

Article

« De la matière du droit naturel »

Sainte-Marcelle-d'Auvergne

Laval théologique et philosophique, vol. 23, n° 1, 1967, p. 116-145.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1020106ar>

DOI: 10.7202/1020106ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

De la matière du droit naturel

Pour définir le droit naturel au sens absolument strict, le Docteur angélique emprunte à Ulpianus sa célèbre formule : « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ». Cette définition, a-t-on fait remarquer, manifeste une affinité secrète entre l'auteur de la *Somme* et le plus illustre des juristes romains. Mais nous croyons que ce choix se justifie bien davantage, si on replace l'exposé total de la doctrine du droit selon saint Thomas dans le contexte plus général de sa synthèse philosophique. Plus précisément, nous voudrions montrer que, étant donné la conception, qu'avec Aristote, il se fait de la nature elle-même, il ne pouvait pas ne pas faire sienne cette formule et ne pas la transmettre à son tour comme seule capable de définir le droit naturel considéré dans son acception la plus profonde. Nous savons toutefois qu'il ne présente pas cette définition comme seule valable. À différentes reprises, il utilise celles que proposent Cicéron, Gaius, et d'autres encore. Tous ces emplois sont légitimes. Ils sont même exigés par la variété des points de vue sous lesquels l'auteur examine son sujet. En effet, autre chose est de considérer le droit naturel dans sa plus grande extension et autre chose est de le cerner dans les limites étroites de sa plus stricte compréhension.

Si un droit est pleinement naturel, tout ce qui concourt à sa formation, tout ce qui lui confère son entité propre et le distingue de tout autre droit, lui vient obligatoirement de la nature. Une étude exhaustive du droit naturel devrait donc en étudier la naturalité sous les trois aspects du principe, du mode et de la matière. La naturalité du principe permettrait de distinguer le droit naturel du droit qui lui est le plus opposé, le droit positif. La naturalité du mode permettrait à son tour une classification adéquate des préceptes, de même qu'une compréhension plus profonde de la distinction à poser entre le droit naturel proprement dit et le *jus gentium*. La naturalité de la matière, finalement, fixerait l'essence même du premier de tous les droits.

En suivant la naturalité sous ces trois aspects, une telle étude progresserait en fait du sens le plus large au sens le plus strict du droit naturel. Ce n'est certes pas que ce sens strict ne retienne que la naturalité de la matière. Le droit naturel quant à la matière doit aussi bien l'être quant au mode selon lequel l'intelligence l'appréhende que quant au principe d'où il procède. Mais le point est que le droit naturel quant au principe ne l'est pas nécessairement quant à son mode et quant à sa matière, comme celui qui l'est quant à son mode ne l'est pas nécessairement quant à sa matière. Si l'on procède à partir de l'examen du principe, en passant par celui du mode de connaître, pour aboutir à l'étude de la matière, il est certain que la compréhension se

faisant plus exigeante l'extension va sans cesse diminuant. Ce pour quoi, et faute d'une étude complète, la considération de la matière du droit naturel coïncide avec l'explicitation de son sens le plus strict.

Dans les limites précises que saint Thomas a lui-même tracées au droit naturel, nous chercherons, au delà de sa sympathie réelle envers les juristes, à justifier le choix de ce qu'il tient pour la définition essentielle de ce droit. Et c'est de la notion fondamentale de *nature* que nous attendons cette justification.

I. LA MATIÈRE NATURELLE

Appartient au droit naturel, tout ce vers quoi la nature incline l'homme, que ces inclinations soient propres à la créature humaine comme telle ou qu'elles lui soient communes avec tous les êtres de l'univers matériel. Quand, en effet, saint Thomas veut fonder l'ordre des préceptes de la loi naturelle, il réfère à l'ordre de ces tendances primordiales dont nous distinguons chez l'homme trois groupes principaux : tendances à se conserver comme substance, à rechercher ce qui lui convient en tant qu'animal, à connaître la vérité et à vivre dans la société de ses semblables.

Inest primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat *cum omnibus substantiis* . . . Et secundum hanc inclinationem pertinet ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur.

Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat *cum ceteris animalibus*. Et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali « quae natura omnia animalia docuit », ut est commixtio maris et feminae . . .

Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum *secundum naturam rationis, quae est sibi propria* ; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant . . .¹

Si nous écartons comme non-naturels quant au mode, le décalogue et ses conclusions prochaines ou éloignées, il faut nous demander si, parmi les préceptes issus de ces premières inclinations, appréhendés spontanément par la *ratio ut natura*, il est encore possible d'établir une hiérarchie en vue de connaître ce qui est le plus fondamental pour tout être humain ? Autrement dit, de ces différentes matières qui constituent les principes tout à fait premiers de l'ordre moral, laquelle est la plus naturelle pour l'homme ? Répondre à cette question, c'est trouver la solution du problème que nous devons résoudre : quelle est la matière du droit naturel. Il est évident, en effet, que le premier de tous les droits ne peut porter que sur les objets premiers les plus néces-

1. *Ia IIae*, q.94, a.2, c.

saïres. Nous chercherons donc d'abord quelle est la matière naturelle strictement parlant, et nous verrons ensuite s'il est possible d'établir une concordance parfaite entre cette matière et celle que saint Thomas assigne au droit naturel là où il traite expressément de ce droit.

Mais avant de consulter directement saint Thomas, voyons ce que pense à ce sujet l'un de ses commentateurs, Jean de Saint-Thomas. Est plus naturel, dit celui-ci, ce qui convient à une nature *per se primo* et se convertit avec la différence spécifique : « Naturaliter enim solum habet natura id quod per se primo ei convenit ».¹

Pour ce qui est de l'homme donc, Jean de Saint-Thomas se prononce en faveur de la *ratio*. La nature est multiple virtuellement, mais une spécifiquement. L'âme humaine possède tous les degrés inférieurs, sensibilité, corporéité..., mais elle se définit par la raison. Les opérations de la vie sensitive et de la vie végétative lui conviennent *per se*, mais une seule lui appartient en propre : l'opération rationnelle.

Similiter in natura hominis inveniuntur plures operationes secundum gradum sensitivum, et vegetativum ; gradui autem rationali per se convenit una operatio, quae est ratiocinari, cui subordinatur, et deservit operatio sensitiva, consequitur vero appetitiva.²

L'inclination est donc dite naturelle selon le quatrième mode de dire *per se* : ce qui est prédiqué est dans le sujet *propter seipsum* et se convertit avec celui-ci qui en est la raison propre. Au *per se* des modes précédents s'ajoute le *primo* qui en fait un universel au sens strict de ce terme.

Cette doctrine pourrait s'étayer de nombreux textes de saint Thomas où se trouve affirmé que pour tout être humain, le *primum bonum* est celui qui perfectionne ses facultés les plus nobles, i.e. ses facultés intellectives. En voici quelques-uns dont la concordance avec celui de Jean de Saint-Thomas paraît plus immédiatement évidente :

... quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem... Propria autem operatio hominis, inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum et per consequens ad sciendum.³

Si l'habitus est appelé seconde nature parce qu'il incline à agir *ad modum naturae*, comment, à plus forte raison, n'appellerions-nous pas nature un appétit inné qui peut être lui-même fondement d'habitus. Et puisque l'inclination naturelle de l'homme le porte tout d'abord vers l'intellection, il doit trouver dans cet acte son bien à la fois le plus propre et le plus naturel.

1. *Curs. Theol.*, disp.I, a.5, n.29.

2. *Ibid.*

3. *In I Metaph.*, lect.1, n.3.

La même pensée se retrouve sous une forme à peu près identique au livre X des *Éthiques*, où il est écrit que pour toute chose ce qui est le meilleur est ce qui est le plus propre et par conséquent aussi, ce qui est le plus délectable, parce que toute chose reçoit sa délectation de ce qui lui convient particulièrement. Si donc l'homme est d'abord intellectif, selon ce qui le distingue de tous les autres êtres mobiles, la vie de l'esprit est pour lui la source de sa jouissance la plus parfaite.

Sic ergo patet, quod si homo maxime est intellectus, tanquam principalissimum in ipso, quod vita, quae est secundum intellectum, est delectabilissima homini, et maxime sibi propria.¹

Le plus délectable ne doit-il pas se résoudre dans le plus naturel puisqu'il présuppose l'union de celui qui aime au bien qui lui est parfaitement proportionné et dans lequel il se repose.

Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.²

L'auteur avait préalablement démontré que toute substance intellectuelle tend naturellement à son opération propre comme à sa fin, et que cette opération est d'autant plus parfaite que l'objet atteint possède un plus haut degré d'être.

Ainsi paraît confirmée la position adoptée par Jean de Saint-Thomas. Il est tout à fait légitime, semble-t-il, de conclure que la tendance la plus forte, la plus naturelle de l'homme, est celle qui lui fait rechercher les joies de l'esprit. Par elle, il s'élève à un niveau où n'atteignent pas les êtres matériels dont le *bonum principalissimum* ne dépasse pas le plan du sensible : elle lui fournit les éléments qui lui rendront possible la réalisation dans sa plénitude de la perfection due à son essence particulière.

D'autres textes, cependant, suggèrent une doctrine tout à fait opposée. L'un des plus caractéristiques à ce point de vue est tiré du *De Anima*. L'auteur a déjà distingué dans les êtres animés les degrés de vie : végétative, sensitive et intellectuelle. Il étudie maintenant l'objet et l'acte propres de l'âme végétative, « cette partie étant première dans les sujets où elle se trouve avec les parties sensitive et intellectuelle. » Elle est *quasi fundamentum aliarum* parce qu'elle est commune à tous les vivants. Et toute opération naturelle à tous les vivants est attribuée à la puissance végétative ; tous en effet, communiquent dans le *vivere*. Or parmi celles-ci, la génération est dénommée *opus magis naturale*

1. *In X Eth.*, lect.11, n.2109.

2. *Cont. Gent.*, III, c.25.

omnibus viventibus, opus naturalissimum, à cause d'une certaine similitude qu'elle présente avec la génération des inanimés.

Dicit ergo quod ideo generare est opus animae vegetativae, quia inter alia opera est *magis naturale* omnibus viventibus. Et dicitur *naturalissimum*, quia in hoc convenit etiam cum aliis rebus inanimatis, quae generationem habent, licet alio modo : habent enim inanimata generationem ab extrinseco generante.¹

Ce que la nature fournit à l'homme pour l'accomplissement de son opération intellectuelle n'est donc plus le *primum bonum*. Mais il faut maintenant chercher celui-ci dans ce qu'elle lui enseigne en tant qu'animal et même simplement en tant que substance, puisque de toutes les opérations du végétatif, la génération est dite la plus naturelle parce qu'elle permet de réaliser un certain rapprochement entre les vivants et les non-vivants. Les principes du devenir chez tous sont les mêmes : matière première, forme substantielle et privation. Que cette forme soit ou non complètement immergée dans la matière et nous distinguons l'animé et l'inanimé : qu'elle requiert une organisation plus ou moins parfaite dans le sujet qui la reçoit, selon qu'elle-même comporte un degré de perfection plus ou moins élevé, et nous obtenons toute la hiérarchie des animés. Mais pour tous, le passage du non-être à l'être présente une analogie impossible à retrouver si par exemple, au lieu de la génération, nous considérons la croissance ou la nutrition. Cependant, les vivants se multipliant *ex semine*, et les non-vivants *ab extrinseco generante*, le parallèle ne s'étend pas au-delà de la génération considérée par rapport à son terme qui est l'être mobile comme tel.

Néanmoins cette communauté dans l'ordre du devenir n'est pas négligeable puisqu'elle semble nous indiquer la direction dans laquelle il faut chercher le bien premier, le plus naturel pour tout être mobile, donc pour l'homme.

Mais, tel que prévu, cette direction nous entraîne en un sens tout à fait contraire à celui où nous avait conduit Jean de Saint-Thomas. Nous voici donc, en présence de cette difficulté d'un caractère très spécial qui consiste dans la nécessité de choisir entre deux opinions opposées qui, au premier abord, paraissent également bien fondées et toutes deux susceptibles d'être défendues avec succès.

C'est l'un des nombreux cas où se révèle l'importance de bien connaître le sens exact et l'ordre des diverses significations d'un même mot. La solution du problème qui nous occupe, on le voit déjà, se trouve dans l'étude des différentes acceptions du mot « nature ». Ce terme, parce que analogue, est prédiqué de plusieurs *per prius et posterius*, selon l'ordre même que la raison suit dans son procédé propre qui consiste à aller du plus connu au moins connu. Il nous faut cher-

1. *In II de An.*, lect.7, n.312.

cher la *ratio propria* qui s'applique à cette signification première à laquelle devront se rattacher les impositions subséquentes.

1. Matière naturelle « *per prius* »

Au livre V des *Métaphysiques*, Aristote traite des impositions des noms. Avant de déterminer des choses, dit-il, il faut déterminer des mots. Lui-même ordonne plusieurs significations de termes qui sont communs, entre autres précisément celui de « nature » dont il distingue cinq modes principaux. Procédant, selon la règle énoncée plus haut, de ce qui est plus accessible à la connaissance humaine dont l'objet propre est la quiddité abstraite des choses sensibles, il pose comme première acception de nature : génération des vivants ou nativité. Et du fait que cette génération présuppose un principe, il ajoute immédiatement l'acception suivante : « *principium ex quo aliquid generatur.* » Ensuite, par similitude de la nativité aux autres mouvements, il étend ce terme au principe du mouvement dans tous les êtres : « *principium motus in quolibet entium secundum naturam, dummodo sit in eo in quantum hujusmodi, et non per accidens.* »¹ À cause du lien qui existe toujours entre la chose qui naît et ce dont elle naît, la nature, selon toutes ces acceptions, est dite principe intrinsèque, non principe extrinsèque.

Mais cette nature, principe de mouvement, n'est autre chose que la matière et la forme qui constituent l'être mobile. La matière ne peut ni exister ni se mouvoir par elle-même, néanmoins, on peut la considérer abstraction faite de la forme, « *existente inordinato,* »² comme principe du devenir ou de l'être, un peu à la manière de l'élément primitif dont provient un objet artificiel. À ce titre, elle aussi a raison de nature. Mais plus encore la forme qui est la fin du devenir (puisqu'elle détermine l'essence), car plus que la matière elle est cause du mouvement. « *Quia motus rerum naturalium magis causatur ex forma quam ex materia.* »³ Aussi, après avoir donné *nativitas*⁴ comme première *secundum rationem nominis*, Aristote pose-t-il la forme comme première *secundum rem nominis*. Il donne ici la priorité à ce qui est le plus important pour la Métaphysique qui étudie la chose réelle. De plus, si la première imposition est nécessaire pour la connaissance distincte des mots, elle ne peut être terme en Métaphysique où les mots doivent comporter immatérialité ; cette science, comme toutes les autres sciences, prend le sens comme principe, mais à la différence de celles-ci, elle doit le nier ensuite quand elle prononce son jugement.

1. *In V Metaph.*, lect.5, n.810.

2. *Ibid.*, n.817.

3. *Ibid.*, n.819.

4. *In II Phys.*, lect.2, n.321. « *Id autem in quod tendit nativitas est forma. Forma igitur est natura.* »

Cette priorité, il faut le noter cependant, revient à la forme parce que celle-ci est davantage cause du mouvement. La mobilité, en effet, est la propriété la première, la plus commune de tous les êtres composés de matière et de forme. Tous les vivants conviennent dans le *vivere*, mais tous les êtres naturels conviennent dans le mouvement. Et si, parmi les opérations vitales, la génération est dite *naturalissimum opus* parce qu'on peut l'attribuer à l'animé et à l'inanimé (quoique improprement à celui-ci), on comprend dès lors que cette propriété très commune qu'est le mouvement doive faire partie de la *ratio propria* de nature. C'est bien ainsi que l'entend Aristote, puisque, en Philosophie de la Nature, où les mots n'ont une signification ni multiple, ni métaphorique, mais sont employés dans leur sens primitif et fondamental, le principe du mouvement constitue, avec la détermination *ad unum*, la définition complète et adéquate de ce terme. « Ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens. »¹ La nature est un principe de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par soi et non par accident.

De ces deux éléments qui caractérisent la nature, le premier, *principium motus*, se retrouve à tous les degrés des êtres naturels, et il est sans doute absolument nécessaire ; pourtant le second, la détermination *ad unum*, exprimée par les termes *in eo in quo est primo*, l'est pour ainsi dire encore davantage, car, entendue en ce sens, *natura habet rationem fundamenti*. L'expression *in quo est*, dit saint Thomas, exclut les êtres artificiels dans lesquels le mouvement ne peut être que par accident. Mais il ajoute *primum*, parce que *principium motus* ne fait pas connaître ce qui, dans les composés, est tout à fait premier. Ce qui permet à l'animal de se mouvoir en tant qu'animal, c'est-à-dire, en tant que, par la connaissance sensible, il acquiert des formes qui sont principes de mouvement, n'est pas nature au même titre que ce par quoi il est mû *deorsum*, c'est-à-dire, ce par quoi il obéit, comme tous les autres corps, au mouvement de gravité : « ... quod animal movetur deorsum, non est ex natura animalis in quantum est animal, sed ex natura dominantis elementi. »²

« Nature » désigne les êtres absolument inanimés et se dit donc *primo* des éléments qui sont parties essentielles de toutes choses considérées comme parties formelles de l'univers. « Pour les anciens, écrit Charles De Koninck, ces *partes speciei* de l'univers n'étaient autre chose que les éléments, à savoir les corps simples, envisagés au point de vue de la gravitation ».³ Les parties du vivant qui sont parties formelles de l'univers ne suffisent pas comme telles à expliquer le corps

1. *In II Phys.*, lect.1, n.294.

2. *Ibid.*, n.299.

3. *Introduction au Traité de l'âme*, préface au *Précis de psychologie thomiste*, abbé S. CANTIN, éd. U. L., Québec, 1948, p.LXXI.

du vivant en tant que vivant. « Ces tous, dit encore le même auteur, ont des parties formelles propres par lesquelles ils diffèrent spécifiquement de tout autre ensemble, ... mais ces parties propres présupposent les premières ».

... per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quattuor elementis ; unde sine his partibus homo intelligi non potest.¹

Que les parties du vivant comme telles ne soient pas ce qui, *primo*, est dénommé nature, ceci est encore plus clairement énoncé au livre II du *De Anima*. Ici les termes *natura* et *anima* sont opposés entre eux comme ce qui est déterminé *ad unum* par rapport à ce qui est incliné *ad diversa*. Et la comparaison est faite non pas entre l'inorganique et l'animal, mais entre l'inorganique et la plante, car même chez les végétaux, on observe déjà une certaine inclination *ad plura*, pour autant que leur forme s'élève au-dessus de la matière. La *vis augmentativa*, en effet, travaille en même temps en deux sens opposés : *deorsum* et *sursum*. Il est donc manifeste, dit saint Thomas, que le principe de ces mouvements ne peut être la nature mais l'âme. La nature ne meut pas *ad contraria loca*.

Augentur enim vegetabilia omnia, non solum sursum et deorsum, sed utroque modo. Manifestum est ergo, quod principium horum motuum non est natura, sed anima ... Nam *natura non movet ad contraria loca*.²

Dans les *Physiques*, saint Thomas n'apporte pas cette distinction, parce que la Physique est un traité commun. « Nature », en cet endroit, n'est pas significative de degrés inférieurs. Mais dans le *De Anima*, où l'auteur ne parle plus *in communi*, ces distinctions s'imposent.

Ce qui est vrai pour la plante vaut à plus forte raison pour la brute et pour l'homme dans lesquels se rencontrent de multiples formes d'oppositions dont il faut chercher le principe soit dans l'âme, soit même dans la *ratio*. Comme l'âme est principe des opérations du vivant en tant que vivant, la *ratio* est principe des opérations de l'homme en tant qu'homme. Mais ni l'une ni l'autre ne se convertit avec *natura*, car ni l'une ni l'autre n'est principe du *premier* mouvement des êtres naturels, de ce qui en eux est déterminé *ad unum*.

Est-ce à dire pourtant que toutes deux s'opposent à nature de sorte que ce terme ne puisse leur être attribué en aucune manière ? Non pas. Nous savons, en effet, que dans les choses ordonnées, se réalise toujours le principe : « prius salvatur in posteriori ».³ Ce *prius*, nous le savons également, c'est la nature : « cum natura sit primum quod

1. In *Boethii de Trin.*, lect.11, 9,5, a.3, c.

2. In *II de An.*, lect.3, n.257.

3. *Ia*, q.60, a.1, c.

est in unoquoque, oportet quod id quod ad naturam pertinet sit principium in quolibet». ¹ La nature est fondement par rapport aux degrés supérieurs, végétatif, sensitif, intellectif : «...id quod est naturae, oportet salvari etiam in habentibus intellectum», ² comme «le toucher est fondement par rapport aux autres sens externes». ³ Le mode de nature doit donc être sauvé dans *anima* et *ratio*, de telle sorte que *natura* se retrouve dans *ratio*. En d'autres termes, chacun de ces degrés possède quelque chose qui lui est propre, mais, à un certain point de vue, il participe au mode de nature.

En *Métaphysique*, l'énumération des différentes impositions du mot nature se termine à la substance, mais dans la *Ia IIae*, à la question 10, saint Thomas étend ce terme à *quodlibet ens*, ce qui implique même l'accident. On conçoit facilement, cependant, que la raison de fondement se réalise de façons très diverses sur le plan substance et sur le plan accident. Appliqué à l'accident, «nature» ne peut être pris dans le sens d'éléments que lui donne la définition des *Physiques*. Il y a seulement imitation de ce sens du fait que, dans l'accident, on peut distinguer certains aspects ou de principe ou de détermination *ad unum*.

Pour ce qui concerne l'intelligence, qui précisément est dans l'ordre de l'accident, nous savons déjà qu'elle conserve de la *ratio propria* de «nature» une parfaite détermination *ad unum* quant à ses premiers principes. «Intellectus enim cognoscit principia naturaliter». ⁴ Tout esprit admet nécessairement que l'être n'est pas le non-être. Mais cette détermination est restreinte à quelques propositions très communes, elle ne s'étend pas à la connaissance en général. De plus, la raison, considérée absolument, n'est principe d'aucun mouvement. En effet, l'intellect spéculatif considère spéculativement même les opérables. Il n'est donc principe d'aucune œuvre particulière. Il ne commande ni la crainte ni le désir : il ne prescrit ni de fuir ni de poursuivre une chose. À proprement parler, l'intellect pratique lui-même n'est pas non plus principe de mouvement ; sans doute, il prescrit ce qu'il faut faire ou éviter, mais c'est d'abord l'appétit qui meut l'homme.

... nec etiam intellectu practico praecipiente, quod contingit cum intelligentia dicit aliquid fugiendum aut prosequendum, non propter hoc homo movetur, sed agit secundum concupiscentiam. ⁵

Pour caractériser l'intelligence ainsi envisagée par rapport à ce qu'elle connaît naturellement, saint Thomas emploie l'expression *ratio ut natura* : «Alio modo potest intelligi praedicta distinctio, ut dicamus

1. *Ibid.*, a.2.

2. *Ibid.*, a.1.

3. *In II de An.*, lect.19, n.484 ; *In III de An.*, lect.3, n.602.

4. *Ia*, 9.60, a.2, c.

5. *In III de An.*, lect.14, n.816.

rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit.»¹ Cette même expression peut s'entendre dans un sens plus général, selon que, fondée dans l'essence de l'âme, la *ratio* donne au corps naturel son *esse* : «... ratio ut natura dicatur secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori.»²

Ainsi considérée elle joue proprement le rôle de fondement et c'est de là que l'expression *ratio ut natura* telle qu'énoncée précédemment tire toute sa signification. En d'autres termes, l'âme rationnelle exerçant sa fonction d'acte premier, de forme substantielle constituant un être d'abord selon la corporéité (laquelle est à la base des degrés supérieurs d'animalité et de rationalité), peut entrer en parallèle avec la *ratio ut natura*, ainsi appelée parce que les principes premiers qu'elle comporte sont la base nécessaire de tous les principes propres à chaque science et de toutes les conclusions qui en découlent. Stabilité, fondement, détermination *ad unum*, se retrouvent en l'une et l'autre d'une manière proportionnellement identique. La raison adopte dans les premières manifestations de son activité le mode de nature. Ensuite elle passe à son mode particulier qui est caractérisé par l'*ad opposita*. Par l'intermédiaire de la *ratio ut natura*, habitus des propositions *per se notae*, la *ratio ut ratio*, celle qui discourt (*secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum*), participe quelque chose de l'immobilité première de l'autre *ratio ut natura*, celle qui «fundata in essentia animae, dat esse naturale corpori».³ Ainsi, pour la faculté cognitive elle-même, se réalise le principe : *prius salvatur in posteriori*. Par la référence de la *ratio ut natura*, habitus des principes immuables, à la *ratio ut natura*, forme substantielle, premier principe du mouvement (au sens primitif de nature tel que donné dans les *Physiques*), l'un des derniers analogués dans l'ordre de l'accident, rejoint la première imposition qui, elle, se tient dans l'ordre de la substance.

Jean de Saint-Thomas interprète autrement, sans d'ailleurs s'y attarder beaucoup, l'expression *in quo est primo*. Cette particule *primo*, dit-il, dénote que la nature n'est pas principe secondaire ou instrumental du mouvement, comme le sont les accidents, mais radicalement premier, comme la substance elle-même ; *radicale et positive ordinatum ad motum*. Ou encore : ce principe doit être radicalement intrinsèque :

Ubi particula « primum » denotat secundum communem explicationem quod natura non debet esse principium motus secundarium et instrumentale, quale est accidens, sed radicale primum, quale est substantia ... principium debet esse intrinsecum radicale.⁴

1. *De Ver.*, q.26, a.9, ad 7.

2. *Ibid.*

3. *De Ver.*, q.26, a.9, ad 7.

4. *Cursus phil. Nat. Phil.*, I pars, q.IX, a.1.

Si le *primum*, dans cette définition, n'a d'autre intention que de s'opposer à accident, c'est-à-dire de renforcer le sens de *per se et non per accidens*, rien n'empêche de le convertir ensuite avec « sensible » ou « rationnel », c'est-à-dire, avec la différence spécifique, cause formelle et intrinsèque qui détermine l'essence de l'être. C'est ce que fait Jean de Saint-Thomas. Pourtant, à plusieurs reprises au cours de ses commentaires, il pose la détermination *ad unum* comme l'une des caractéristiques principales de nature. Mais il s'arrête là. Il ne voit pas, faute d'avoir suffisamment étudié le sens de *primo*, que ce qui comporte détermination *ad unum* est aussi ce qu'il y a de plus commun, de premier, dans tous les êtres. En convertissant ainsi nature avec degré spécifique, il s'oppose radicalement à saint Thomas pour qui le plus naturel, au contraire, se confond avec le plus fondamental.

Cette doctrine est constante chez saint Thomas. On en trouve de nombreuses applications dans différentes parties de son œuvre où elle éclaire les questions les plus diverses. Pour la pénétrer davantage et pour mieux nous affermir, selon notre propos, dans la connaissance de la hiérarchie des matières présentées comme naturelles parce qu'objets d'un appétit inné, nous analyserons quelques passages plus particulièrement révélateurs à ce sujet. Ces applications, en plus de confirmer la théorie énoncée plus haut et de nous en donner une connaissance plus élaborée, nous permettront d'identifier plus sûrement, au terme de cette étude, la matière du droit naturel.

De ces degrés inférieurs, *corpus* et *anima*, le premier seul, avons-nous dit, réalise pleinement la raison propre de nature parce que seul il rejoint le *primum principium motus*. L'âme aussi est cause de mouvement, mais puisque, à parler strictement, ce n'est pas en tant qu'âme mais en tant que forme substantielle qu'elle comporte le degré de corporéité, on ne peut lui attribuer comme telle l'exécution du premier de tous les mouvements, la gravité. Elle est donc nature *per posterius* tout comme la raison, quoique, nous le verrons plus tard, elle l'emporte de beaucoup sur celle-ci au point de vue affinité avec la nature.

Pour l'homme, exister c'est vivre. Sa tendance la plus fondamentale est donc celle qui l'incline à maintenir son corps dans l'existence. Affirmer ceci, c'est affirmer que son penchant le plus naturel doit le porter nécessairement vers ce qui en assure la conservation, l'aliment. D'après saint Thomas, celui-ci, en effet, fait partie des concupiscences naturelles, tandis que les honneurs et les richesses par exemple, sont objets de concupiscences non-naturelles.

Ces deux espèces de concupiscences peuvent, on le voit, se trouver en relation avec des biens sensibles : la richesse est matérielle au même titre que les boissons. La distinction entre elles vient plutôt de la manière dont leurs objets respectifs sont appréhendés. Dans le premier cas, le désir suit l'appréhension sensible, mais celle-là seulement qui *est commune à l'homme et à la brute* et qui présente un bien

apte à satisfaire l'un et l'autre. Ainsi, un mouvement identique conduit l'un et l'autre à se nourrir, à se désaltérer ... Ces concupiscences sont appelées irrationnelles parce que la chose poursuivie comme délectable n'est pas d'abord saisie comme telle par la raison, mais, comme nous l'avons dit, par les facultés appréhensives sensitives. Tout le processus, chez l'animal, demeure instinctif, mais, chez l'homme, il se termine à l'intelligence qui l'assume *ad modum naturae*.

Les concupiscences non-naturelles, au contraire, sont propres à l'homme, même si, comme les richesses, elles peuvent fournir à l'imagination de quoi créer un phantasme ou produire dans le sujet des délectations sensibles. Toute la différence entre « naturelles » et « non-naturelles », réside dans la manière selon laquelle l'objet est connu : ce qui est appréhendé avec délibération, *cum ratione*, est principe des concupiscences non-naturelles ; ce qui est saisi *absoluta apprehensione* est principe des concupiscences naturelles.

Mais si un appétit semblable pousse l'homme et la brute à pourvoir à leur alimentation en vue d'assurer leur subsistance, il arrive cependant que le mode de procéder en la matière diffère sensiblement pour chacun. La brute s'accommode toujours de l'aliment présenté à l'état nature, tandis que l'homme transforme souvent par l'art ce que lui offre la nature. Or les ressources de l'art sont illimitées. La raison ouvrière intervient pour appliquer à la confection de certains mets des connaissances proprement humaines. Il y a loin par exemple, entre le homard à peine sorti du vivier et celui de la pièce montée qui orne la table du fin gourmet. Mais alors la convoitise de celui-ci pour l'aliment délicat n'est pas plus naturelle que le désir élicite du candidat à la Légion d'honneur ou au fauteuil académique. Ce bien, il est important de le noter, n'est plus *commun à l'homme et à l'animal*, et n'est pas non plus connu *absoluta apprehensione*. Aussi quoiqu'il réponde aux vœux de la nature, il n'est pas *secundum naturam*, mais *praeter id quod natura requirit*. Ainsi s'exprime saint Thomas :

Primae ergo concupiscentiae naturales, communes sunt hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his omnes homines conveniunt, unde et Philosophus vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit.¹

Secundum naturam, ici, s'oppose donc à *ratio* comme, au livre II du *De Anima*, « nature » s'oppose à « âme ». Au sens large, cette expression s'appliquerait fort bien cependant aux concupiscences qui sont *cum ratione* : honneurs, richesses, etc., puisque l'homme possède un goût inné pour ces choses au point même de leur sacrifier parfois

1. *Ia IIae*, q.30, a.3, c.

ses intérêts supérieurs. Mais à parler strictement, elle convient aux seuls biens de première nécessité, *cibus et potus et alia hujusmodi*.

L'homme, pour vivre, n'a pas besoin de disposer de vastes propriétés, de posséder des titres de noblesse, de se nourrir de mets raffinés, mais il ne peut renoncer à un strict minimum, sans en même temps trahir son être propre. Le savant pas plus que l'ignorant, ne peut s'en dispenser. C'est en ce sens qu'il faut interpréter la réponse de saint Thomas dans la discussion : Y aura-t-il encore des passions chez le sage ? Cette réponse, croyons-nous, complète heureusement la pensée émise dans l'article précédent.

L'âme du sage, dit-il, doit être dégagée des passions de la vie civile afin qu'il puisse s'adonner à la contemplation de la vérité. Au contraire, celles qui ont rapport aux biens et aux maux naturels ne peuvent être détruites, elles demeurent en lui, mais dominées par la volonté.

Sunt enim quaedam bona et mala naturalia, sicut cibus, potus, ... et alia hujusmodi ; quaedam vero non naturalia, sicut divitiae, honores et alia hujusmodi, circa quae vita civilis versatur. Distinguunt autem Plotinus et Macrobius, virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter sunt a civili conversatione remoti, soli contemplationi sapientiae vacantes. Et ideo in eis non sequuntur aliquae passionex ex bonis vel malis civilibus : non tamen sunt immunes ab illis passionibus quae sequuntur bona vel mala naturalia.¹

Ce refus en quelque sorte nécessaire des vertus politiques chez ceux qui font profession de sagesse n'a-t-il pas de quoi nous étonner ? On pourrait penser surtout que la liberté de l'esprit devrait plus difficilement se concilier avec les passions de la vie végétative qu'avec toute autre passion. Honneur et gloire se situent sur un plan plus élevé, sont plus près de la spiritualité que nourriture et boisson.

Mais précisément, parce que plus près de l'intelligence, elles risquent de l'accaparer et de la distraire de sa recherche, tandis que, par soi, l'opération de la vie intellectuelle n'est pas obscurcie par celle de la vie végétative, trop éloignée et sans autre relation avec elle que celle de pur fondement, *quasi radix*. Il n'y a pas entre la vie intellectuelle et la vie végétative le même conflit d'intensité qui existe entre vie intellectuelle et vie sensitive. L'intellection, de soi, n'est pas liée à la nutrition comme elle l'est à la sensation d'où elle tire son objet, lequel remplit à son égard le rôle de principe. Le désordre du sens, de l'imagination surtout, cause toujours à l'intelligence le plus grand préjudice et peut aller parfois jusqu'à lui rendre odieuse toute contemplation. Au contraire, c'est seulement *per accidens* et indirectement que la nourriture nuit à la spéculation : l'imagination est la faculté d'un organe qui doit être conservé par l'aliment. Un excès peut provoquer

1. *De Ver.*, q.26, a.8, ad 2.

une indisposition physique et celle-ci à son tour mettre obstacle à l'action des puissances intellectuelles. C'est pourquoi l'on a pu dire : *corpus aggravat animam*. Mais user de nourriture avec modération est conforme à la droite raison et, de plus, répond à une exigence fondamentale de la nature. Les actes de la vie végétative ne dépendent pas de la volonté, ils sont *quasi naturales*. Ils conviennent à tous les êtres organisés sans exception, et le sage perdrait même sa sagesse s'il tentait d'enfreindre cette loi très générale des corps vivants.

Bien plus, la partie supérieure de l'homme ne peut être parfaite que si la partie inférieure, la moins noble assurément, mais la première selon l'ordre de la nature n'est elle-même d'abord affermie. Car cet ordre n'est jamais arbitraire : ce qui est plus élevé, plus spirituel, s'enracine dans ce qui est plus matériel.

C'est ce qu'Aristote veut nous faire entendre lorsqu'il affirme que dans l'univers un ordre d'intelligence existe auquel l'homme doit s'intégrer et sur lequel il doit se modeler. De même que le monde matériel est régi par des lois qui lui sont inhérentes et à la soumission desquelles il doit toute sa perfection, ainsi est établie en tout être humain une norme en fonction de laquelle nous devons procéder dans l'œuvre de l'éducation pour que, parmi les différentes parties de l'individu, règne une harmonie semblable à celle que nous admirons entre les différentes parties de l'univers. Or, dans celui-ci, nous remarquons une hiérarchie des êtres et une montée graduelle de l'imparfait au plus parfait. En outre, l'inférieur est ordonné au supérieur de telle sorte que pour lui, atteindre sa fin, c'est aider l'autre à poursuivre sa propre perfection : et ceci de l'inorganique jusqu'à la créature humaine. De même chez l'homme, il y a un point de départ : le corps, un point d'arrivée : la raison, un point médium : l'appétit sensitif. Le passage d'un extrême à l'autre comporte un ordre, une ascension, une finalité. Et l'homme porte en lui la loi de ce développement, loi que l'éducation doit connaître et observer pour former un individu parfait au triple point de vue physique, intellectuel et moral.

Trois choses surtout disposent au plus haut sommet de la contemplation, qui est la fin la plus désirable pour l'homme et la seule digne de lui : la *nature*, l'*habitude* et la *ratio* :

In prima parte dicit quod declarato quis sit ultimus terminus optimae vitae humanae, consequenter considerandum est per quae et qualiter fient boni et studiosi in ordine ad ipsum. Distinximus autem prius tria quae necessaria sunt ad hoc, scilicet natura, consuetudo et ratio...¹

Parallèlement, le processus d'acquisition des disciplines correspond à cet ordre : à la base : musique, danse, peinture, poésie, i.e., l'art sous ses formes les plus naturellement accessibles ; viennent ensuite les

1. In VII Polit., lect.12, n.1220.

sciences qui résolvent dans le sens et l'imagination ; enfin, comme couronnement, la Métaphysique.

Cette voie, Aristote nous l'indique comme la meilleure pour parvenir au bonheur vers lequel tous, consciemment ou non, se sentent attirés. Il a soin de bien nous montrer comment les perfectionnements successifs qui conduisent l'homme à la dernière étape de son ascension vers la sagesse sont étroitement liés entre eux, et comment, sans en être strictement la cause, ils sont la condition normale de cette suprême conquête.

Concludit ex dictis quod prius oportet disponi corpus quam animam, et appetitum quam intellectum : dicens, quod propter hoc, quia prius oportet quaerere et disponere ea quae sunt ad finem quam finem ipsum, et corpus ordinatur ad intellectum et rationem sicut in finem, ut probatum est prius, et appetitus similiter sicut materia ad formam ; manifestum est quod prius oportet facere curam corporis quam animae. Deinde eam quae appetitus propter ipsum intellectum, et gratia ipsius : et gratia istius ejusdem curare omnia illa quae sunt ipsius animae. Omnes enim partes animae et habitus ordinantur ad perfectionem, quae secundum intellectum est.¹

Ainsi, l'harmonieux développement de la vie n'est pas le fruit d'une improvisation arbitraire, mais le résultat de l'application d'une loi inscrite dans la créature elle-même et qui prescrit de préparer d'abord ce qui est premier selon la nature et qui a raison de fondement : le corps.

Que cet ordre soit voulu de Dieu, nous en voyons le signe dans la manière de procéder de Dieu lui-même à l'égard du premier homme. Nous empruntons cet exemple à la Théologie il est vrai, mais uniquement pour en tirer la vérité philosophique qu'il met en valeur et montrer que toute activité de l'homme, quelle qu'elle soit, présuppose à la source les mêmes dispositions naturelles.

Avant la chute, la seule occupation d'Adam consistait dans la contemplation des attributs divins. Celle-ci constituait l'unique bien non seulement de l'intelligence, mais de tout le sujet. Il était donc nécessaire que tout le sujet fût disposé en vue de cette opération, autrement Adam aurait pu se lasser et se détourner d'une action qui, sous certains aspects, aurait comporté fatigue et tristesse. Mais si, en raison de l'âme qui l'informe, le corps possède une certaine aptitude à l'immortalité, il est en lui-même, de par la nécessité de sa matière composée d'éléments contraires, voué à la maladie et à la corruption : « mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae. » La proportion entre le corps et l'immortalité n'étant pas nécessitante, il fallait donc un secours surnaturel, une grâce très particulière pour que l'âme, dans son élan vers le bonheur, ne soit pas

1. *Ibid.*, n.1223.

retardée par le poids d'un corps accablé d'infirmités et de misères de toutes sortes. Dieu accorda ce bienfait ; ce fut le don d'intégrité par lequel, le corps, exempt de corruption, était, avec tous les appétits inférieurs, soumis à la volonté, comme celle-ci était soumise à la raison. Et ce bienheureux état devait durer aussi longtemps que l'homme demeurerait sous l'obéissance divine. Ainsi favorisé, Adam pouvait s'adonner librement à la contemplation et jouir en paix de sa félicité.

Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum ; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivæ sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso.¹

Cette rectitude dont fut gratifié notre premier père était *quasi dispositio quaedam*, une sorte de puissance obédientielle par rapport à la grâce suréminente de la vision de Dieu. La chute originelle en lui enlevant cette prérogative a laissé intact cependant l'ordre de nature selon lequel tout ce qui est donné à l'homme pour son enrichissement même spirituel, rejoint de quelque manière cet élément fondamental par lequel il communique avec tout le reste de l'univers. La stabilité de l'édifice surnaturel est assuré par la fermeté de la base matérielle destinée à le soutenir. Sans doute, par soi, et à cause du motif, le surnaturel devrait stabiliser le naturel, et c'est ce qui se produit dans la vision béatifique où le sujet tout entier est élevé par rapport à la forme reçue. Mais dans l'état d'union, quoique *per accidens*, c'est le contraire qui arrive : les formes étant reçues selon le mode du sujet récepteur, il résulte une certaine dépendance de l'ordre surnaturel par rapport à l'ordre naturel.

Nous trouvons un autre exemple de cet ordre immuable des choses dans le commentaire de l'*Épître aux Éphésiens* : À ses nouveaux convertis, saint Paul montre comment, hier encore, étrangers, hôtes de passage, ils sont maintenant les concitoyens des saints, les membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes dont le Christ lui-même est la pierre angulaire : « C'est en lui que tout l'édifice bien ordonné s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur » (Ep 11 20-21).

Saint Thomas distingue le fondement spirituel de l'Église, le Christ, et le fondement de l'édifice matériel, la terre. Celle-ci, comme toutes les déterminations les plus inférieures et les plus naturelles, joue le rôle de premier fondement.

Et pourquoi, parlant du péché contre nature, l'auteur de la *Somme* a-t-il écrit : ... « In agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam

1. *De Malo*, q.5, a.1, c.

determinata, est gravissimum et turpissimum?»¹ C'est parce que, dit-il, les vices contre nature s'opposent à Dieu, auteur de l'ordre qui est dans l'homme «premier et plus stable que tout ordre surajouté».

... etiam vitia contra naturam sunt contra Deum ... Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.²

Voulant distinguer les éléments fixes et les éléments variables de la Morale, déjà saint Augustin avait déclaré : « Les turpitudes contre nature doivent être partout et toujours détestées et punies, celles par exemple des habitants de Sodome. Quand même tous les peuples imiteraient Sodome, ils tomberaient tous sous le coup de la même culpabilité, en vertu de la loi divine qui n'a pas fait les hommes pour user ainsi d'eux-mêmes. C'est violer la société même qui doit exister entre Dieu et nous que de souiller par les dépravations du libertinage la nature dont il est l'auteur. »³

Voilà les quelques articles que nous avons cru devoir citer à l'appui de la doctrine formellement exprimée dans les *Physiques* et le *De Anima* touchant la première imposition du mot « nature ». Sous une forme plus concrète, ils démontrent une même théorie : ce qui fonde tout être mobile, ce par quoi tous communiquent entre eux comme partie du monde physique, cela avant tout a raison de nature. Pour ce qui concerne l'homme en particulier, cette théorie nous apprend que la partie matérielle de son être, celle qui n'obéit pas à la raison, est la première ; que c'est elle qui détermine les inclinations les plus naturelles ; que ces conditions subjectives jouent le rôle de dispositions par rapport aux activités intellectuelles. Elle nous enseigne en outre que, dans la formation intégrale d'un individu humain, prêter une attention toute spéciale à sa culture physique c'est non seulement favoriser le complet épanouissement de ses facultés intellectuelles, mais c'est aussi lui permettre de réaliser le vœu le plus légitime de son être : la persévérance dans l'existence.

Cette perpétuité dans l'être est le bien vers lequel toute créature vivante ou non-vivante tend irrésistiblement. Aucun être comme tel n'aspire au non-être. C'est la loi de la conservation de l'individu, loi la plus commune, la plus naturelle, et qui, en travaillant au maintien des parties, travaille au bénéfice de l'univers tout entier.

2. Matière naturelle « per posterius »

Mais si l'aspiration la plus profonde est celle qui pousse chaque individu à se conserver soi-même, comment, en parlant de la génération

1. *IIa IIae*, q.154, a.12, c.

2. *Ibid.*, ad 2.

3. *Conf. III*, ch.8, trad. P. de Labriolle.

qui, elle, est ordonnée à la conservation de l'espèce, pouvons-nous employer l'expression *naturalissimum* ? Le point de convergence auquel aboutissent tous les textes que nous venons d'analyser, n'est autre que la démonstration de cette vérité : ce qui est le plus naturel chez l'homme, c'est son corps en tant que constitué d'éléments aptes à s'intégrer aux inorganiques et comportant comme eux une parfaite détermination *ad unum*. N'y a-t-il pas un certain désaccord dans la pensée de celui qui affirme le *naturalissimum* à la fois de *corpus* et de *generatio* ?

Ce désaccord n'existe pas si nous considérons qu'Aristote ne dit pas qu'engendrer est purement et simplement le plus naturel, mais qu'il parle d'une opération. En effet, l'âme se définit : acte premier d'un corps physique organique ayant la vie en puissance. « Acte premier », nous le savons, implique possibilité d'actes seconds dans l'être où l'âme se trouve comme forme. Or si le végétal, strictement parlant, est, comme le minéral, agent *quia est*, il reste que sa forme, puisqu'elle est une âme, n'est pas complètement immergée dans la matière, et peut, nous l'avons dit déjà, être principe de mouvements *ad opposita* et d'opérations variées. C'est l'une de ces opérations, la génération, qu'Aristote dénomme *opus naturalissimum*. Sur un autre plan, celui de l'être, *naturalissimum* est dit de *corpus* dont la forme, absolument liée à l'entitativ ne peut être principe de deux contraires et ne produit qu'une seule chose. Il n'y a donc là aucune contradiction puisque le plan de la substance et celui de l'opération ne sont nullement identiques.

Une autre question se pose encore : pourquoi ne pas reconnaître comme première et plus naturelle, la nutrition par laquelle le vivant se conserve lui-même ? Et nous pourrions ajouter : pourquoi ne pas définir l'âme végétative par cette première opération au lieu de la définir par la génération ?

La nutrition semble le fait d'une plus forte inclination : l'instinct doit commander d'assurer sa propre existence avant d'assurer celle d'un autre. Mais la génération elle aussi est un moyen d'être. Elle satisfait la tendance la plus universellement répandue dans la nature, celle de durer, non pas un temps quelconque, mais toujours, tendance qui autrement serait vaine chez des êtres voués par nécessité à la corruption. Si la perpétuité de l'existence est impossible quant à l'identité numérique, elle devient possible quant à l'identité spécifique, et ainsi, dans une certaine mesure au moins, se trouve surmontée la potentialité qui est dans tout être : toute la nature, dit Aristote, est marquée par un élan vers l'immortalité — tous les êtres qui agissent naturellement, le non vivant lui-même, tend à la participation de ce qui est immortel et divin : « ... quatenus ipso semper et divino esse et immortalali participant, secundum quod possunt. »¹

1. *De Anima*, II, c.4, 415 a 26.

Dans l'œuvre de la génération, le générateur agit donc en vue de lui-même plutôt qu'en vue de l'être à produire. Il veut se continuer lui-même, mais puisque la chose est impossible pour lui, il se continue dans un autre. Et cette tendance est telle, dit Cajetan, que la surmonter d'une manière constante constitue une victoire très rare et très difficile. On comprend maintenant pourquoi, après avoir déclaré que « nature » s'appliquait à « *anima* » *per posterius*, il est possible de dire *naturalissimum* en parlant d'une opération dont celle-ci est le principe, entendu que cette opération ordonnée à l'être, par l'attrait puissant qu'elle implique, rejoint en quelque sorte la détermination de ce qui est nature *per prius*.

Puisque la génération permet aux vivants de réaliser, jusqu'à un certain point, leur désir le plus ardent et le plus profond, celui de la durée sans fin, elle est donc la plus parfaite parmi les opérations du végétatif et, comme le veut Aristote, elle définit l'âme végétative : celle par laquelle le vivant engendre un autre vivant qui lui est spécifiquement semblable. Encore ici ne faudrait-il pas entendre que la génération est l'opération la plus naturelle du vivant comme tel. L'affirmation est restreinte aux vivants parfaits, ceux qui ont atteint leur complet développement. Le sens reduplicatif, d'ailleurs, serait d'autant moins admissible que nous avons dit déjà qu'elle convient même aux non-vivants, selon que la nature incline à l'être et s'oppose au non-être, comme elle s'oppose au violent qui est contraire à sa propre inclination.

Dans son commentaire, Cajetan s'exprime ainsi :

... ista exceptio quorundam viventium ab aliis viventibus insinuat quod de viventibus distributive loquitur et non reduplicative inquantum ventia sunt : tum quoniam falsum est quod facere alterum quale ipsum est convenit primo viventi et quia convenit non viventi et quia non convenit omni viventi, ut in littera dicitur ; tum quoniam male fuisset exceptum nisi distributivus sermo esset.¹

La nutrition s'étend à tout vivant sans exception, mais elle est requise par l'imperfection de l'être qui doit se refaire, récupérer les pertes subies par l'opération vitale. Dans la mesure où il est moins parfait, le vivant a plus d'inclination pour la nutrition que pour la génération, mais dans la mesure où il est plus parfait, c'est le contraire qui a lieu.

Au même endroit, Cajetan formule une autre objection : ce qui procède d'un principe plus immédiat est plus naturel. Or l'opération intellectuelle procède de l'âme intellectuelle comme telle et celle-ci est principe plus prochain pour l'homme que la puissance végétative.

C'est le contraire qui est vrai, répond Cajetan. Ce qui provient d'un principe plus antérieur est plus naturel. Ce qui est en nous du

1. *Commentaria in de Anima Aristotelis*, vol.II, cap.4, n.143.

fait que nous sommes végétatifs est plus naturel que ce que nous possédons en tant qu'intellectifs. Et cela en raison de l'influence exercée par la cause première qui, plus que la cause seconde, contribue à la production de l'effet : *causa primaria plus influit*...

Ici encore nous avons le choix parmi les nombreuses applications qui peuvent illustrer cette théorie. Nous citons de préférence celles qui nous éclairent davantage sur la nature des liens qui unissent les membres des sociétés conjugale, familiale et politique, et par là même, sur l'obligation plus ou moins rigoureuse des droits issus de ces différents rapports des humains entre eux.

Si, dans la procréation, l'homme cherche avant tout sa propre survie, la fin première du mariage ne peut être autre que l'enfant. C'est ainsi que, toujours en parfaite conformité avec la doctrine énoncée dans ses traités sur la nature, saint Thomas dispose comme suit l'ordre des biens recherchés dans le mariage, institution de nature : la famille, l'entraide des époux, le sacrement. La fin principale, la procréation et l'éducation de l'enfant, convient à l'homme considéré dans sa nature générique ; aussi lui est-elle *commune avec tous les animaux*. La seconde, le secours mutuel que les conjoints se prêtent dans la vie quotidienne, lui convient en tant qu'homme. Le sacrement fait de l'union conjugale une source de grâces et le symbole de l'union du Christ avec l'Église, il convient donc aux époux en tant que fidèles :

Matrimonium ergo habet pro fine principali proles procreationem et educationem, qui quidem finis competit homini secundum naturam sui generis ; unde et aliis animalibus est communis. Et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita. Et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae. Et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal ; secundus inquantum est homo ; tertius inquantum est fidelis.¹

Antérieurement, pour prouver la naturalité du mariage, saint Thomas avait distingué deux manières selon lesquelles la raison naturelle y incline l'homme : d'abord quant à la fin première, le bien de l'enfant ; ensuite quant à la fin seconde, l'assistance que se procurent mutuellement les époux :

... matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primum quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum proles... Secundo, quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum.²

Mais peut-on, sans une certaine irrévérence, accepter le fait que le sacrement soit placé au troisième rang dans la hiérarchie des biens

1. *Suppl.*, q.65, a.1, c.

2. *Ibid.*, q.41, a.1, c.

acquis par le mariage ? Puisqu'il est d'institution divine, le premier rang ne devrait-il pas lui revenir de plein droit ? Saint Thomas fait à ce sujet une mise au point qui écarte tout danger de confusion entre deux aspects primordiaux du mariage, et sauvegarde tout le respect dû au sacrement. Une chose, dit-il, est principale selon deux modes : ou parce qu'elle est plus digne ou parce qu'elle est plus essentielle. Sous le rapport de la dignité, il est évident que le sacrement l'emporte sur les deux autres fins comme le surnaturel l'emporte sur le naturel. Pour ce qui est de l'essence, *fides* et *proles* peuvent être considérées à un double point de vue : absolument et quant à leurs principes :

Absolument, toutes deux se rapportent à l'usage du mariage, elles ne le constituent pas dans son *esse*. Il peut même en effet subsister sans elles. Elles ne lui assurent donc pas non plus l'indissolubilité. Mais le sacrement confirme l'amour naturel des époux, élève au plan surnaturel le contrat, cause efficiente du mariage, et, comme lui, implique indissolubilité. Ainsi envisagé, il est premier et plus essentiel.

Cependant, si nous considérons ces choses selon ce qu'elles sont dans leurs principes, l'ordre est interverti. Sans elles, en effet, le mariage n'existerait pas. Elles sont, il faut se le rappeler, ce en vue de quoi celui-ci est contracté, de sorte qu'une restriction quelconque à cet égard de la part des contractants, rendrait invalide le consentement. Entendu de cette manière, *proles* devient le plus essentiel.

Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro «prole» accipiatur intentio prolis, et pro «fide» debitum servandi fidem. Sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in hoc matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur, ita quod si aliquid contrarium hujus exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium. Et sic accipiendo fidem et prolem, «proles» est essentialissimum in matrimonio, et secundo «fides» et tertio «sacramentum».¹

Le mariage est détruit dans sa nature, si l'on supprime sa fin première, la génération. Or, nous le savons, le naturel est fondement du surnaturel. Rien ne subsiste donc si l'on touche à ce *bonum essentialissimum* : «... Homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius».² Accorder la préséance au sacrement *omnibus modis* est une erreur semblable à celle que commettent ceux qui veulent substituer la raison à la nature. Mais c'est mal sauvegarder ce qui est plus élevé que de le priver de ses assises.

«Ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere.» Ce principe, extrait du livre VIII des *Éthiques*, justifie l'interprétation donnée jusqu'ici à l'enseignement thomiste concernant la matière naturelle, et de plus, il introduit une nouvelle application qui

1. *Ibid.*, q.49, a.3, c.

2. *Ia IIae*, q.94, a.6, ad 2.

contribue à faire ressortir encore davantage la remarquable cohérence de cet enseignement. Il sert de prémisse dans la démonstration de la priorité de la société domestique sur la société civile au point de vue nature. (Car pour ce qui est de la supériorité quant à la fin, il est entendu que cette dernière prévaut en raison du bien commun, *bonum quasi divinum*.) Et nous retrouvons dans cette preuve les motifs mêmes qui nous ont fait accorder priorité à la famille sur le sacrement, à la génération sur la nutrition, à *corpus* sur *anima*.

La société conjugale est première comme la partie est antérieure au tout. Elle est même plus nécessaire, parce qu'elle est ordonnée aux actes nécessaires de la vie comme la nutrition et la génération. Si l'on ajoute que la procréation des enfants, fin première de l'*union maritale*, est *commune aux humains et aux brutes*, il est évident que, selon la nature, l'homme est animal conjugal plus que animal politique. « Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal conjugale quam politicum. »¹

Les liens formés au sein de ces différentes sociétés, nous le concevons aussi, ne seront pas également solides et durables. L'intensité de la dilection varie selon les relations plus ou moins étroites qui unissent l'aimant à l'aimé. Or, l'amitié des frères est fondée sur la communauté d'origine, celle des citoyens, sur la communauté civile. La première s'enracine dans la nature, elle dit *rapport à la substance* même des consanguins. Elle est donc plus déterminée, plus stable, quoique, en raison de motifs qui leur sont propres, d'autres amitiés puissent parfois sembler préférables.

... conjunctio naturalis originis est prior et immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam ; aliae autem conjunctiones sunt supervenientes et removeri possunt.²

De même, la piété filiale doit être plus naturelle, plus nécessaire, que le respect dû aux autorités civiles ou politiques. Ces deux vertus sont mesurées elles aussi par les raisons diverses d'union. Or la génération et l'éducation dont le principe est le père, *se rapportent plus à la substance* que le gouvernement extérieur dont le principe est la personne constituée en dignité.

... magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quam exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur.³

Le respect filial l'emporte donc sur le respect dû au représentant de la loi ou au chef de l'État, comme l'amitié fraternelle l'emporte sur toute autre amitié. Lorsque saint Thomas déclare que c'est être

1. *In VIII Eth.*, lect.12, n.1720.

2. *IIa IIae*, q.26, a.8, c.

3. *Ibid.*, q.102, a.3, c.

unis plus substantiellement que d'être unis par le sang, *substantialius* a le sens de *essentialius*. Les parents sont dans la ligne de la causalité efficiente, les chefs, dans la ligne de la causalité formelle. La première définit la nature, non la seconde.

Pour déterminer le degré de naturalité de la génération, fin ultime de l'âme végétative, saint Thomas réfère donc, comme il l'a fait pour le *corpus*, à la définition essentielle de la nature et à tout ce qu'elle implique. L'application est moins rigoureuse quant à la détermination *ad unum*. Cette tendance quasi irrésistible chez tout vivant adulte, émane d'un principe qui, de soi, n'est pas opposé à la diversité de mouvements. En outre l'homme étant toujours libre par rapport à une inclination naturelle, il peut, par exception et pour différents motifs, se soustraire à cette loi très commune de vie. Cependant, quoique *per posterius*, la génération reste *proprie* matière naturelle, parce qu'elle réalise parfaitement d'autres caractères impliqués dans la *ratio propria* de nature, ou qui en découlent immédiatement. La génération est *id quod pertinet ad substantiam, id quod est commune homini cum aliis animalibus*, elle est connue *absoluta apprehensione*, elle est *stabilior, magis necessaria*...

Or nous avons remarqué que partout ces notes opposent ce qui appartient à la nature à ce qui relève de la raison et de la surnature. Elles sont exclusives à la matière naturelle et marquent d'une façon précise les limites qui lui sont fixées. Ce qui est au-delà de la corporéité et de l'animalité n'est plus de son domaine. Dès que le bien n'est plus *communicable à l'homme et à ses inférieurs*, il cesse d'en faire partie. Ce dernier trait surtout semble un des critères les plus généralement employés pour identifier la matière naturelle, sans doute parce qu'il est impossible d'errer dans son application.

II. LA MATIÈRE NATURELLE EST LA MATIÈRE DU DROIT NATUREL

Ainsi se trouve résolu le problème soulevé au début de cette étude en marge de l'article 2, q.94, de la *Prima Secundae*. Nous avons considéré alors comme susceptible d'être interverti l'ordre proposé par saint Thomas concernant la matière naturelle, justifiant ainsi une opinion émise par l'un de ses commentateurs, Jean de Saint-Thomas. Cependant, une étude plus attentive nous a permis de démontrer, à la lumière de la doctrine thomiste de l'analogie, appuyée de nombreuses applications aux cas concrets les plus divers, que cet ordre n'est pas arbitraire, qu'il doit, au contraire, être maintenu tel qu'établi en cet endroit parce qu'ainsi l'exige la nature même des choses. La fin que nous poursuivons et qui est d'assigner au droit naturel la matière qui lui est propre, nécessitait la connaissance de cet ordre. En effet, la correspondance entre matière naturelle, au sens strict, et matière du droit naturel, pris dans le même sens, est directe et adéquate. Pour

nous en convaincre, il suffit maintenant de relire quelques passages où saint Thomas traite expressément du droit. Nous retrouverons, pour en désigner la matière, les formules mêmes que nous connaissons déjà et qui nous ont aidé à découvrir ce qui proprement est matière naturelle.

Dans l'article que nous citons d'abord, saint Thomas distingue le *jus naturale* du *jus gentium* en référant, non pas à leur matière respective, mais plutôt au mode selon lequel chacun procède. Il est possible cependant d'établir une certaine connexion entre les deux points de vue. Tout ce qui est matière naturelle est connu selon un mode naturel (*ratio ut natura*), quoique l'inverse ne soit pas vrai. Si, par exemple, l'auteur définit le premier droit comme étant « ce qui, de sa nature, est adéquat à un autre *secundum absolutam sui considerationem* », nous pouvons légitimement conclure que celui-ci doit porter sur les biens naturels que déjà nous avons distingués des biens non-naturels, en considérant précisément la manière selon laquelle les uns et les autres sont connus.¹ D'ailleurs, saint Thomas lui-même ajoute ici : « appréhender absolument quelque chose *ne convient pas seulement à l'homme, mais aussi aux autres animaux*. Et c'est pourquoi le droit qui est dit naturel (*secundum primum modum*) nous est commun avec les autres animaux. »²

Il est évident que la brute est incapable de rien convoiter en dehors de ce que réclame la conservation de l'individu et de l'espèce : *corpus et generatio*. Les exemples apportés sont conformes à cette interprétation : *sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generat et parens ad filium ut eum nutriet*.

De même, quand, dans l'*Éthique*, saint Thomas marque le partage du droit politique en droit naturel et en droit des gens à partir de la double inclination naturelle à l'homme, là encore, il indique, au moins d'une façon indirecte, la matière propre à l'un et à l'autre. Il attribue implicitement au droit naturel, cette matière commune aux hommes et aux animaux. Les juristes, dit-il, appellent droit naturel, ce qui suit *l'inclination de la nature commune à l'homme et à la brute*, comme l'union du mari et de la femme, l'éducation des enfants et autres choses de cette sorte. Mais le droit qui suit l'inclination propre à la nature humaine, i. e., en tant que l'homme est raisonnable, s'appelle droit des gens.

Juristae autem illud tantum dicunt jus naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut conjunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia hujusmodi. Illud autem jus, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, inquantum scilicet homo est rationale animal, vocant juristae jus gentium ...³

1. Ia IIae, q.30, a.3, c.

2. IIa IIae, q. 57, a.3, c.

3. In V Eth., lect.12, n.1019.

Il reprend cette distinction, en l'élaborant davantage, quand il veut prouver que le mariage est de droit naturel. L'homme est naturellement incliné au mariage *ex parte differentiae*, quant à sa fin seconde, le bonheur des époux ; mais quant à sa fin première, la génération, il y est incliné *ex parte generis*. Or la procréation étant commune à tous les animaux, et le soin des enfants requérant chez les humains l'union indissoluble des parents, le mariage, envisagé sous cet aspect, est de droit naturel : « Sed quantum ad rationem primam, inclinatur ex parte generis. Unde dicitur quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. »¹

Il fait appel à ce même critère d'éléments communs à l'homme et à la brute dans sa réponse à l'objection suivante : puisque le *jus gentium* est ainsi nommé parce qu'il est reconnu chez presque toutes les nations, et que, d'autre part, le droit naturel se définit, « ce qui est commun à tous les peuples », le *jus gentium* est donc contenu, non pas sous le droit positif humain, mais sous le droit naturel.

Le *jus gentium*, reprend-il, est naturel à l'homme selon un certain mode, soit selon qu'il est rationnel en tant que dérivé de la loi naturelle à titre de conclusion. Cependant il se distingue de celle-ci, du fait surtout qu'elle porte sur ce qui est commun à tous les animaux : « Distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune. »²

Toutefois ces passages, nous le voyons, font allusion en général au mode selon lequel est appréhendé le droit naturel, plutôt qu'à sa matière. Si, de l'un à l'autre, la déduction s'avère ici particulièrement facile, il n'en reste pas moins que le texte suivant, où cette matière se trouve formellement désignée, nous semble le plus fondamental. L'auteur traite des différents sens selon lesquels on peut entendre le droit naturel : en premier lieu, celui-ci peut être dit tel à cause du principe d'où il émane, *ex principio, quia natura est inditum*. De plus, on l'applique parfois à des choses qui, de soi, appartiennent au droit divin parce qu'on les considère alors comme étant *ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei*.

Reste un troisième cas, celui où il est ainsi dénommé en raison de la matière même sur laquelle il porte, c'est-à-dire les choses naturelles.

... dicitur jus naturale non solum a principio, sed a natura quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendi jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinet, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quae naturalis ratio dicat de his quae sunt homini aliisque communia. Et sic datur dicta definitio, scilicet : « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ».³

1. *Suppl.*, q.41, a.1, ad 1.

2. *Ia IIae*, q.95, a.4, ad 1.

3. *Suppl.*, q.65, a.1, ad 4.

Ces quelques paroles nous livrent en raccourci toute la doctrine thomiste concernant le problème qui nous intéresse : puisque la nature est divisée contre la raison par laquelle l'homme est homme, il résulte que les choses qui conviennent à l'homme exclusivement, quoique dictées par la raison naturelle, ne tombent pas sous le droit naturel entendu au sens le plus strict, mais seules tombent sous ce droit, les choses qui, *connues naturellement, lui sont communes avec les autres* (animaux). Et ainsi, continue l'auteur, le droit naturel se définit : ce que la nature enseigne à tous les animaux.

On a le formel du mot « nature » quand on l'oppose à *anima* qui se définit par la tendance *ad plura*. On en manifeste alors le caractère fondamental qui est la détermination *ad unum*. Mais plus encore que l'âme, la raison comme telle *se habet ad diversa*. Plus on accède à l'opération intellectuelle, moins la nature fournit, et c'est pourquoi l'auteur peut écrire avec vérité : puisque la nature est divisée contre la raison par laquelle l'homme est homme... Nature doit donc s'entendre ici dans son sens le plus strict, ce qui était requis d'ailleurs du fait qu'il s'agit en ce moment de définir le droit naturel *strictissimo modo*. Alors se trouvent éliminés tous les objets connus par la seule raison discursive, toute cette matière propre à l'être humain, même celle qui constitue les principes *per se nota* que l'intelligence connaît *ad modum naturae*. N'entrent sous ce droit que les éléments d'ordre purement matériel qui répondent aux besoins primaires de l'homme, i. e., à ces instincts de conservation et de procréation qu'il partage avec la brute : *illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia*.

Ici encore l'identification se fait d'elle-même entre ces biens communs à tous les inférieurs du genre animal, et les « biens naturels », terme des concupiscences naturelles, appréhendés *secundum sui absolutam considerationem*. Ces biens, racines premières, bases élémentaires de la vie, qui correspondent aux plus fortes impulsions de l'animalité, saint Thomas, en maints endroits, en a fait la brève énumération : *cibus et potus et alia hujusmodi*. Ici il les résume dans une formule très précise dont il fait la *ratio propria* du droit naturel : ce que la nature enseigne à tous les animaux.

C'est ainsi qu'il désigne sans aucune équivoque possible la matière du premier de tous les droits, qui n'est autre en somme que le droit à la vie et le droit à l'amour. D'après Charles De Koninck, « La première perfection de la nature humaine dans sa condition mortelle, c'est la puissance végétative. » Le sujet humain, dans sa structure physique, possède, comme la plante, des organes d'assimilation et des organes de reproduction. Comme l'animal irrationnel, il connaît le désir de se nourrir et le désir d'aimer ; il lutte avec la plus grande énergie contre la privation des biens aptes à satisfaire l'un ou l'autre de ces désirs. Mais tandis que l'animal obéit sans plus à un stimulus quelconque, qu'il assouvit ses instincts selon une règle immuable

qu'il ne connaît pas et à laquelle il ne peut se soustraire, l'homme lui, dans une certaine mesure du moins, peut résister aux appels même les plus impérieux des puissances inférieures. Ainsi, il peut soumettre à l'examen du jugement pratique les suggestions de l'appétit sensitif. Au niveau humain, des facteurs de différents degrés peuvent se trouver associés et l'on sait que toute la vie sensitive chez l'homme participe à la vie de la raison. « Appréhender absolument convient à l'homme et aux autres animaux ». ¹ Mais ce que l'être humain connaît sous la poussée de ses instincts biologiques, son esprit le rationalise aussitôt, de sorte qu'il peut même transposer sur le plan moral des biens qui, en eux-mêmes, ne comportent pas moralité. Le manger et le boire sont, en soi, matière indifférente, mais la nécessité de s'alimenter qui résulte de l'obligation de conserver sa vie est chez lui non seulement un jugement spontané issu d'un appétit aveugle, mais c'est aussi l'une de ces indications de la loi naturelle qui sont à la base de la morale et du droit. Les premières exigences de la nature humaine s'identifient au déduit premier du droit naturel. La loi de la conservation de la vie est intimée à la brute, aussi bien qu'à l'être humain, mais elle ne devient une loi au sens strict de ce terme que chez l'homme en qui elle est assumée par la raison qui établit un rapport infrangible entre cette tendance et les devoirs et les droits qu'elle implique.

Le Créateur indique à l'homme ses volontés essentielles en passant par ses instincts les plus profonds, ceux qui le rivent à la terre dont il l'a fait roi et qui le lient aux êtres inférieurs dont il est le maître. Et ce sont les déterminations les plus humbles, nous l'avons démontré, qui assurent les conquêtes les plus fécondes dans le domaine du transcendant. Elles conditionnent le développement intellectuel, moral et spirituel des individus, et les peuples eux-mêmes doivent chercher en elles le critère majeur de l'efficacité et de la valeur intrinsèque de leur système juridique. Sa Sainteté le pape Pie XII, qui, entre autres titres, aurait mérité celui de « défenseur du droit naturel », insiste à maintes reprises dans ses allocutions, messages, encycliques, sur la primauté, le caractère inamissible et intangible de ce droit « fondement solide sur lequel sont ancrés tous les droits de l'homme » et « dont l'Église elle-même n'a pas le pouvoir de dispenser ». Aux membres du VI^e Congrès international de Droit pénal, il affirmait le 3 octobre 1953 :

Le droit est nécessairement fondé en dernier ressort sur l'ordre ontologique, sa stabilité, son immutabilité. Partout où des hommes et des peuples sont groupés en communautés juridiques, ne sont-ils pas précisément des hommes, avec une nature humaine substantiellement identique ? Les exigences qui découlent de cette nature sont les exigences, les normes ultimes du droit. Aussi différente que puisse être la formulation de ces exigences en droit positif, d'après les temps et les lieux, d'après le degré

1. *IIa IIae*, q.57, a.3, c.

d'évolution et de culture, leur noyau central, parce qu'il exprime la nature, est toujours le même. Ces exigences sont comme le point mort d'un pendule. Le droit positif dépasse le point mort, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, mais le pendule retourne toujours, qu'il le veuille ou non, au point mort fixé par la nature. Que l'on appelle ces exigences de la nature « droit », « normes éthiques » ou « postulats de la nature », peu importe. Mais il faut reconnaître le fait qu'elles existent ; qu'elles n'ont point été établies par le caprice de l'homme ; qu'elles sont enracinées ontologiquement dans la nature humaine que l'homme n'a pas façonnée lui-même ; qu'elles doivent donc se trouver partout ; que, par conséquent, tout droit public et tout droit des gens trouvent dans la nature humaine commune un fondement clair, solide et durable.¹

Aux délégations de la XXXVII^e Conférence de l'Union inter-parlementaire il déclarait le 9 septembre 1948 :

La force de votre Institution s'appuie sur le fait de l'identité, sous toutes les latitudes et dans tous les climats, de la nature de l'homme. Partout, le sens inné du droit se retrouve, invariable et indestructible en soi, mais susceptible d'être altéré par les passions...²

Depuis le début jusqu'au terme de son pontificat, ses appels réitérés aux nations plus fortunées en faveur des nations économiquement faibles, en vue d'une meilleure répartition des richesses naturelles, furent un écho sans doute de la pitié d'un noble cœur qu'émouvait profondément la misère humaine, mais c'était aussi un rappel énergique de la conception et de l'ordonnance systématique du droit naturel selon lequel tous les individus sont admis au partage des biens matériels nécessaires à leur survivance. Aucun peuple n'a le droit d'ignorer la détresse physique d'un autre peuple, quand lui-même jouit en surabondance de tout le confort et de tout le bien-être possibles.

« Le droit naturel fonde l'égalité naturelle des hommes et tous les droits découlent de cette égalité ». L'avilissement des individus et des peuples est un crime contre l'humanité. Et là où les problèmes d'ordre matériel prédominent, les valeurs spirituelles et la dignité personnelle sont vite compromises. Maints chefs d'état, instruits de ces vérités, ont pu réaliser leur rêve de domination dictatoriale, d'annihilation complète de toute liberté, par un contrôle illimité de tous les moyens de subsistance. Le dernier degré de perversion chez le responsable d'une nation c'est cette sorte d'attentat aux droits sacrés de la vie chez ceux qu'il a mission de gouverner : attentat qui peut prendre des formes multiples. Les dernières décades en ont révélé de très subtiles. Les assassinats de masse, sous prétexte d'épuration de la race, étaient plus spectaculaires ; ils ont soulevé l'indignation universelle à juste titre d'ailleurs et ont été l'objet de sanctions morales

1. *Le Droit*, dans les *Actes pontificaux*, n.62, G.S.P., Montréal, p.34.

2. *Politique chrétienne*, dans les *Actes Pontificaux*, n.25, E.S.P., Montréal, p.5.

très rigoureuses. Mais pour avoir agi moins directement et avoir sauvegardé quelque apparence de légalité, certaines manœuvres de certains chefs ont abouti à des résultats que le code de moralité naturelle condamne tout autant que les crimes plus directs. Ces chefs ont tablé sur l'urgence du *primo vivere* pour réduire au silence par la menace ou par la corruption ceux qui autrement n'auraient pas adhéré au parti régnant. On sape à leur base toutes les libertés quand on place le citoyen dans un état de dépendance quasi absolue quant aux possibilités de se maintenir dans l'existence. L'individu est enchaîné au régime, seul dispensateur des nécessités de tous les jours : l'encerclement intellectuel et moral suit. Sous la pression d'un gouvernement tyrannique, la masse, qui est rarement héroïque, abandonne l'une après l'autre ses prérogatives et se laisse graduellement dépouiller de ses droits les plus élémentaires, jusqu'au jour où, l'histoire en est témoin, n'ayant plus rien à perdre, elle se tourne contre l'opresseur. À l'origine de presque toutes les révolutions, la misère des peuples s'oppose au faste des gouvernants et à leur trop grande emprise sur les biens de premières nécessités. Par contre, on a remarqué que l'essor d'une nation vers la gloire littéraire, artistique, etc., prend ordinairement son point de départ dans une ère de prospérité matérielle au moins relative.

CONCLUSION

Au terme de ce travail, nous voulons rappeler que nous avons pleinement conscience d'avoir limité notre considération à un aspect strictement essentiel du droit naturel. Nous n'ignorons pas que sont comprises dans l'extension de ce droit, toutes les lois qui sont des conclusions prochaines ou éloignées des principes *per se nota* qui constituent la syndérèse. Le but que nous nous proposons et qui était de justifier le choix de la définition d'Ulpianus comme définition essentielle du droit naturel, nous permettait de nous en tenir à l'étude du seul point de vue de la matière. De plus, nous avons voulu marquer l'importance primordiale que revêt la connaissance exacte d'une notion aussi fondamentale en philosophie que l'est celle de Nature. Dans la synthèse thomiste, en particulier, cette connaissance s'avère d'une inépuisable fécondité dans la compréhension des problèmes les plus variés. En effet, pour tout être créé, la nature n'est que la base obligée de tout ordre, y compris l'ordre surnaturel. Et cette dernière affirmation n'a rien qui doive nous inquiéter, car ce n'est pas dévaloriser le spirituel que de poser, comme condition et fondement de sa stabilité, les normes immuables qui prennent leurs racines profondes dans les aspirations premières et immanentes des choses sensibles. Tandis que Platon et ses partisans sacrifient la matière pour s'attacher uniquement aux valeurs transcendantes de l'esprit, les maîtres de la philosophie *perennis* démontrent que sauver le temporel est une manière excellente

de favoriser le spirituel ; qu'au surplus, fonder le spirituel sur le temporel, c'est adopter le mode de procéder de l'auteur même de la nature et de la surnature. Rejeter ou simplement ignorer la matière est un choix antinaturel, inhumain, pourrait-on dire. Saint Thomas d'Aquin, que l'Église a déclaré son docteur officiel, laisse paraître tout au cours de sa magistrale synthèse philosophique, et plus particulièrement dans la définition qu'il pose délibérément du premier de tous les droits humains, à quel degré il possède le « sens de la Terre », pour reprendre, en l'employant dans sa plus haute acception, la parole de Nietzsche. Et il apparaît manifeste alors, que, si l'on veut justifier l'emprunt de la définition du droit naturel à Ulpianus par une « secrète affinité » entre le prince des scolastiques et le plus éminent des juristes romains, on ne rend pas suffisamment compte du processus d'élaboration de la célèbre formule donnée par référence à la matière. Il y a là plus que la saisie instinctive d'une vérité reconnue au passage dans un axiome quelconque ; il y a par dessus tout, et servi par une intuition géniale, un approfondissement doctrinal, un souci bien marqué de donner au droit naturel une base proprement philosophique.

Mais ce droit primaire, qui plonge si intensément au cœur des plus humbles réalités, saint Thomas nous le montre aussi comme droit éternel, de tout temps écrit dans le ciel, où il resplendit « immuable et inébranlable comme les étoiles » (Schiller). Par la grâce, l'âme humaine, spirituelle et immortelle, participe quelque chose de la nature divine elle-même, mais de plus, Dieu a voulu marquer aussi de son empreinte les êtres de nature, en leur communiquant à tous les degrés, à titre de fondement partout et toujours nécessaire, un reflet de son immobilité absolue.

Soeur SAINTE-MARCELLE-d'Auvergne, S. C. I. M.