plan politique, l'hérésie apparaît comme un facteur de dissension interne, dans une société où la foi commune est le lien essentiel entre les personnes.

C'est à ce double titre que saint Thomas, malgré la parabole du Bon grain et de l'Ivraie, juge l'hérésie passible de la peine capitale. Car, de son temps, on punissait de mort les fabricants de fausse monnaie. Or l'hérésie, en tant que falsification de la vérité révélée, est comme une production de fausse monnaie spirituelle, qu'on doit considérer comme une faute encore plus grave que l'autre.

*** Au cours d'un repas à la table du roi saint Louis, Thomas s'écria un jour : « J'ai trouvé ! », tout joyeux d'avoir conçu un argument contre les manichéens, dont la doctrine inspirait les cathares. Pour lui comme pour saint Dominique, la réponse à l'hérésie rési-

dait d'abord dans cette intelligence de la foi qui définit la théologie, et dans la discussion argumentée avec les hérétiques.

Nous n'inclinons plus guère à voir dans l'hérésie une faute majeure – ce qui suppose la reconnaissance de l'autorité de l'Église en matière de foi. Nous jugeons volontiers scandaleux qu'une opinion ait pu être poursuivie comme un crime, et nous voyons un critère de liberté politique dans la renonciation à de telles persécutions. C'est pourquoi l'Inquisition, que la doctrine de saint Thomas contribua à fonder, est jugée détestable.

Mais nous ne sommes pas moins scandalisés que des États malmènent les Droits de l'Homme. Nous encourageons des enquêtes à ce sujet, que des organisations internationales nous procurent chaque année. Nous réclamons une répression contre les personnes qui professent des opinions racistes – ou contre les sectes, trouvant beaucoup plus sérieux de les poursuivre pour crime d'enrichissement que pour des opinions fausses sur le salut des hommes.

Bref, nous n'avons rien abandonné de la logique de l'Inquisition. Et nos critères publics de jugement sont encore des legs du christianisme, la foi en moins. Contrairement à certain humanisme bien-pensant d'aujourd'hui, saint Thomas pensait, de façon plus cohérente et moins fanatique, que les valeurs morales ne sont pas fondées sur la volonté humaine, mais sur la vérité et la bonté divines. Il pensait aussi devoir mettre les droits de Dieu encore au-dessus de ceux des hommes.

HUMILITÉ.

* C'est pour une personne la juste conscience de ses limites. Saint Thomas la rattache à la vertu cardinale de *tempérance*, qui est la vertu modératrice des appétits. La fonction de l'humilité est de réfréner les *espoirs* démesurés et présomptueux, excitation parfois exaltante de l'agressivité naturelle (*l'irascible*) vers des biens ardues dont la réalisation dépasse les capacités de celui qui les vise. Le vice opposé est *l'orgueil*.

** Il y a une forme mondaine, ou civile, de l'humilité, qui consiste à reconnaître la supériorité d'autrui, et à se soumettre volontiers à qui a plus de compétence ou d'autorité. Cette forme d'humilité reste pour saint Thomas subordonnée tout à la fois aux vertus intellectuelles, et à la vertu morale de justice. Les premières en effet rectifient notre jugement sur nous-mêmes et sur les autres. La deuxième ajuste notre attitude à leur égard, et il y aurait faute contre la juste humilité à déprécier ses propres mérites.

Les limites de chacun ne tiennent cependant pas seulement à sa valeur ou son mérite personnels, mais aussi à sa nature spécifique. Les Grecs savaient que la démesure est une tentation caractéristique de l'homme, et même s'ils refusaient d'attribuer une quelconque jalousie à la divinité, Platon et Aristote n'en pensaient pas moins que l'homme n'est pas l'être le plus excellent : le second en concluait à la prééminence, au sein des vertus intellectuelles, de la *sophia*, c'est-à-dire de la sagesse métaphysique, sur la *prudence*, occupée aux actions singulières. Les Grecs n'ont donc pas, contrairement à une opinion admise, tout ignoré de la vertu d'humilité, même s'ils ne l'ont pas nommée comme telle.

Saint Thomas quant à lui ne pouvait manquer d'y voir la manière authentique pour l'homme d'assumer son statut de créature : l'humilité est en cela, conformément à l'étymologie (*humus*), la vertu terrestre par excellence. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » enseignait saint Paul. Il n'est pas de mérite créé que la créature ne doive attribuer à la libéralité bienveillante et gracieuse du Créateur, et cette humilité-là doit croître à la mesure de la grandeur mondaine. Sa source est cette fois, par-delà les vertus naturelles, dans la vertu théologale de *charité*, celle qui fait aimer Dieu par-dessus toute chose, et aimer tout bien créé, personne ou chose, par amour pour le Créateur et en tant qu'il est aimé de Lui.

C'est elle aussi qui fait invoquer le secours divin dans la prière, lorsque survient la tentation du *désespoir*.

*** Quoi qu'en pensent les atrabilaires soupçonneux, la vertu d'humilité n'a rien à voir avec un goût morbide pour l'abaissement, encore moins pour la bassesse. Lorsqu'il la pense comme rectification de l'irascible, saint Thomas lui donne pour sœur la *magnanimité*, c'est-à-dire, en latin, la grandeur d'âme. Cette vertu protège l'âme contre le désespoir qui peut résulter de la conscience des difficultés d'une tâche à accomplir, dont l'importance est toujours à apprécier relativement à la personne concernée.

C'est dans cette ligne que Descartes distinguera entre une *humilité vicieuse*, qui affaiblit la volonté au lieu de la fortifier, quand elle n'est pas cette fausse humilité où il reconnaît

comme saint Thomas une forme dissimulée de l'orgueil ; et l'humilité vertueuse, qu'il rattache à la *générosité*, nom cartésien de la vertu aristotélicienne de magnanimité, réinterprétée dans le cadre d'une métaphysique de la création.

Saint Thomas était aussi un mystique. Vers la fin de sa vie, jugeant son œuvre, d'une étendue pourtant invraisemblable eu égard à la courte durée d'une carrière sans cesse entrecoupée de longs voyages, et la comparant à ce que ses visions lui avaient donné de connaître, il déclara : « *Videtur mihi ut palea* – Cela m'apparaît comme de la paille ».

JUGEMENT.

* D'après son étymologie, ce mot désigne proprement l'acte par lequel un juge rend sa sentence : *judicium*. Mais il nous sert aussi à traduire d'autres termes du vocabulaire scolastique de saint Thomas. On désigne ainsi l'acte que, d'un point de vue logique et à la suite d'Aristote, il dénommait *compositio*, et, du point de vue psychologique, *assensus* : le jugement désigne alors l'acte par lequel l'intellect donne son assentiment au contenu d'une proposition, c'est-à-dire tient celle-ci pour vraie.

** Tout discours est composé de termes. Mais Aristote appelait plus proprement *compositio* l'espèce de discours qui a pour propriété de pouvoir être vrai ou faux, c'est-à-dire la proposition. Ce n'est pas le cas de tout discours : une prière ou un ordre ne sont ni vrais ni faux. Aristote avait clairement distingué le déclaratif et le performatif. On peut bien réunir des termes sensés, nommer par exemple le « bouc-cerf », sans avoir rien dit ni de vrai ni de faux tant qu'on n'a pas ajouté si cela existe et de quelle manière.

Que le verbe être soit ou non utilisé, le propre du jugement est que l'intellect y pose une proposition comme énonçant ce qui est. C'est donc l'*assentiment* qui spécifie l'acte de jugement au sein des opérations intellectuelles et le distingue soit de la simple appréhension du contenu intelligible d'un concept, soit de la compréhension de cet enchaînement logique des propositions qui fait le raisonnement. Et du fait même qu'il donne son assentiment, l'intellect prend, dans le jugement, le risque de l'erreur.

Ainsi l'acte logique de jugement a en propre de signifier la vérité de l'intellect. Celle-ci existe implicitement dans le concept dans la mesure où il comporte une conformité à ce qu'il représente. Mais cette vérité antéprédicative n'est précisément qu'implicite : elle n'est pas signifiée comme telle et ne peut donc être connue comme telle. Et si la proposition prédicative – celle qui attribue un prédicat à un sujet – peut la donner à connaître, c'est moins par sa forme, qui consiste à réunir des termes, que parce que cette forme sert à signifier : « il en est bien ainsi ».

*** La logique de saint Thomas fait corps avec son ontologie. Il insiste sur l'idée que c'est le jugement, plus encore que le concept, qui atteint l'*esse* par-delà l'essence. Concepts et définitions nous livrent des essences comme autant de possibles manières d'être. Mais ces ingrédients de la connaissance ne suffisent pas à la constituer. Celle-ci ne s'accomplit que lorsque ces essences sont rapportées à l'existence, soit lorsque nous affirmons l'existence d'un certain sujet – car l'*esse*, pour ne pas être un prédicat d'ordre essentiel ou « quidditatif », n'en est pas moins un véritable prédicat –, soit lorsque nous affirmons l'existence d'un attribut dans un sujet, ce que les logiciens appellent son *inhérence*.

Saint Thomas peut ainsi reprendre la thèse d'Aristote selon laquelle, d'un sujet inexistant, toutes les propositions négatives et elles seules sont vraies. Car il ne peut être vrai de dire qu'un prédicat dont on connaît l'existence ne fait réellement qu'un avec ce qui n'existe pas. Rien de plus logique.

On n'en sera que plus perplexe en constatant que la moderne formalisation mathématique de la logique conduit à dire que, d'un sujet inexistant, toutes les universelles sont vraies et toutes les particulières fausses...

LUXURE.

* Il s'agit d'un péché ou vice capital. Ses effets sont tous les usages désordonnés de la sexualité : fornication, viol, rapt, adultère, inceste, masturbation, sodomie, bestialité. Saint Thomas y ajoute cette forme de sacrilège qui consiste pour un religieux dans

l'infidélité au vœu de célibat consacré. On y adjoindra sans peine le voyeurisme et la pornographie.

** La sexualité est matière à péché à partir du moment où elle devient, chez l'homme, objet d'un usage volontaire et non plus seulement instinctif. C'est dire que rien de ce qui en elle est indépendant de la volonté rationnelle ne peut comporter un caractère de faute : ni le désir amoureux ni le plaisir vénérien ne sont peccamineux, et saint Thomas va jusqu'à enseigner, en théologien, mais à l'encontre de certains Pères de l'Église, que sans le péché originel le plaisir sexuel serait plus grand.

La condamnation de la luxure découle de l'idée que la sexualité, qui fait partie de la nature créée par Dieu, comporte un ordre qu'il incombe à la volonté humaine de reconnaître et de mettre en œuvre. En cela comme en tout le reste, Dieu donne à l'homme de quoi être l'artisan de son propre bien, non pas en agissant arbitrairement, comme si la nature en général et la sienne en particulier étaient dépourvues de sens, et qu'il revenait à l'homme de leur en donner un, mais en reconnaissant à quelle fin sa nature l'ordonne, et en se refusant à tout ce qui contredit celle-ci.

La sexualité apparaît d'abord au sein de la nature comme une forme particulière de perpétuation de l'espèce. Le mâle et la femelle sont par nature adaptés physiquement l'un à l'autre en vue de cette fin, ce dont un bon usage de la sexualité humaine ne saurait faire abstraction. Aussi réproouve-t-on toutes les pratiques sexuelles qui visent un acte voluptueux autrement que par cette adaptation organique mutuelle des partenaires, ou qui visent à empêcher l'effet générateur éventuel d'un tel acte.

La nature qui sert ici de principe d'ordre et de jugement n'est pas la nature en général, mais bien plutôt la nature spécifique de l'être doué d'appétit rationnel, qui fait de l'homme une personne capable de moralité. L'union des sexes est la forme la plus totale que puisse prendre l'intimité des personnes dans leur réalité concrète de corps naturels. C'est pourquoi saint Paul enseignait, en écho à la parole de la **Genèse** qui fonde toute la théologie chrétienne du mariage, que celui qui couche avec une prostituée « ne fait plus qu'une seule chair avec elle ». Il y a dans l'union sexuelle une logique à la fois physique et affective du don total de soi, dont l'accomplissement rationnel est non moins logiquement un engagement à la fidélité, seul moyen pour intégrer le temps à ce don sans réserve.

D'où l'attribution d'un caractère luxurieux aux actes sexuels pratiqués en dehors du mariage. Ce n'est pas que la pensée de saint Thomas soit une théologie de cul-béni,

car la vie conjugale est toujours exposée à la luxure. Mais la fidélité conjugale lui apparaît comme l'accomplissement véritablement humain de la sexualité naturelle, le plus haut degré de personnalisation du désir amoureux, lequel n'est plus livré à la fluctuation des sentiments, mais peut devenir, intégré à un engagement volontaire, l'objet d'un authentique art d'aimer.

*** On raconte que les frères de saint Thomas, voulant le détourner de sa vocation religieuse, l'avaient séquestré en compagnie d'une prostituée dévêtue, et que le saint, sachant sans doute ce qu'il voulait, poursuivit la malheureuse un tison à la main, jusqu'à ce qu'elle crie qu'on la délivre. Sa condamnation de la luxure n'a pourtant rien à voir avec un quelconque mépris du corps ou une angoisse de la sexualité. Thomas n'est pas un gnostique : il valorisait le corps de la personne au point d'enseigner, si l'on en croit son secrétaire, que l'union sexuelle de fiancés baptisés accomplissait pour eux leur sacrement de mariage. Faire du coït un sacrement n'est sans doute pas calomnier la chair. Et à s'en tenir à un point de vue plus simplement philosophique, la condamnation de la luxure n'est finalement rien d'autre que l'exigence d'une sexualité authentiquement libre, c'est-à-dire respectueuse de la dignité des personnes, quant à leur conformation naturelle autant qu'à leur statut d'agents volontaires, et ordonnée à une responsabilité parentale fortifiée par l'attachement mutuel des époux.

MENSONGE.

* C'est l'acte qui consiste à dire le contraire de ce qu'on sait être la vérité.

** Saint Thomas ne pouvait qu'y voir une faute morale, et même des plus graves, car elle atteint directement la dimension spirituelle de l'homme, alors qu'un péché de luxure par exemple peut ne résulter que d'une excitabilité physiologique un peu vive. Le siège du mensonge est en effet la *parole* humaine, et celle-ci est intimement associée à ce que l'homme a de plus spécifique : la pensée rationnelle, traduite en une parole volontaire. Considéré en lui-même, le mensonge est un désordre : il détourne la parole de sa fin propre qui est, moyennant le sens, la communication de la vérité. La parole remplit en effet sa fonction de médiateur de

la société humaine dans la mesure où d'abord elle est reçue comme vraie dans une écoute confiante. Le mensonge, outre les nuisances particulières qu'il peut viser, induit au contraire une défiance qui virtuellement ne peut que paralyser la communication et les autres fins que celle-ci doit servir, par exemple l'enseignement ou, comme nous disons, l'information. Péch^é majeur, donc, condamné sans ambages par la Loi juive autant que par les philosophes. *Vice*, opposé à la véracité, lorsqu'une habitude acquise fait que le menteur prend plaisir à l'acte même de mentir.

Saint Thomas n'en apporte pas moins quelques précisions à cette condamnation. Il ne connaît pas de mensonges plus graves que ceux qui atteignent Dieu lui-même, par exemple le *blasphème* ou l'*hérésie*. Mais ce manquement à la charité, qui fait du mensonge un péché mortel, destructeur de l'amitié avec Dieu, existe aussi lorsque l'on ment dans le but de nuire à quelqu'un : cas de la tromperie, de la fraude, ou de la calomnie. Le mensonge est alors *pernicieux*. Mais il peut répondre à une tout autre intention, par exemple cacher un secret d'État, dissimuler la gravité de son mal à un patient, protéger quelqu'un d'une menace. De tels mensonges sont dits *officieux*, parce qu'ils sont motivés par une nécessité et relèvent d'une sorte de devoir, non pas général – car en général on ne doit pas mentir – mais singulier, et dont l'appréciation *hic et nunc* est un jugement relevant de la vertu de prudence. Le mensonge ne cesse pas alors d'être le désordre qu'il est par essence, il reste un mal, qui ne peut qu'entraîner regret et défiance quant à ses effets, mais un mal excusable pour autant qu'il est un mal moindre que celui qu'il permet d'éviter. Saint Thomas envisage même un troisième mensonge, dit *joyeux*, parce qu'il ne cherche pas à nuire mais à faire plaisir. C'est le cas de la blague ou du canular, excellents remèdes contre ce mal qui guette l'âme, le pire pour saint Thomas après l'orgueil : la tristesse. Et la prudence reste ici de mise, car, comme chacun sait, il est des canulars qui tournent mal.

*** On raconte que Thomas fut un jour interrompu dans son étude par des moines taquins venus l'inviter à voir le spectacle d'un âne volant. Pour leur plus grande joie le saint s'y précipita, expliquant qu'il avait trouvé plus croyable le vol d'un âne que le mensonge d'un clerc. Sans doute pensait-il qu'un religieux doit s'abstenir même des mensonges joyeux. Sa morale n'en apparaît pas moins bien plus capable de répondre aux problèmes humains que le formalisme que nous avons hérité de la philosophie kantienne. Faute d'admettre que c'est la fin visée, le bien reconnu comme tel, qui fonde la légitimité morale des actions et les lois qui les commandent, cette philosophie prétend en décider *a priori* d'une manière purement for-

melle, et se rend ainsi incapable de donner une solution aux conflits de devoirs. Le réalisme moral de saint Thomas, fondé sur son réalisme noétique, consiste à penser au contraire que *c'est la connaissance du bien qui motive la volonté et fonde la loi qui l'oblige*, l'application de celle-ci étant par suite toujours subordonnée à la hiérarchie naturelle des biens qu'elle sert. La qualification morale des actes considérés en eux-mêmes, abstraction faite des particularités de l'action, ne tourne pas alors au détriment de la décision morale, et n'encourt pas le reproche cinglant que Hegel adressait à la morale kantienne, celui de ne pas prendre au sérieux l'action morale.

PASSION.

* Mouvement involontaire de l'*appétit sensible*, c'est-à-dire de l'affectivité.

** C'est parce qu'elle est forme d'un corps que l'âme est pour Saint Thomas sujette à des passions. Il distingue dans l'affectivité deux instances : le *concupiscible* et l'*irascible*.

La première nous met en rapport avec les biens et les maux qui se présentent à nous comme ce qui est à rechercher ou à fuir. Comme tel, le bien est objet d'*amour* ; envisagé comme à venir, il est objet de *désir* ; présent, il suscite la *joie* (*gaudium*) ou le *plaisir* (*delectatio*). Le mal est comme tel objet de *haine*, de *crainte* s'il est à venir, et cause de *tristesse* ou de *douleur* s'il est présent.

L'*irascible* est ce que nous appelons l'agressivité, en tant que disposition spontanée à écarter les obstacles qui empêchent l'obtention d'un bien désiré, et qui comme tels sont tous des maux – par exemple la difficulté que comporte la réussite d'une entreprise ardue. La présence d'un mal suscite la *colère*. La perspective d'un bien à conquérir suscite cette force intérieure qu'est l'*espoir*, d'où peut naître l'*audace* d'affronter les risques.

Telles sont pour saint Thomas les passions principales. Elles doivent toutes être rectifiées, car elles sont exposées à l'excès : la colère peut conduire à l'emportement, et les désirs peuvent mettre la personne en état d'écartèlement intérieur – mais tout aussi bien au

défaut : l'affaiblissement de l'agressivité produit le désespoir. Excès et défaut sont ici également préjudiciables à l'équilibre et à la conduite personnels. La rectification des passions est la tâche des *virtus morales* : il s'agit en tout domaine de viser un juste milieu de façon à ce qu'aucune disposition naturelle de l'âme humaine ne devienne prédominante au détriment de celle qui la contrebalance : par exemple on évitera autant l'intempérance que l'insensibilité. L'acquisition des vertus morales se fait par un exercice – en grec : *ascèse* – qui consiste à prendre l'habitude d'accomplir des actions qui leur sont conformes. C'est en forgeant qu'on devient forgeron.

On voit que *nous sommes indirectement responsables de nos passions*, et que leur rectification est tout sauf leur éradication. Saint Thomas reprochait aux Stoïciens d'avoir cru devoir les condamner, parce qu'ils commettaient l'erreur de confondre la passion et son développement excessif, qui ne peut manquer non seulement d'ébranler l'âme, mais de la rendre malade, voire esclave.

Thomas pensait pour sa part que la passion est plus que moralement rectifiable : elle est partie intégrante du bien moral. L'homme n'étant pas un ange, le bien humain a pour sujet le corps et l'affectivité de l'homme, et pas seulement sa raison. Laisser déterminer sa conduite par la seule passion n'est certes pas conforme aux exigences les plus proprement humaines. Mais la passion peut être aussi le rejaillissement dans l'affectivité de l'attachement résolu de la volonté au bien qu'elle vise. Ou encore, l'on peut décider d'éprouver une passion pour fortifier son action : tel le sportif qui, pour mieux vaincre, se représente le triomphe. C'est alors que l'on peut parler de cette passion pour le bien dont Descartes dira qu'il ne saurait y avoir d'excès.

*** Le moralisme kantien nous a appris à suspecter toute inclination passionnelle pour le bien. Le malheureux Schiller s'en affligeait, qui écrivait à Kant qu'il n'en pouvait mais, cela lui faisait du bien de faire le bien.

Saint Thomas était aux antipodes d'un tel moralisme, puisqu'il pensait comme Aristote qu'on n'est véritablement homme de bien, vertueux, que lorsqu'on prend *plaisir* aux bonnes actions.

PLAISIR.

* Voici un terme que ne peut qu'affectionner un réaliste comme saint Thomas, et qu'un rationalisme par trop idéaliste finirait par oublier. Il s'agit en effet d'une réalité dont on fait l'expérience, tandis qu'aucune définition n'en donnera la connaissance. Tout discours sur le plaisir renverra toujours finalement à l'expérience de la satisfaction ou de son contraire. Mais ceux-ci jouent en revanche un rôle de principe dans l'appréhension de notions aussi fondamentales que le bien et le mal, le beau et le laid, ou encore le bonheur.

** De l'*Éthique à Nicomaque*, saint Thomas avait appris que le plaisir est le *couronnement d'une activité réussie*, ce que l'on vérifiera aussi bien dans l'union amoureuse, lorsque la sexualité est bien maîtrisée, que dans le jeu d'un instrument de musique, lorsque l'on a acquis la technique nécessaire. L'aptitude à la satisfaction est naturelle, et, comme toutes les autres aptitudes, elle se cultive.

Aristote notait à cet égard que nous éprouvons les plaisirs en fonction des dispositions qui sont les nôtres, soit par nature, soit par habitude. L'opéra chinois peut être inaudible à un Européen, et le tempérant trouve détestables les plaisirs du débauché. Le plaisir est ainsi le signe révélateur de la disposition, étant éprouvé à l'occasion de l'activité à laquelle celle-ci prédispose. C'est pourquoi saint Thomas pense comme Aristote que la vertu accomplie est une vertu heureuse : le plaisir ne diminue pas la bonté morale d'une conduite, il est ce qui lui donne sa perfection.

Il s'ensuit que, du point de vue moral, le plaisir vaut ce que vaut la conduite qui le procure. Considéré en lui-même, il n'est jamais un mal, car ce serait une absurdité contre nature que de considérer la satisfaction comme en soi détestable : comment le bien, en fin de compte, ne ferait-il pas en tant que tel du bien ? Mais justement, le plaisir n'est pas un bien détachable qu'on puisse juger à part : il est ce surcroît de bien qu'éprouve un sujet en présence de ce qui lui convient. C'est pourquoi le luxurieux n'est coupable ni de vouloir le plaisir ni de pécher en l'éprouvant : car le plaisir n'est pas un péché. Son tort est de chercher du plaisir dans un péché, alors qu'il y a aussi un plaisir à agir autrement, dont l'intempérant se prive.

Le plaisir n'est donc ni un mal, ni un principe suffisant de discernement entre le bien et le mal, voire entre les biens. L'épreuve du plaisir et de la peine est sans doute ce à partir de quoi l'opposition du bien et du mal prend pour nous un sens : il y a ce qui est à re-

chercher et ce qui est à fuir. Mais les plaisirs deviennent rapidement l'objet d'un choix, parce qu'ils se font concurrence et ne peuvent être obtenus tous à la fois : selon Aristote, le philosophe amateur de flûte ne doit pas en écouter s'il veut se mettre à l'étude.

Notamment, l'obtention des grandes satisfactions, les plus spécifiquement humaines pour saint Thomas, qui sont liées aux activités de l'intellect suppose que celles-ci ne soient pas entravées par un penchant trop prononcé pour les délectations sensibles. C'est tout le sens de l'ascèse morale, prolongée chez l'homme religieux par la vie spirituelle, source de délectations propres qui, pour l'homme de foi, sont des anticipations du plaisir ultime de la vision béatifique.

*** On distingue souvent à cet égard, et saint Thomas le fait lui-même, le plaisir et la joie, mais la seconde est bien pour lui une espèce du premier, même lorsqu'il y voit le fruit de la charité dans l'âme.

Parlant incidemment du jeu et de la contemplation des belles choses, Thomas les justifie pour autant qu'ils sont source de délasserment : on ne saurait bander son arc en permanence dans les efforts de l'étude et du travail, alors même que ceux-ci offrent aussi des satisfactions ; il faut savoir les suspendre pour se livrer à un plaisir qui, libéré des urgences quotidiennes, est, dit saint Thomas, « le repos de l'âme ».

P

ROPRIÉTÉ.

* Au sens logique, le *propre* est un attribut qui découle d'une essence sans la constituer : par exemple, pour un cercle, n'avoir qu'un point commun avec sa tangente, ou, pour l'homme, être capable de rire. Au sens moral et juridique, la propriété dite privée est le lien d'*appartenance exclusive* d'une chose à une personne.

** Puisqu'il serait déplacé de prétendre initier à un auteur sans donner une idée de son style, laissons ici la parole à saint Thomas.

« À l'égard d'une chose extérieure, l'homme a deux attributs. L'un est le pouvoir de s'en occuper et d'en disposer. Et de ce point de vue il est permis à l'homme de possé-

der des biens propres. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons. D'abord parce que chacun est plus soucieux de s'occuper de ce qui appartient à lui seul que de ce qui est commun à tous ou à beaucoup : car chacun, évitant la peine, laisse à autrui ce qui touche au bien commun ; c'est ce qui arrive là où il y a beaucoup de serviteurs. Deuxièmement, parce qu'il y a plus d'ordre dans les affaires humaines si à chacun incombe la tâche propre de s'occuper de quelque chose : tandis qu'il y aurait confusion si n'importe qui s'occupait indistinctement de n'importe quoi. Troisièmement, parce que par ce moyen l'état des hommes demeure plus pacifique, pour autant que chacun est satisfait de son bien. Aussi voyons-nous qu'entre ceux qui possèdent quelque chose en commun et en indivision, les dissensions naissent plus souvent. Mais l'autre attribut de l'homme à l'égard des choses extérieures est leur usage. Et de ce point de vue, l'homme ne doit pas considérer les choses extérieures comme propres, mais comme communes : en sorte évidemment qu'on les fasse partager facilement suivant les besoins des autres. D'où le mot de l'Apôtre dans sa *Première Lettre à Timothée*, dernier ch., 17-18 : *commande aux riches de ce monde de donner et partager volontiers* » (*Somme de Théologie, IIa-IIae*, q.66, a.2).

On voit que saint Thomas donne de la propriété privée une justification paradoxale, empruntée à la *Politique* d'Aristote, en l'ordonnant à l'*usage commun* des biens. La propriété lui apparaît comme le bon moyen d'assurer, si l'on peut dire, le bien des biens, par la responsabilisation des personnes à leur égard, et la pacification des rapports entre elles, si la répartition des biens est satisfaisante pour toutes. Thomas n'était pas fils de notaire, il avait néanmoins une vision très réaliste des situations d'indivision. Mais cette valorisation quasiment technique de la propriété n'a pour lui de sens qu'en vue de la fin à laquelle elle répond, et que dicte le principe, de *droit naturel*, de la destination universelle des ressources de la nature. Ainsi la bonne gestion privée des biens est ordonnée au profit que la collectivité doit retirer de leur usage. D'où l'exhortation au partage que saint Thomas reprend à saint Paul, et qui peut viser non seulement une pratique paternaliste de l'aumône, mais aussi l'acceptation en conscience des prélèvements sur les richesses personnelles nécessaires à la constitution des fonds publics. Il y ajoute quelques lignes plus loin une citation du mot de saint Ambroise selon lequel le superflu des riches est une violence faite aux pauvres. Selon la même logique, Thomas veut qu'en cas de nécessité, c'est-à-dire lorsque quelqu'un se trouve privé du nécessaire, le droit de propriété cesse d'obliger, de sorte qu'il n'y ait plus de vol à s'emparer du bien d'autrui pour sauvegarder un bien plus grand, par exemple se saisir d'un véhicule pour aller chercher du secours.

*** Cette conception personnaliste de la propriété comme forme de responsabilité peut paraître toute théorique, et saint Thomas un peu idéaliste quand il en appelle à l'esprit évangélique des riches. Mais quel autre moyen de faire de la propriété une manifestation adéquate de la liberté humaine, en évitant les deux dérives que sont un libéralisme purement individualiste et une déresponsabilisation totalitaire ?

R AISON.

* Ce n'est qu'un autre nom de l'intellect, faculté de connaître l'universel intelligible par-delà le sensible et à partir de lui.

** Elle est pour saint Thomas la *différence spécifique de l'homme* en ce que l'intellect humain n'a pas la connaissance intuitive immédiate de toute chose, laquelle est le propre de Dieu, mais doit progresser dans la connaissance à partir de l'expérience et moyennant le *raisonnement*, qui consiste à enchaîner des propositions en fonction de principes logiques eux-mêmes abstraits de l'expérience.

Du point de vue pratique, c'est en obéissant à la raison que l'homme agit en conformité avec sa nature, ce qui est la norme de la moralité, c'est-à-dire de la pleine humanité de ses actions. L'appétit rationnel, distinct de l'appétit sensible, est appelé *volonté*.

*** La pensée moderne s'est souvent targuée d'avoir émancipé et exalté la raison, à l'encontre d'un obscurantisme qui l'aurait précédée.

Saint Thomas paraît pourtant en avoir eu une idée plus haute que plus d'un moderne, puisqu'il jugeait l'intellect capable de connaître l'être et pas seulement le phénomène, et la raison capable d'atteindre une connaissance de l'absolu en restant fidèle à elle-même.

R ELIGION.

* Selon saint Thomas, et à l'opposé d'une opinion aujourd'hui courante, la religion n'a pas, comme telle, Dieu pour objet, encore moins Dieu tel que le donne à connaître le dogme chrétien révélé. Dieu est l'objet de la foi, et la foi peut être vraie ou fausse selon qu'elle connaît ou non les vrais attributs du vrai Dieu. L'objet de la religion est autre : c'est le *culte*, non pas un ensemble de propositions susceptibles d'être crues, mais un ensemble de pratiques intérieures et extérieures par lesquelles l'homme exprime sa soumission à quelque chose qui lui est supérieur, et par là-même se *relie* à lui.

** C'est pourquoi saint Thomas classe la religion parmi les vertus morales et non pas parmi les vertus dites *théologiques* : la *foi*, l'*espérance*, et la *charité*. La vertu théologique de foi implique certes, et commande, celle de religion. Mais la vertu morale de religion peut exister en-dehors de la foi théologique. Traitant de la religion, saint Thomas s'appuie autant sur des auteurs païens – Aristote, Caton, Cicéron, à qui il emprunte la définition du terme – que sur les Écritures ou les Pères de l'Église.

Si Dieu n'est pas à proprement parler l'objet de la religion, il n'en est pas moins la fin à laquelle la religion nous ordonne. C'est pourquoi la religion est la vertu morale suprême. Car à l'intérieur de la vertu de *justice*, dont la fonction est de rectifier nos relations avec autrui, elle nous ordonne à un autre qui nous dépasse ontologiquement. Elle est ainsi la forme supérieure de la *piété*, par-delà celle que nous devons à nos parents.

Parler de la religion comme d'une vertu signifie que les pratiques qui la manifestent ont besoin, comme toutes les autres, d'être rectifiées. Saint Thomas connaissait l'injonction prophétique qui réclame « la miséricorde plutôt que les sacrifices ». Aussi dénonce-t-il la *superstition* comme un péché contre la religion. Il en définit plusieurs formes : le *culte indu*, qui consiste en des pratiques pernicieuses (prostitution sacrée, sacrifices humains) ou superflues (par exemple dans le domaine des exigences vestimentaires) ; l'*idolâtrie*, qui est un culte rendu à des créatures (on peut idolâtrer l'argent, ou faire de la politique une religion) ; la *divination* ; le *parjure* ; le *sacrilège* ; la *simonie*, qui est le commerce lucratif des services spirituels.

*** Ce qui fait de la religion une vertu nécessaire, et non pas une névrose collective ou une illusion utile, c'est évidemment la réalité du principe divin de l'être auquel elle nous ordonne. À cet égard elle trouve son fondement, indépendamment de la foi, dans la connaissance métaphysique. Car elle n'est pas pour saint Thomas, comme pour Spinoza, Voltaire, ou Nietzsche, un ensemble de croyances destiné à obtenir l'obéissance des masses, mais la manière pour l'homme de conformer sa conduite à la vérité fondamentale de son être, que l'impiété lui fait ignorer.

Complément à l'article : **RÉVÉLATION** du *Vocabulaire*

(...)

L'application d'un principe si sûr ne va pourtant pas sans subtilité, car il s'agit précisément de tirer au clair d'une part ce que la raison sait au juste, ce qui est la tâche de la science en général, philosophie comprise, et d'autre part ce qui est au juste révélé par l'Écriture, c'est-à-dire ce qui, dans cette bibliothèque foisonnante et pas toujours cohérente au premier abord, doit être tenu pour enseignement divin sur Dieu, sur la divine destinée des humains, et sur ce qu'elle exige quant à leur coopération volontaire. La tâche propre du magistère de l'Église est de définir ce qui doit être cru. Mais même s'il peut compter sur l'assistance de l'Esprit Saint, son enseignement ne peut faire autorité qu'en se fondant sur une compréhension intelligible et recevable de l'Écriture.

On sait que cette difficulté est ce qui donna naissance à l'*exégèse* patristique d'abord, puis à l'*exégèse* historique et critique, dont Richard Simon, plus que Spinoza, fut le promoteur au XVII^{ème} siècle.

Saint Thomas ne l'ignorait pas, lui qui savait devoir distinguer *quatre sens* de l'Écriture. Un texte sacré a d'abord comme tout autre un sens *littéral* ou *historique*, qui est ce qu'il pouvait signifier pour son rédacteur humain. Mais saint Thomas lui reconnaît en outre trois sens *spirituels* – nous dirions : symboliques – qu'il dénomme : *allégorique*, *moral*, et *anagogique*, puisque les réalités ou les événements terrestres dont le texte parle sont là pour figurer les réalités divines, ou nous enseigner ce que nous devons faire pour coopérer à notre salut.