

**TEXTES**  
**DE**  
**CHARLES DE KONINCK**

# L'être principal de l'homme est de penser

**S** Thomas insiste à plus d'une reprise sur la distinction à faire entre l'être pris absolument (*esse simpliciter vel substantiale*) et le bien pris absolument (*bonum simpliciter*). Les deux ne sont convertibles qu'en Dieu, qui est bon absolument en vertu de ce qu'il est. La créature, elle, n'est bonne absolument qu'en raison d'un *esse secundum quid*, c'est-à-dire d'un être accidentel. Dès lors il ne suffit pas d'insister sur la primauté de l'*esse* en tant qu'il se dit en premier lieu de l'*ens per se* ou substantiel. Cela est si vrai que la personne dont l'*esse simpliciter* est le plus grand de toute la création, pourrait tout aussi bien être la plus éloignée de ce qui est bien absolument. Pour elle, il vaudrait mieux ne pas être — *melius esset non esse quam esse*.

Nous disons que la créature ne parvient au bien au sens absolu qu'en vertu d'un *esse secundum quid*, celui, notamment, en quoi elle atteint à une actualité ultime, qui, de ce fait même, est

aussi la plus intime. Mais ce n'est pas n'importe quelle actualité ultime qui fait qu'un être est bon absolument. Encore faut-il que ce soit une actualité telle qu'un être donné y atteigne au bien qui lui convient véritablement. Cette actualité n'est autre que l'opération conforme à la nature du sujet. Dépourvues de leur opération propre les choses créées seraient vaines, « *cum omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus ; et sic operatio est finis rei creatæ.* » (1) Ce n'est donc pas l'esse simplifier qui apporte à la chose son actualité ultime, encore que cet esse soit le plus fondamental, mais c'est l'actualité de son opération, *quæ est finis rei creatæ.*

Le raisonnement de S. Thomas ici, est une application de la proposition générale : *Propter quod unum quodque et illud magis.* Le *magis* dont il s'agit présentement, c'est l'opération ou l'activité — *esse secundum quid* réellement distinct de l'esse *simpliciter* ; ce qui n'empêche nullement cet *esse secundum quid* d'être ce pour quoi la chose existe. Cette primauté de l'activité est exprimée d'une façon frappante dans la proposition aristotélicienne : *vivere viventibus est*

(1) *La Pars*, q. 105, a. 5, c.

*esse.* (1) Ce qui, dans le cas de l'homme, veut dire, d'après l'expression de S. Thomas : « *esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere.* » (2) L'activité en question est l'actualité même qui entre dans la seconde définition de l'âme, savoir : vivre, se mouvoir, sentir et penser.

Or l'actualité caractéristique de l'homme est de penser. C'est pourquoi on peut dire : *homini intelligere est esse.* Bien entendu, chez l'homme, penser n'est pas son être absolu, substantiel ; c'est pourtant l'activité pour laquelle il existe. Et c'est par elle qu'il ressemble le plus parfaitement à Dieu, en qui penser et être absolument ne font qu'un. Ressemblance qui s'exprime toutefois le mieux par la synecdoque que nous venons dénoncer, où le tout de l'homme est dénommé suivant l'activité de sa partie principale, l'intelligence. (3).

Voici cependant quelques précisions appelées par la manière dont on parle quelquefois de la primauté de l'esse.

1° Toute opération, tout mouvement, sont dans le singulier ; l'esse prédiqué par synecdoque est donc strictement existentiel.

2° Le mot *esse* est un terme analogique dont le premier sens pour nous se vérifie de l'être substantiel, tandis que le sens plus éloigné (*esse*

(1) *De Anima II*, c. 4, 415 b 15.

(2) *In IX Ethic.*, lect. 11, (édit. Prootta) n. 1908.

(3) *In II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 1, ac. 1.



*secundum quid*) se dira de l'activité dont nous venons de parler. Mais si nous considérons l'ordre des choses elles-mêmes, ce qui est principalement être, c'est ce en vue de quoi un être est ce qu'il est, puisque *propter quod unumquodque et illud magis*. C'est précisément afin d'exprimer ce dernier rapport d'une façon succincte que nous sommes obligés de recourir à une synecdoque.

3°. Toute opération est en vue d'une fin, laquelle a le caractère de bien, soit véritable, soit apparent.

4°. Sans nul doute, *Qui Est* est nom propre de Dieu. Toutefois, comme S. Thomas le fait remarquer (1), ce nom est propre à Dieu *secundum id a quo nomen imponitur*, savoir : *esse*, en tant que celui-ci est ce qu'il y a de plus commun et aussi de plus connu de nous. Par contre, le nom propre de Dieu *secundum id ad quod imponitur nomen* est « Dieu ».

5°. L'actualité pure de Dieu est entièrement identique à sa vie qui, étant la plus parfaite possible, est de penser. Cette affirmation d'Aristote marque de la manière la plus propre l'*esse* le plus parfait qui soit. C'est pourquoi on comprendrait difficilement qu'on puisse reprocher au Philosophe d'avoir ainsi conçu la vie de Dieu,

(1) *Ia*, q. 13, a. 11, ad 1.

et qu'on préfère l'expression *maxime ens*, qui ne dépasse pas, elle, *id a quo nomen imponitur*.

Vous aurez compris à quoi nous voulons en venir. Nous ne croyons pas qu'il soit plus profond de dire : cet homme-ci existe, que de dire : cet homme-ci pense. Cet éléphant-ci existe lui aussi. Lequel est le plus parfait, qu'un éléphant existe ou qu'un homme pense ? L'actualité de penser est, au sens que nous avons précisé, très supérieure à l'actualité de l'existence substantielle, puisque ce pourquoi l'homme existe, ce n'est pas exister, mais penser. Aussi, penser est-il, en ce sens, l'*esse* le plus élevé de l'homme. C'est à ce propos que saint Thomas cite le Pseudo-Denys : « *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus* » (1) — ce qui, cette fois, n'est plus une synecdoque.

(1) *Ia-IIae*, q. 2, a. 5, ad 2.



## Le Cosmos comme tendance vers la pensée

C'EST dans l'intelligence de l'homme que la nature accomplit sa première trajectoire définitive. Nous avons vu, en effet, que la création ne peut réaliser un retour explicite à Dieu, son principe, que dans la pensée. Si Dieu crée, nécessairement Il crée pour manifester sa gloire au dehors, et non pas pour se manifester à soi-même, comme si par la création Il pouvait se grandir à son propre regard. La création est essentiellement une communication. Il faut que son oeuvre soit capable d'apprécier le don gratuit qu'est cette communication, et qu'elle s'achève dans une créature intellectuelle qui puisse rendre gloire à son Principe. C'est pour quoi Dieu ne pourrait créer un cosmos qui ne soit essentiellement ordonné à une intelligence intracosmique (1). Nous avons vu aussi en quel sens la créature est tout entière au service de

l'esprit : soit comme nature et tendance vers l'homme, soit comme sujet de la forme spirituelle, soit comme un constituant essentiel de l'objet proportionné de la pensée humaine, pensée si atténuée qu'elle ne peut faire face aux choses immatérielles.

\*\*

Ce n'est que dans l'intelligence humaine que le cosmos devient univers au sens plein. « Une chose peut être parfaite de deux manières. En un sens, selon la perfection de son être, ce qui dépend de son espèce propre. Mais parce que l'être spécifique d'une chose est bien distinct de l'être spécifique d'une autre chose, une chose créée est, à parler absolument, imparfaite dans la mesure où il lui manque la perfection réalisée dans les autres espèces ; la perfection de toute chose créée est en ce sens imparfaite, n'étant qu'une partie de la perfection totale de l'univers, qui est faite de la réunion des perfections de chaque chose. Aussi, comme pour compenser ce défaut, il se trouve dans les choses créées un autre genre de perfection, selon quoi la perfection propre à une chose peut exister dans une autre. Il s'agit de la perfection du connaissant

(1) Il y a sans doute des auteurs qui ne voudraient pas admettre l'impossibilité absolue d'un cosmos qui ne soit essentiellement ordonné à l'homme, ni que les êtres infrahumains soient

inalement intelligibles en dehors de leur relation à l'humanité, bien que pareille création leur paraîtrait répugner à la sagesse divine. Mais ainsi conçue, la distinction entre la toute-puissance et la sagesse divines est vaine.

en tant que connaissant, vu précisément qu'une chose n'est connue qu'en étant d'une certaine manière dans le connaissant ; c'est pourquoi on dit dans le *de Anima*, livre III, que l'âme est d'une certaine manière toutes choses — elle est faite pour connaître toutes choses. Or de cette façon, la perfection de l'univers tout entier peut exister en une seule de ses parties. Aussi l'ultime perfection à laquelle l'âme peut atteindre consiste-telle, d'après les philosophes, à embrasser l'ordre tout entier de l'univers et de ses causes... » (1)

« Toutes les parties sont évidemment ordonnées en vue de la perfection du tout ; car le tout n'est pas pour les parties, mais les parties pour le tout. Or, les natures intelligentes ont plus d'affinité que les autres avec le tout ; car chaque substance intelligente est en quelque sorte toutes choses, en ce sens qu'elle comprend dans son intelligence l'être tout entier ; au lieu que les autres substances ne participent à l'être qu'en partie. Il convient donc que Dieu pourvoie aux autres êtres pour le bien des substances intelligentes. » (2)

Pour que le monde ait une raison d'être, pour qu'il soit profondément un et univers, il ne suffit pas qu'il soit composé de parties, et que ces parties constituent physiquement un tout : encore faut-il que toutes les parties individuelles

soient orientées vers celles-là où elles peuvent exister toutes ensemble ; que chacune des parties principales du monde soit le monde tout entier ; que chacun de ces univers soit en quelque sorte tous les autres.

En quel sens peut-on dire que l'âme est toutes choses ? Ne dirait-on pas plutôt que nous n'avons d'intelligence que pour constater combien les choses sont obscures et impénétrables ? Nous sommes tellement ignorants qu'il nous est impossible de savoir combien nous le sommes. Du reste, si nous savions la profondeur de notre ignorance, nous serions vraiment omiscients, car nous devrions savoir ce que nous ignorons. C'est pourquoi Dieu seul sait combien nous ne savons pas, car lui seul sait tout.

Pourtant, savoir qu'on ne sait le tout de rien, c'est une façon, si pauvre soit-elle, de tout savoir. Lorsque je dis que je ne sais rien, je dis que j'ignore tout. Or comment pourrais-je savoir que j'ignore tout, si je ne connaissais pas d'une certaine manière toutes choses ? Je sais qu'au delà du tout connaissable il n'y a rien à connaître. Il y a donc une façon de ne rien savoir du tout, tout en sachant tout. C'est là le privilège de l'intelligence : elle peut dire « rien », « néant », « impossible » ; ce qui serait impossible si elle ne faisait d'une certaine manière le tour de l'être, si l'être n'était pas accessible à

(1) S. Thomas, *Q. de Ver.*, II, a. 2, c.

(2) S. Thomas, *S. c. G.*, III, c. 112.

l'intelligence. Bien que cette connaissance de l'être soit infiniment indéterminée, confuse et implicite, elle est néanmoins connaissance de toutes choses en tant qu'êtres. Le progrès de l'intelligence consistera dans une croissante explicitation du contenu confus et implicite de l'être. Mais il suffit d'avoir montré ici en quel sens toute pensée est nécessairement ouverte sur toutes choses et illimitée ; et en quel sens elle est faite pour vivre de la totalité des choses.

Nous pouvons donc considérer la maturation du cosmos comme une tendance vers la pensée en laquelle toutes ses parties seront unies et vécues ; le cosmos tend ainsi à se compénétrer, à se toucher dans l'intelligence de l'homme, en laquelle il peut réaliser ce retour explicite à son premier Principe.

Imaginons l'état initial de notre univers comme une pure extériorité. Le monde était pour ainsi dire tout entier au dehors, séparé de soi-même, emprisonné en soi-même et en sa propre obscurité. Il est mort, vide, un abîme de division. Or il faut qu'il en arrive à l'intelligence. Cette exigence est inscrite en lui dès le commencement. L'intelligence étant une espèce de commencement, l'intelligence étant une espèce de commencement, il faut que l'univers retombe en quelque sorte sur lui-même et qu'il se ressère, qu'il s'intériorise. C'est justement cette intériorisation qui lui permettra de s'ouvrir sur lui-même.

Dans la théorie de l'expansion de l'univers, la physique nous dévoile un monde qui à partir d'un immense atome primitif, en lequel se trouvait ramassée toute l'énergie actuellement dispersée, fit explosion. Nous serions dans un univers qui se détend, et dont les fragments sont de plus en plus dispersés. Dans la loi de la dégradation de l'énergie, cette même physique nous montre un univers vieillissant : l'énergie, tout en étant quantitativement la même, est de plus en plus irréversiblement dégradée. Le monde tend vers un épuisement complet, vers un équilibre thermodynamique.

Dans la théorie des mutations, la biologie aussi voit la vie avancer par explosions successives. Mais à l'encontre de la dispersion appauvrissante du monde physique, la vie éclôt par déhiscence : elle s'enrichit toujours. La fleur est un progrès sur son bouton. Le poussin qui brise la coquille de son œuf en poussant du dedans, nous fournit une image synthétique de la manière dont surgit la vie dans le cosmos. Le monde physique est comme la coquille de l'œuf.

Regardant ces deux phénomènes inverses du point de vue de la philosophie des sciences, nous pouvons dire que c'est la poussée de la vie qui démonte l'univers sous son aspect physique ; qui use cet univers, et fait grossir l'espace. Ce qui est concentration au point de vue physique, est



séparation au point de vue biologique. Alors que la vie chemine vers une organisation toujours plus intense, la désorganisation du monde physique n'est qu'un déchet du cosmos qui s'absorbe dans la vie.

Par ce resserrement, la biosphère se hausse au-dessus de la fragmentation de l'espace, et au-dessus de l'évanouissement du temps, qui ne sont que cendre et fumée d'un monde qui s'embrase pour la vie. A parler absolument, c'est la vie qui, dans l'effort de se toucher en une conscience, en un centre de densité pure, dissémine l'espace-temps comme la proue du navire qui disperse les eaux.

La vie chemine à rebours de la diffusion du temps : elle est une espèce de triomphe sur l'éparpillement du temps physique. Ainsi que nous l'avons déjà dit, c'est dans la connaissance des animaux et des hommes que nous en trouvons le signe manifeste, et plus spécialement dans la mémoire. Dans la mesure où un être est vivant, il s'élève au-dessus des conditions de l'espace et du temps qui sont séparation. Un être connaissant est présent à lui-même et s'assimile intentionnellement son entourage, alors que là où domine l'espace, les choses sont séparées les unes des autres, et confondues dans la nuit.

L'univers, en expansion au point de vue physique, revient sur lui-même dans la vie, consti-

tuant dans cette contraction des centres de plus en plus denses, des noyaux de plus en plus hétérogènes. Il aboutit finalement à l'homme dans lequel le monde réussit à unir tous les degrés d'être cosmiques, et en la pensée duquel il se touche et se compénètre. Le monde tend à joindre en l'homme ses extrémités séparées par l'espace-temps. Ce faisant, la nature projette toute cette hiérarchie d'espèces qu'étudie la paléontologie qui fait partie de la biologie.

Lorsque nous disions que la biosphère se hausse de plus en plus au-dessus du temps, ce n'était pas seulement par métaphore. Les êtres sont parfois dans la mesure où ils sont intemporels ; la transcendance sur la diffusion du temps est une condition de vie, de connaissance, de pensée. Si les espèces végétales sont hiérarchisées selon leur rapprochement des espèces animales, et celles-ci à leur tour selon qu'elles se rapprochent de l'homme, il faut dire que la poussée vitale dont le cosmos est animé du dehors dès l'origine, extrait de la puissance de la matière des composés dont la forme émerge de plus en plus de la matière ; c'est-à-dire des substances de plus en plus simples et unes. *Quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.* Or, puisque l'existence est proportionnelle à l'essence, la durée des êtres cosmiques est aussi de plus en plus sim-

ple, de moins en moins temporelle. Comme il a été dit, ils sont spécifiquement hiérarchisés dans leur existence aussi bien que dans leur essence. L'animal est moins temporel que la plante.

Cette perspective paraît sans doute étrange, puisque, au point de vue expérimental, nous servons d'une même horloge pour mesurer la durée de tous ces êtres spécifiquement différents. Mais ces deux perspectives sont inverses.

Il est entendu que les diverses durées des êtres naturels sont toutes vraiment temporelles, c'est-à-dire successives et continues. Mais les unes le sont moins que les autres. Et lorsque nous considérons cette hiérarchie de durées dans le sens de leur limite inférieure où elles deviennent expérimentalement mesurables, nous constatons qu'elles inclinent à se confondre et à s'évanouir en temps physique au point de rayer toute distinction entre les *êtres*. Si le principe de la conservation de l'énergie est vrai, et si la mesure de l'univers est constante, le temps physique est sous cet aspect absolument un ; dans cette perspective, qui fait abstraction des coupures réelles divisant le monde en individus, les divers temps physiques propres aux êtres — la vie d'un chat par exemple — ne sont que des condensations locales d'un même temps qui remonte à l'origine. Mais si nous considérons sous un

rapport réel ces mêmes condensations locales, nouées grâce à une transformation d'énergie, ce sont ces centres qui mordent sur le monde physique et le consomment. Alors survient la maturation de la biosphère, entraînant dans la ligne physique une dégradation d'énergie, qui donne naissance au temps physique et qui le fait grossir ; la vie, en dispersant le monde physique dont la désintégration n'est qu'un revers de la progressive organisation biologique, fait du temps. Voilà un singulier paradoxe. C'est la vie même qui fait le temps dont elle s'éloigne. Le fait de parcourir une distance supprime celle-ci pour celui qui la parcourt. Le monde inorganique étant le terminus *à quo* (A) de la vie en évolution (V), et la forme spirituelle son terminus *ad quem* (B), la distance AV grandit à mesure que la distance BV s'abrège.

Le monde inorganique, n'est-il pas le plus ancien, le plus durable ? N'est-il pas absurde de dire que la durée des vivants est plus riche que celle du non-vivant impérissable ?

C'est ici qu'apparaît manifestement la nécessité de distinguer entre l'aspect purement naturel de la durée et son aspect physico-mathématique. La quantité du temps est signe d'une existence relâchée. Tout en étant quantitativement la plus longue, la durée du monde inorganique est en réalité la plus pauvre. Considéré en lui-

même, le monde met du temps à exister, et peu s'y fait — il perd du temps. Cette durée est diffuse parce qu'elle a peu de consistance. La diffusion homogène est condition de mesurabilité quantitative. Un être vivant qui n'existerait qu'un instant aurait une durée infiniment plus riche que celle des astres, bien qu'infiniment plus courte ; elle est infiniment plus proche de l'éternité que celle du vieillissant monde inorganique. C'est encore la notion du temps physique, premier dans l'ordre expérimental, qui nous fait croire que la quantité est une propriété essentielle de la durée. Durée plus simple ne veut pas dire durée moindre.

Dans l'ordre du temps homogène, diffus, et quantitativement mesuré, où l'imparfait précède le parfait, les durées plus simples viennent après les plus diffuses. En cette perspective de progression dans le temps, le monde tend à réduire la mesurabilité quantitative des êtres, non pas en raccourcissant cette durée, mais en l'intensifiant. Cette concentration se peut faire aux dépens de la quantité. La mort est nécessairement fonction de la vie. C'est l'essor même de la vie qui est cause de la mort.

Nous disions plus haut que la tendance du monde a comme point terminus un être immobile qui n'a pas à poursuivre son existence ; et que si cette existence est successive en tant qu'il

est un composé de matière et de forme, cet être est néanmoins au-dessus du temps par la spiritualité de sa forme incorruptible. Si l'évolution pouvait s'accomplir d'un bond, elle réaliserait aussi d'un coup un être cosmique immortel, dont la durée serait à la fois quantitativement indéfinie et cependant simple en réalité. Soumis à la résistance de la matière, le monde rejoint cette fin en projetant toute une hiérarchie de composés intermédiaires en lesquels il n'a pas réussi encore à établir cette équivalence de quantité et d'intensité de durée. Les espèces naturelles infrahumaines doivent être considérées comme des tentatives de plus en plus audacieuses de se détacher de la dispersion du temps, de le dominer du dehors au lieu d'être emporté par lui. Cette ascension se fait en sacrifiant du temps au point de vue quantité, comme chez l'homme sacrificiant sa vie dans un acte héroïque qui le rend digne d'immortalité. L'évolution est une lutte contre la mort, par la mort s'il le faut.

Notre univers tout entier est travaillé par un impitoyable désir d'immortalité, désir cosmique qui prend des proportions terribles. Le terrible qui est essentiel à l'évolution, c'est la mort (1).

(1) Je prends le terme *terrible* au sens aristotélicien et thomiste. Ainsi l'objet de la vertu de force, c'est le *terrible* ; et parmi les *terribilia* la mort est le plus épouvantable. « Le plus terrible des maux corporels, c'est la mort qui enlève tous les biens. Ce qui a fait dire à saint Augustin que le lien du corps, pour n'être ni secoué ni tourmenté, inspire la crainte de la



La génération ici-bas entraîne toujours une corruption. Les vivants élémentaires qui se multiplient par bipartition se donnent la mort dans cette génération. Le vivant unicellulaire ne se scinde pas en deux parties : il donne naissance à deux individus nouveaux ; et leur naissance même est sa mort. La seule lutte pour conserver la vie entraîne déjà la mort.

Et l'entretien de la vie se fait grâce à la mort. Il faut que l'animal se nourrisse de substances organiques. La biosphère se ronge afin de croître ; il faut qu'elle détruise à mesure qu'elle s'enrichit. La mort devient essentielle à la vie cosmique. Le désir d'en arriver à l'homme est sans merci. A mesure que la vie devient plus noble et plus intense en organisation, la mort devient plus terrible, et la crainte de la mort prend des proportions de plus en plus épouvantables.

L'expansion de l'espace et l'éparpillement de l'énergie ne sont à leur tour que le revers d'une contraction dans les substances naturelles. Dans la tendance à produire des êtres de plus en plus hétérogènes, la nature s'efforce de surmonter l'homogénéité de l'espace. La différenciation des

peine et de la douleur ; et pour n'être ni enlevé ni brisé, il fait trembler l'âme par la terreur de la mort. La vertu de force a donc bien pour objet la crainte des dangers de mort. » S. Th., *IIa IIae*, q. 123, a. 4, c.

parties qui de plus en plus se prononcent dans les vivants n'en est qu'un signe extérieur.

En assimilant l'autre dans la connaissance sensible, l'animal franchit déjà les barrières de l'espace qui sépare ; il s'étend à ce qui n'est pas lui ; il peut vivre l'autre. A mesure que les animaux sont plus parfaits, le champ de leur connaissance devient plus vaste ; c'est-à-dire que le monde se compénètre davantage et qu'il devient de plus en plus présent à soi-même, de plus en plus intérieur (1). Cette introversion croissante éclôt en simplicité véritable dans l'âme humaine dont l'intelligence embrasse l'espace sans se mêler à lui et le transcende. Non pas que le regard de cette intelligence pénètre l'espace et l'enveloppe comme le regard d'un esprit pur qui contemple le monde du dehors. Accidentellement du moins, l'esprit humain est lié à un coin de l'espace comme l'est un arbre, avec cette différence très profonde que le coin, cette fois, se déplace. L'immobilité de la pensée humaine est par là intermédiaire entre celle de l'esprit pur et celle de l'arbre, conjointes en l'homme grâce au mou-

(1) « ... Illa quæ sunt perfectissima in entibus, ut substantiæ intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa : in hoc enim quod cognoscunt aliquid extra se postum, quodammodo extra se procedunt ; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redeunt incipiunt, quia actus cognitionis est medius inter cognoscendum et cognitum. Sed reditus iste completur secundum quod cognoscunt essentias proprias : unde dicitur in lib. de Causis [prop. XV], quod omnis sciens essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa » (S. Thomas, *Q.D. de Veritate*, q. 1, a. 9, c.).

vement local. Et c'est là le sens profond de la locomotivité des connaissants, puissance qui les libère des entraves du lieu, et qui est en dernière instance au service de l'intelligence exploratrice. Car celle-ci, immobile en elle-même et transcendant tout lieu, doit pourtant parcourir le monde pour se l'assimiler. La locomotion des vivants est une tendance vers l'ubiquité, vers une omniprésence intentionnelle et une sorte d'immensité.

Alors qu'au point de vue physique le mouvement local d'un point matériel est l'abandon total de la position précédente, par son déplacement le centre conscient se ramasse et s'enrichit, vivant ainsi les positions précédentes toutes ensemble à l'endroit où il se trouve à l'instant. L'homme est un « microcosme », non seulement parce que dans son être purement naturel il contient tous les degrés d'être de la nature, mais surtout parce que dans l'ordre intentionnel il est tout puissance de toutes choses. Il emploie les ressources de l'art pour tirer à soi toute la richesse du monde, diffuse dans l'espace et dans le temps. Les progrès des moyens de transport et de communications à distance, des instruments de recherche, et le reste, sont autant de conquêtes pour l'intelligence. La fin ultime de ces affranchissements, l'exploration du monde en vue de

le ramasser en un point, et c'est la contemplation (1).

L'évolution est un effort du monde pour se communiquer à soi-même, et pour imiter ainsi son premier Principe — *la Pensée qui se pense*. Dans l'idée que nous nous faisons de l'évolution, les êtres infrahumains sont essentiellement fonction de l'homme et passagers : ces natures sont par là entr'ouvertes les unes sur les autres, constituant dans leur ascension vers lui un élan de plus en plus déterminé et puissant. Cependant il ne faut pas en conclure que cette fonction se réduit à une pure canalisation de la puissance pour l'esprit, dont le cosmos est imprégné dès l'origine. Cette interprétation est bien trop simpliste. Nécessairement une œuvre de nature est un don de soi, et par conséquent l'évolution sera don de soi dans la mesure précise où elle est une œuvre de nature, faute de quoi le concept de nature se ramènerait à celui de principe exclusivement passif.

(1) Afin qu'on ne pense pas que ce sont là pures rêveries de philosophe, je me permets cette longue citation tirée d'un ouvrage de Madame Anne Morrow Lindbergh, l'épouse de l'aviateur, *North to the Orient* (New York, Harcourt, Brace & Co., 1938).

« One could sit still and look at life from the air ; that was it. And I was conscious again of the fundamental magic of flying, a miracle that has nothing to do with any of its practical purposes and will not change as they change. It is a magic that has more kinship with what one experiences standing in front of serene madonnas or listening to cool chorales, or even reading one of those clear passages in a book — so clear and so illuminating that one feels the writer has given the reader a glass-bottomed bucket with to look through the ruffled surface of life far down to that still permanent world below.

Il est vrai que l'inorganique, considéré dans sa nature passive, ne peut, sous ce rapport précis, activement se donner. Mais cette manière créationniste d'isoler la nature passive est déaturante et factice. La nature n'est pas que matière. Même la nature inorganique est forme et matière, bien que cette forme ne soit pas âme. Or c'est précisément cette carence essentielle qui ouvre le monde inorganique, en tant que monde inorganique, à la vie et à l'esprit, sans quoi l'inorganique serait dépourvu de fin naturelle, et contradictoire. Ce besoin essentiel fait appel au monde spirituel pour la constitution même de la nature active ; ce besoin est logiquement antérieur à l'activité de la nature.

Et pourtant, tenant compte du motif de cette exigence, — motif inscrit dans l'inorganique par son ordination à la vie qui est sa raison d'être —, déjà le non-vivant mendie pour donner : il donne par son désir d'être donné, par son appétit

For not only is life put in new patterns from the air, but it is somehow arrested, frozen into form. There is no flaw, no crack in the surface. Looking down from the air that-morning, I felt that stillness rested like a light over the earth. The water-falls seemed frozen solid ; the tops of the trees were still ; the river hardly stirred, a serpent gently moving under its shimmering skin. Everything was quiet : fields and trees and houses. What notion there was, took on a slow grace : the crawling cats, the rippling skin of the river, and birds drifting like petals down the air ; like slow-motion pictures which catch the moment of outstretched beauty — a horse at the top of a jump — that one cannot see in life itself, so swiftly does it move.

And if flying, like a glass-bottomed bucket, can give you that vision, that seeing eye, which peeks down to the still world below the choppy waves — it will always remain magic. »

naturel. Par cela même s'accomplit cette générosité qu'est une nature. Le non-vivant ne meurt qu'en tant que mu, mais il touche à la vie par ses deux extrémités comme le pinceau au travers duquel filtre la pensée de l'artiste.

Alors que dans l'originelle éruption de la vie à partir de l'inorganique celui-ci accomplit le don de soi sous la motion d'un agent transcosmique, la plante, au contraire, est déjà un certain soi qui s'affirme, qui s'assimile le non-vivant, qui communique sa propre vie dans la génération de semblables, restituant ainsi au monde plus qu'il n'en a reçu. Ici, déjà il y a don de soi-même par soi-même, c'est-à-dire vie.

Lorsque nous regardons la plante dans la perspective de la fin dernière à atteindre — une intériorité pure — elle apparaît comme un vase peu profond ; sa faible capacité de contenance la fait trop vite déborder ; tout fruit de sa maturation se détache d'elle ; dépourvue de toute conscience, elle ne peut se communiquer sa vie propre, elle vit dans la nuit ; elle s'épuise tout entière dans la génération. *Non enim est in plantis aliquod nobilius opus vite quam generatio.*

Dans la *Summa contra Gentiles*, livre IV, chap. 11, S. Thomas décrit les divers degrés d'intériorité et de communication que l'on trouve dans la nature. Voici, en substance, ce qu'il dit. Le mode d'émanation varie parmi les êtres sui-



vant la diversité des natures ; et plus une nature est élevée, plus aussi ce qui en émane lui est-il intime. Après les corps inorganiques, c'est-à-dire dépourvus d'outillage, viennent d'abord les plantes, chez lesquelles l'émanation procède déjà de l'intérieur, pour autant qu'elles forment au dedans d'elles-mêmes la semence, et que de la semence confiée à la terre pousse une plante. On trouve donc là un premier degré de vie, car les êtres vivants sont ceux qui se portent eux-mêmes à agir. Les êtres qui, par contre, ne peuvent mouvoir que ce qui leur est extérieur, sont inanimés. C'est un indice de la vie chez les plantes, que quelque chose qui leur est intrinsèque les mène à une certaine forme. Toutefois, la vie des plantes est imparfaite, parce que, bien que l'émanation y procède d'un principe intrinsèque, cependant, l'être qui en émane, sortant peu à peu de l'intérieur, finit par être complètement extrinsèque. Ainsi, par exemple, le bourgeon, en sortant de la plante, éclôt d'abord en fleur, et puis devient un fruit, qui tout en restant attaché est néanmoins distinct. Une fois mûri, le fruit se sépare tout à fait et tombe à terre, pour produire une autre plante. On voit qu'au fond, même le premier principe de cette émanation se tire du dehors : la sève intrinsèque à la plante, c'est de la terre, par les racines de cette plante, qu'elle est puisée, et c'est d'elle que la plante se nourrit.

Remarquons aussi que ce vivant ne peut s'assimiler le dehors qu'en le désintégrant ; la nutrition défait l'objet assimilé ; la plante ne peut devenir l'autre objectivement, c'est-à-dire en tant qu'autre. Ce degré de vie fait penser à certain type d'idéalisme, qui ne distingue pas l'assimilation nutritive de celle de la connaissance.

Au-dessus de la vie des plantes, il est un degré de vie plus élevé, celui de l'âme animale, dont l'émanation propre, encore qu'elle commence à l'extérieur, se termine à l'intérieur ; et, plus l'émanation progresse plus aussi elle devient intime ; car le sensible extérieur imprime sa forme dans les sens extérieurs, d'où elle passe à l'imagination, et finalement au trésor de la mémoire. Toujours cependant au cours de cette émanation, le principe et le terme appartiennent à des puissances diverses ; car aucune puissance sensitive ne réfléchit sur soi. Ce degré de vie est donc supérieur à celui des plantes, à proportion que l'opération propre à ce genre de vie se fait plus intime. Toutefois, ce n'est pas une vie absolument parfaite, puisque l'émanation se déverse d'une puissance à l'autre.

L'animal a la connaissance, mais il ne sait pas qu'il connaît, suivant un retour complet à soi. Il ne peut rien « se dire » à soi-même, il ne se compénètre pas dans la conscience de soi. Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc

celui de l'intelligence, car l'intelligence, elle, réfléchit sur elle-même et peut se connaître elle-même. Mais, l'intelligence humaine, quoiqu'elle puisse se connaître elle-même, tire du dehors ce qui constitue le premier principe de sa connaissance, étant incapable de connaître indépendamment des facultés sensibles, qui sont des puissances pourvues d'un outillage corporel.

Bien que cette intelligence ne se connaisse que dans la saisie d'un objet autre que soi, et encore le plus éloigné de l'esprit, elle est néanmoins conscience au sens plein du mot, puisqu'elle y est vraiment présente à elle-même et se touche. L'homme se dit « *Je pense* », et à Dieu « *Je vous connais et adore* ».

Dans l'intelligence humaine l'univers corporel ne devient pas seulement présent à soi-même : cette présence l'ouvre sur l'être tout entier, et par là il peut désormais réaliser un retour explicitement vécu au premier principe de l'être — Dieu, qui tire à soi le monde afin de se faire « dire » par lui, et qui creuse ainsi un abîme où la divinité pourra faire sa demeure.

## Sur la tolérance : la bénignité du chrétien

L'Eglise de Rome ne pourrait être tolérante en matière dogmatique sans se renier. S'ensuit-il que l'erreur religieuse et morale doive toujours être empêchée, quand il serait possible de l'empêcher ? En effet, tolérer l'erreur religieuse et morale n'est-ce pas, en soi, un acte immoral ?

S'adressant aux juristes catholiques italiens (1953), Pie XII répond que « même à l'autorité humaine Dieu n'a pas donné un tel précepte absolu et universel, ni dans le domaine de la foi ni dans celui de la morale. On ne le trouve ni dans la conviction commune des hommes, ni dans la conscience chrétienne, ni dans les sources de la Révélation, ni dans la pratique de l'Eglise. Sans parler ici d'autres textes de la Sainte Ecriture, qui se rapportent à cet argument, le Christ, dans la parabole de la zizanie, a donné l'avertissement suivant : *dans le champ du monde, laissez croître la zizanie avec la bon-*

*ne semente, à cause du froment.* Le devoir de réprimer les déviations morales et religieuses ne peut donc être une norme ultime d'action. Il doit être subordonné à des normes plus hautes et plus générales qui, dans certaines circonstances, permettent et même font peut-être apparaître comme le parti le meilleur celui de ne pas empêcher l'erreur, pour promouvoir un plus grand bien ».

### **L'adhésion sans contrainte**

Quel est le fondement de la distinction entre l'intolérance dogmatique et l'intolérance civile et sur quoi se fonde le rejet de ce deuxième type d'intolérance ? La distinction entre ces deux sortes d'intolérances est fondée sur la différence qui existe entre l'immuabilité de la vérité divine, d'une part, et la seule manière dont les hommes peuvent, d'autre part, y adhérer, c'est-à-dire par une forme d'adhésion sans contrainte. La dignité de la foi est incompatible avec un manque de respect envers la liberté de la créature raisonnable, c'est-à-dire avec la négation de la liberté des consciences. Il serait contraire à la dignité de la foi de forcer quelqu'un à adopter la foi contre sa volonté. C'est dire qu'une communauté politique qui exige, comme condition de citoyenneté, l'adoption de la foi chrétienne est condamnée d'avance, par cet enseignement de l'Eglise.

Cependant, la tentation de vouloir amener tout le monde à la foi catholique, par tous les moyens possibles, est grande. C'est pourquoi saint Grégoire le Grand nous avertit : « Si, animés d'une intention droite, vous désirez amener à la vraie foi ceux qui sont en dehors de la religion chrétienne, vous devez user de persuasion, non de violence. Autrement, les esprits qu'il serait facile d'éclairer par votre parole, s'en éloigneront par suite de votre hostilité ; tous ceux qui, sous prétexte d'arracher les hommes au culte de leurs traditions religieuses, se comportent autrement, montrent par là qu'ils cherchent plutôt leur propre volonté que celle de Dieu. » Grégoire IX précisait (en l'an 1233) que « les chrétiens doivent se conduire à l'égard des juifs avec la même bénignité qu'ils désireraient qu'on usât envers les chrétiens qui vivent dans les pays païens ». Quelle qu'ait été la pratique des pays catholiques à travers les âges, il reste « contraire à la religion chrétienne qu'un homme soit forcé, sans l'avoir jamais voulu et malgré son opposition absolue, de devenir et de rester chrétien » (Innocent IV).

Après avoir cité ces textes, et bien d'autres, après avoir reconnu que « l'Inquisition médiévale a persécuté la liberté des consciences et que, après la Réforme, des représentants de l'Eglise catholique ont souvent loué les principes qu'ap-



pliquait la contre-Réforme, même par des moyens violents ; après avoir reconnu, également, que le sens immédiat d'un grand nombre d'expressions employées par Grégoire XVI et Pie IX est nettement contraire à la liberté religieuse », le Cardinal Lercaro admet en même temps que l'examen de leurs textes « ne donne pas l'impression qu'on ait mis l'accent sur la distinction... entre tolérance dogmatique et tolérance civile, mais plutôt sur celle d'une intransigeance totale sur le plan théorique, au point d'amener les catholiques à exclure toute reconnaissance *spontanée* de la liberté pour ceux qui pensent autrement... » L'archevêque de Bologne dit bien « reconnaissance spontanée ». Faudrait-il donc attendre le jour où la reconnaissance de « la liberté pour ceux qui pensent autrement » nous serait de force imposée ?

### Les vérités naturelles

Tout catholique doit admettre qu'on ne peut forcer quelqu'un contre sa volonté d'adopter la foi chrétienne. On peut toutefois se demander si nous devons respecter une liberté analogue en face de certaines vérités naturelles, pourtant fondamentales, telles, par exemple, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les enseignements touchant les fondements, en soi nécessaires, de la moralité. Autrement dit, la société ci-

vile peut-elle contraindre directement ou indirectement ses membres à professer publiquement l'existence de Dieu, Juge souverain, ou à professer explicitement la loi naturelle, dans les termes où nous la formulons ? Bref, la communauté politique peut-elle au moins imposer à ses membres la religion que nous appelons naturelle ?

Si nous connaissons intuitivement les vérités de foi, nous n'aurions pas la vertu théologale de foi ; il serait impossible de ne pas adhérer à ces vérités. D'autre part, les vérités naturelles les plus fondamentales sont-elles si évidentes que personne ne puisse en être ignorant sans être de mauvaise foi ? Pour le soutenir, il faudrait reconnaître l'histoire de la philosophie, surtout celle des quatre derniers siècles. Cette histoire aura du moins servi à nous rendre plus sensibles à la difficulté de connaître d'une façon rationnelle les vérités naturelles les plus fondamentales. La condition humaine étant ce qu'elle est, une telle connaissance strictement rationnelle est, pour la plupart des gens, pratiquement impossible. N'oublions pas que de très grands docteurs de l'Eglise ont avancé des arguments comme preuves démonstratives de l'existence de Dieu, arguments qui, d'après saint Thomas, ne prouvent absolument rien. Qui oserait affirmer qu'un homme n'acquiert de droits civils que le

jour où il est rationnellement convaincu de vérités sans lesquelles l'homme, comme la société civile, serait absurde ? Pour le soutenir, il faudrait ignorer la façon dont l'homme accède à la connaissance des vérités fondamentales, même naturelles.

Si l'Etat reconnaît la liberté des consciences en matière de foi surnaturelle et naturelle, est-il du coup agnostique ? Aucunement. L'Etat qui m'obligerait à me comporter publiquement comme un agnostique serait aussi intolérant que l'Etat qui me forcerait d'être chrétien.

Si un homme accepte des vérités surnaturelles sans en voir la raison, s'il les admet sur la foi d'autrui, sa croyance naturelle demande, elle aussi, un libre consentement. La contrainte serait opposée tant à la dignité des vérités naturelles dont il s'agit, qu'à la liberté de la personne humaine. La bénignité du chrétien doit s'étendre même aux agnostiques. Et il n'est pas besoin de savoir si un homme peut être véritablement agnostique. Je ne dois pas attendre la réponse à cette question pour dire ouvertement que la société n'a pas le droit de forcer mon concitoyen à dire ce qu'il ne croit pas — ou du moins pense ne pas croire. Si nous n'avons pas le droit d'imposer de force ce qui pourtant est vrai, c'est que notre prochain a un droit correspondant à n'être pas forcé. La liberté des consciences, que Pie XI

distingue de la liberté de conscience, est susceptible d'être garantie par une législation civile. Nous n'admettons pas cette liberté juridique des consciences pour approuver des positions négatives, ni pour les encourager, mais par pur respect de la vérité et par respect de la manière dont les hommes parviennent à la connaître. Il ne s'agit pas d'accorder des droits à l'ignorance ou à l'erreur. Ce que nous devons respecter, c'est la personne, qui conserve des droits, malgré son ignorance, malgré ses erreurs touchant les questions fondamentales. L'Etat n'a aucun droit de promouvoir l'hypocrisie.

L'autorité civile n'institue pas la loi naturelle. De fait, elle en reconnaît certains préceptes non écrits, sans lesquels la vie civile serait impossible. Le citoyen, même agnostique, se conformant aux lois humaines de la société civile, accepte implicitement ce que nous appelons des préceptes de la loi naturelle. Devrais-je dire à mon prochain qui se déclare agnostique que je le tolère ? Ce mot « tolérance » a souvent un sens purement négatif, comme si celui qui tolère devait s'estimer supérieur et comme si, du haut de sa supériorité, il faisait, avec ceux qui pensent autrement, une manière de compromis provisoire, imposé par les circonstances. Je prends une toute autre attitude envers mon prochain qui se dit agnostique lorsque je perçois et que je laisse sa-

voir que les positions sur lesquelles lui et moi devrions pouvoir nous entendre sont, en effet, difficiles à trouver ; et lorsque je me rends compte et que j'affirme qu'il serait odieux de vouloir contraindre mon prochain qui se dit agnostique, empiétant ainsi sur son for intérieur. Je ne puis sonder ni les reins ni les cœurs, pas même les miens. Il n'y a pas de bénignité sans humilité, sans effort pour se mettre dans la peau d'autrui. On manque de dignité humaine dans la mesure où l'on ne se rend pas compte, pour autrui et pour soi-même, de la difficulté du savoir.

## Liberté des consciences et droit naturel

**L**a famille a le devoir naturel de donner l'éducation à l'enfant. Son droit est inaliénable, antérieur au droit de l'Etat, et inviolable. Telle est l'affirmation de l'Eglise. « Ce serait donc aller contre la justice naturelle si l'enfant, avant l'usage de la raison, était soustrait aux soins de ses parents ou si l'on disposait de lui *en quelque façon contre leur volonté*. » (1) Ainsi, l'Eglise fait sienne la doctrine de saint Thomas. Or, et cela est indéniable, le droit des parents à l'éducation de leurs enfants n'est pas arbitraire ; ce droit ne peut pas être, en soi, contraire aux autres préceptes de la loi naturelle ; en soi il demeure subordonné à la fin de l'homme, à la loi naturelle et divine. Néanmoins, dans l'usage de ce droit, il est inévitable qu'il y ait des maladresses, des lacunes plus ou moins graves et déplorables. Mais ces lacunes — on doit être ici très judicieux — n'entraînent pas du coup la sup-

(1) *Somme théologique*, II-II, 10, 12.



pression du droit des parents en matière d'éducation. L'Eglise elle-même « reste, cependant, si jalouse de l'inviolabilité du droit naturel de la famille en matière d'éducation, qu'elle ne consent pas, sinon sous des conditions et garanties déterminées, à baptiser les enfants d'infidèles ou à disposer de leur éducation *de quelque manière que ce soit* contre la volonté de leurs parents, aussi longtemps que les enfants ne peuvent se déterminer d'eux-mêmes à embrasser librement la foi. » (*Divini Illius Magistri*). Qu'ils soient catholiques ou infidèles, c'est bien à titre de parents, que les parents détiennent le droit naturel d'éduquer leurs enfants. Je crois fermement que ce droit, pour la famille catholique, n'est assuré que par une éducation catholique. Mais je ne vois pas comment nous respecterions l'inviolabilité d'un droit naturel, si nous disposions, en quelque manière que ce soit, de l'éducation d'un enfant contre la volonté de ses parents, lorsque ces derniers se déclarent agnostiques de bonne foi et réclament pour leur enfant une éducation conforme à leur conscience. Il y a là une déficience très grave à nos yeux ; mais cette déficience laisse subsister le droit dont nous parlons. Je ne vois pas comment on pourrait dire à celui qui avoue ne pas admettre en son âme et conscience l'existence de Dieu : vous n'avez pas le droit naturel d'éduquer votre enfant.

Avant de leur permettre d'exercer ce droit in-

violable, faut-il exiger des parents une connaissance certaine des préceptes plus particuliers du droit naturel, préceptes plus difficiles à connaître ? Certes, un homme ne pourrait être tenu responsable de sa conduite s'il ignorait le précepte général que l'on doit faire le bien et éviter le mal. Dans ce cas, en effet, cet homme n'aurait pas l'usage de la raison. D'autre part, le premier précepte du décalogue (*tu aimeras ton Dieu*) ne jouit pas pour tous de la même évidence. Or, le premier précepte du décalogue, à la fois naturel et révélé, est une de ces vérités qu'on ne peut imposer de force à personne. Pour reconnaître la liberté des consciences, ou les droits de la famille en matière d'éducation, il n'est pas besoin d'attendre le jour où les parents seraient parfaitement instruits des préceptes particuliers de la loi naturelle. Bien sûr que si les parents apprenaient à leurs enfants qu'il est bon de commettre des crimes ouvertement contraires au bien commun de la société politique, tels le vol, le viol, le meurtre, l'Etat serait obligé d'user de son pouvoir de contrainte. Il y a des lois sans lesquelles la vie civile serait impossible.

Mais, dira-t-on, si nous reconnaissons d'une part le droit naturel de la famille en matière d'éducation, et si, d'autre part, nous permettons aux parents de dispenser un enseignement contraire au précepte tout à fait premier du déca-

logue, n'admettons-nous pas implicitement que la loi naturelle peut être en contradiction avec elle-même ?

Cette contradiction serait de notre propre création si nous confondions le droit naturel considéré objectivement avec la manière dont les hommes apprennent à le connaître. La contradiction se trouverait encore dans l'homme qui, certain du premier précepte du décalogue, s'arrogerait en même temps le droit en conscience de ne pas suivre ce précepte ou d'agir contrairement à lui. Par contre, aussi longtemps qu'une personne est dans une invincible ignorance de ce précepte, ou que sa conscience est invinciblement erronée, il ne peut être question d'une contradiction dans son esprit à elle.

\*\*

Sans aucun doute — à notre point de vue, que nous tenons fermement pour vrai — l'éducation agnostique prive l'enfant de l'élément majeur, fondamental, inestimable, de l'éducation. Cet enfant est privé de la connaissance du souverain bien, de même que l'enfant non baptisé est privé de la possibilité du salut éternel. Mais il s'agit là précisément de biens qu'on ne peut imposer de force ; on ne pourrait le faire sans retomber dans la confusion des choses qui sont à Dieu avec celles qui sont à César ; sans ab identifier la religion avec la politique ; sans ab

sorber le droit naturel dans la justice surnaturelle ; sans substituer l'action humaine à celle de Dieu.

On ne peut oublier que le droit de l'enfant à la connaissance de Dieu est normalement soumis au droit naturel des parents à élever leurs enfants suivant les exigences de leur conscience. Les droits de l'enfant ne sont pas absolus. En effet, le droit se définit toujours par rapport à autrui. Mais, comme le fait remarquer S. Thomas, il y a deux façons d'entendre autrui : la première est absolue ; autrui est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes indépendants l'un de l'autre, quoique soumis tous deux au même chef de la cité ; entre ces hommes, le droit est absolu. La seconde manière de l'entendre est relative : l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relation, tel, dans les choses humaines, le fils à l'égard de son père dont il est en quelque sorte une partie. C'est pourquoi entre un père et son fils le rapport n'est pas celui d'un seul à quelqu'un d'absolument autre ; aussi, le droit du fils n'est pas dans ce cas absolu, mais relatif ; en l'occurrence, c'est le droit paternel qui prévaut. Donc, du fait que l'un est quelque chose de l'autre, que le fils est quelque chose du père, le droit de l'enfant décline de la notion parfaite de droit et de juste.

Cela veut dire que le droit de l'enfant à la connaissance de Dieu ne serait contrarié que si l'enfant était un absolu, si l'éducation n'appartenait pas de droit naturel à la famille, si l'enfant était d'abord chose de l'Etat, comme on le soutient et le met en pratique dans certains pays. Certes, il y a des circonstances où la société politique doit intervenir pour protéger l'enfant contre des parents qui le brutalisent, qui lui refusent absolument toute éducation, qui négligent de le nourrir, de l'abriter, etc.

Mais, dira-t-on, les parents qui élèvent leurs enfants dans l'agnosticisme, ne sont-ils pas cause d'un mal spirituel ?

La réponse à cette question paraîtra dure : Dieu n'a pas donné un précepte absolu et universel qui obligerait l'autorité humaine d'imposer aux enfants, contre la volonté de leurs parents, l'enseignement que nous appelons religieux. (Je ne parle pas du droit divin ni de l'autorité de l'Eglise sur ses propres sujets.)

Nous soutenons fermement que les droits de l'homme viennent de Dieu. Mais cela n'entraîne pas que nous puissions forcer l'homme qui les réclame, de reconnaître ce premier principe. Et que la société politique n'ait aucun droit de forcer ses membres en matière religieuse n'implique pas que cette société soit fondée sur la volonté de l'homme et non sur la volonté de Dieu.

Cela veut tout simplement dire que nous devons respecter la façon dont les hommes parviennent à connaître cet ordre de vérités, ainsi que la manière dont Dieu agit dans le prochain, comme il le fait en nous-mêmes.

Il est donc possible que, sciemment ou non, les parents fassent abus de leur droit naturel. Cet abus ne détruit pas toutefois leur droit. Le droit, d'autre part, véritable, ne sanctionne pas l'abus. D'une façon plus générale, la liberté de contrariété dont les hommes sont doués n'entraîne pas qu'ils ne soient responsables du mal qu'ils commettent. S'il en était ainsi, Dieu même serait la cause du mal. Senblablement, le droit de propriété est un droit naturel dont le sujet peut abuser, sciemment ou non ; l'abus, cependant, ne lui enlève pas son droit de propriété. (Cet exemple fait penser aux personnes, trop nombreuses, qui ne croient pas à un certain droit naturel d'une importance pourtant extrême, dont la méconnaissance est responsable d'un des plus grands maux qui affligent la société ; suivant les circonstances, il peut néanmoins être bon d'en tolérer la négation. L'on doit en effet distinguer le droit de posséder des biens extérieurs en propre, c'est-à-dire propriété privée, de l'usage de ces biens, usage qui doit être commun ; commun en ce sens que le propriétaire doit être prompt à partager l'usage de ses biens avec ceux qui sont



dans le besoin (1), que le propriétaire soit un individu, une corporation, un Etat ou des Etats. Le refus de cet usage commun est une des raisons qui peuvent obliger la société politique, consciente de son devoir, à recourir à la socialisation et même à la nationalisation. Jean XXIII vient de répéter l'enseignement de ses prédécesseurs sur ce sujet, savoir que l'Etat peut tenir en priorité légitime des biens de production, tout spécialement lorsque ces biens confèrent une puissance économique telle qu'elle ne peut, sans danger pour le bien de la communauté politique, être laissée entre les mains de personnes privées.)

Si le droit paternel nous heurte, c'est que nous-mêmes nous n'apprécions pas la transcendence des vérités naturelles et surnaturelles que nous tenons pour vraies, pour fondamentales et essentielles au bonheur temporel et surnaturel. C'est dire que nous-mêmes nous manquons d'humilité, de reconnaissance pour les bienfaits dont Dieu nous a dotés. Ces bienfaits devraient-ils toutefois nous faire répéter, la tête haute, priant en nous-mêmes : « Mon Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes » ? S'il ne convient pas de se le dire en soi-même, ne serait-il pas plus inconvenant encore de le dire tout haut ? Si nous n'acceptons pas

(1) *Somme théologique*, II-II, 66, 2.

cette doctrine, nous sommes des révoltés, nous insurgant contre l'ordre des choses établi par Dieu. Cette révolte est celle de la volonté humaine contre la volonté de Dieu.

D'ailleurs, pour nous, catholiques, la question du droit paternel a été depuis longtemps réglée par la coutume de l'Eglise et par la théologie. On se demandait autrefois si l'on devait baptiser les enfants des infidèles malgré leurs parents. S. Thomas rapporte deux objections qui répondent dans l'affirmative. Les voici :

« C'est un devoir plus impérieux de préserver quelqu'un de la mort éternelle que de la mort temporelle. Or à un enfant qui est en danger de mort temporelle, il faut porter secours, même si, par méchancelé, ses parents s'y opposent. A plus forte raison faut-il, malgré les parents, arracher au péril de la mort éternelle les enfants qui sont fils d'infidèles.

« N'importe qui appartient plus à Dieu, de qui il tient son âme, qu'à son père charnel de qui il ne tient que son corps. Ce n'est donc pas une injustice que les enfants des infidèles soient élevés à leurs parents selon la chair et consacrés à Dieu par le baptême. »

Bien que ces raisonnements paraissent être d'une logique invincible, S. Thomas s'y oppose, d'abord à cause de la coutume de l'Eglise, et puis en raison du droit naturel des parents en matière d'éducation.

« De deux choses l'une : ou ces enfants d'infidèles ont l'usage de la raison, ou non. Dans le premier cas, ils commencent à disposer d'eux-mêmes en tout ce qui est de droit divin et de droit naturel. Ils peuvent donc, de leur propre vouloir et malgré leurs parents, se faire baptiser, tout comme contracter mariage ; et on a le droit de les instruire et de les exhorter à recevoir le baptême.

« Mais s'ils n'ont pas encore l'usage de leur raison, ils sont, de par le droit naturel, sous la tutelle de leurs parents aussi longtemps qu'ils ne peuvent se gouverner eux-mêmes : ainsi dit-on que les enfants, sous l'ancienne loi, étaient sauvés par la foi de leurs parents. Baptiser ces enfants-là malgré leurs parents serait donc aussi contraire à la loi naturelle que de baptiser malgré lui un adulte qui jouirait de sa raison. Sans parler du danger auquel on les exposerait de retourner à l'infidélité sous l'impulsion de leur amour filial. » (1)

Aux objections citées, S. Thomas répond :

« Il n'est pas permis de délivrer quelqu'un de la mort corporelle au mépris du droit civil ; par exemple, nul n'a le droit d'arracher par violence au supplice un condamné à mort. De même, il n'est permis à personne de violer le droit natu-

(1) *Somme théologique*, III, 68, 10. — Cf. II-II, 10, 2 (voir Cajetan) ; *Quodl.* II, 7.

rel qui confie un enfant à ses parents, même pour le soustraire à la mort éternelle. »

« L'homme est ordonné à Dieu par sa raison, qui lui permet de le connaître. Par conséquent, tant qu'il n'a pas l'usage de sa propre raison, l'enfant, d'après l'ordre de la nature, est ordonné à Dieu par la raison de ses parents, aux soins desquels la nature le confie ; et c'est suivant leurs décisions qu'il faut agir avec lui pour tout ce qui regarde les choses divines. »

Le point gênant dans la position de ceux qui affirment que les agnostiques sont de ce fait déshérités de leur droit naturel en matière d'éducation, c'est la supposition que l'existence de Dieu est évidente pour nous, — *per se naturaliter nota*. A ceux qui pensent ainsi S. Thomas répond que « nous avons, il est vrai, naturellement, quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est le bonheur de l'homme ; car l'homme désire naturellement le bonheur, et ce que naturellement il désire, naturellement aussi il le connaît. Mais ce n'est pas là proprement connaître que Dieu est, pas plus que ce n'est connaître Pierre que de connaître que quelqu'un vient, alors même que c'est Pierre qui vient. Or beaucoup estiment que le bonheur, le bien parfait de l'homme, consiste non en Dieu, mais dans les richesses, d'autres

dans les plaisirs, d'autres dans quelque autre chose. » (1)

\*\*

La liberté des consciences et la liberté de la conscience subjective invinciblement erronée sont essentielles au bien commun de la société. Sans elles, et tant qu'elles ne viennent pas en conflit avec les lois de la société, la vie politique et la citoyenneté seraient elles-mêmes impossibles : le pouvoir public serait despotique, donc l'opposé du pouvoir politique. Le citoyen, en effet, agit par lui-même, *causa sui* ; il jouit du pouvoir de contredire, sans quoi la société serait forcément un composé de tyrans et de tyrannisés.

\*\*

Une législation, si elle est bonne, doit contribuer à la formation de l'homme de bien, c'est-à-dire de l'homme vertueux. C'est la fin de la loi. Mais l'Etat ne peut se limiter à ne reconnaître que les hommes qu'il juge hommes de bien. Il faut absolument qu'il protège ceux qui, sans être hommes de bien, observent les lois pénales. Mais je ne crois pas non plus qu'il relève de l'autorité civile de déterminer exactement en quoi consiste l'homme de bien. L'autorité de César, il me sem-

(1) *Somme théologique*, 1, 2, 1, ad 1.

ble, ne peut aller jusque là. Elle est limitée au for extérieur.

\*\*

N'oublions pas que la liberté religieuse est un problème spécifiquement moderne. La liberté religieuse, enseignée par l'Eglise, reconnue par l'Etat, loin d'être un pis-aller, un compromis provisoire, est un bien positif, qui protège la liberté de l'acte de foi et respecte aussi la manière dont les hommes parviennent à connaître des vérités fondamentales même d'ordre purement naturel. Cette liberté religieuse est méconnue par les Etats qui ne reconnaissent et n'appuient que les écoles où la religion est ignorée.

Dans un Etat véritablement politique (par opposition à despotique) je ne dois pas être agnostique pour reconnaître les droits des agnostiques ; l'Etat qui reconnaît ces droits n'en est pas pour autant agnostique. L'Etat cesserait d'être politique s'il n'appuyait que les écoles non-confessionnelles. L'Etat qui se proposerait cette fin serait despotique sous ce rapport.

C'est pour la même raison que nous ne voulons pas, nous chrétiens, que nos enfants soient obligés de fréquenter des écoles non-confessionnelles, surtout aux niveaux primaire et secondaire.

\*\*

Il existe, sans aucun doute, un rapport entre



la science métaphysique et la science morale, si l'on considère l'ordre des choses. Mais la valeur de la science morale ne dépend pas de notre connaissance de ce rapport. Chez Aristote, par exemple, l'éthique, en tant qu'elle a pour fin le bonheur dans la vie d'action, n'est pas fondée sur ce que nous appelons sa métaphysique. Et c'est tant mieux — encore que je sois entièrement convaincu de la vérité de sa métaphysique, encore que, de ce fait, je contredise un grand nombre de ceux qu'on appelle aujourd'hui thomistes.

L'an dernier, j'assistais à un congrès de philosophie, où quelqu'un soutenait que la morale dépend de la métaphysique que l'on tient pour vraie. J'ai tenu à déclarer ma dissidence, pour la simple raison qu'une telle conception de la morale rendrait celle-ci trop relativiste. En effet, que veut dire le mot métaphysique ? Il y a la métaphysique qu'Aristote appelait philosophie première et théologie ; d'après quelques-uns, la métaphysique de S. Thomas était foncièrement la même ; suivant d'autres, celle de S. Thomas est radicalement différente de la métaphysique d'Aristote qu'il a commentée ; les méditations métaphysiques de Descartes ne sont qu'incidents métaphysiques au sens où S. Thomas l'entendait. Kant, Hegel, Marx, Bergson, et l'école analytique du jour, emploient ce même mot pour signifier des choses parfaitement irréduc-

tibles. Par contre, la philosophie morale est de beaucoup plus stable. La raison en est sans doute que les vertus morales sont plus naturelles que les vertus de l'intelligence. Kant, par exemple, qui était agnostique au point de vue métaphysique, ne l'était nullement au point de vue moral. Il croyait fermement en Dieu, en l'immortalité de l'âme, mais pour des raisons qu'il disait morales. D'après lui, la vie morale, si elle doit être raisonnable, suppose de toute nécessité un juge souverain, Dieu, et l'immortalité de l'âme. Cette position de Kant n'est pas fausse tout à fait. Elle appelle cependant une distinction entre l'ordre des choses en soi, et l'ordre suivant lequel nous prenons connaissance de cet ordre-là. Or, ces deux ordres, en dehors des mathématiques, sont inverses. Le refus de la métaphysique telle que l'entend S. Thomas n'entraîne pas qu'on doit méconnaître sa philosophie morale ; que l'on écarte sa philosophie morale, on ne met pas pour autant en cause sa métaphysique de quelque manière qu'on l'entende. Si j'affirme que la philosophie morale ne découle pas de la métaphysique, je veux tout simplement protéger la morale contre le relativisme, contre l'invaissable pluralisme en matière métaphysique, contre le fait historique de désaccords fondamentaux et permanents en matière métaphysique. Ces désaccords sont dus à la faiblesse de l'intelligence humaine et aux circonstances extrême-

ment contingentes dans lesquelles elle acquiert le savoir.

\*\*

Il ne suffit pas de posséder une bonne philosophie morale pour être du coup un homme de bien. Les discussions sur la tempérance ou la justice, aboutissant à des énoncés spéculativement vrais, ne produisent pas automatiquement des hommes tempérants ou des hommes justes. La science morale, dit S. Thomas, à la suite d'Aristote, ne contribue que peu à la vertu. S'en suit-il que la philosophie morale en devienne indifférente à la conduite réelle ? Le fait que nous ne pouvons forcer quelqu'un d'adopter la foi chrétienne contre sa volonté ne suppose pas que la foi chrétienne est sans valeur ; le fait qu'on ne puisse obliger quelqu'un d'accepter une philosophie morale aussi bien articulée que celle d'Aristote, ou la théologie morale de l'Eglise, n'entraîne pas que cette philosophie ou cette théologie soient négligeables.

Ce que nous devons éviter, c'est de vouloir faire admettre que, dans notre raison, il existe un rapport analytique entre la métaphysique et la philosophie morale, ou entre la philosophie morale et la conduite concrète à tenir ; un rapport tel que l'homme qui se conduit bien est forcément un bon moraliste, ou que le bon moraliste est forcément un métaphysicien véritable.

Si, en morale, il existe un accord substantiel et étonnant entre les théologiens chrétiens de tous les temps, il ne faut pas oublier qu'à mesure que l'on descend vers des questions plus particulières les divergences d'opinions s'accusent. Par exemple, les uns soutiennent que la magnanimité est incompatible avec l'humilité et qu'elle est un vice ; d'autres, comme S. Thomas, enseignent qu'elle est une vertu éminemment louable et qu'elle n'est pas possible sans grande humilité. Faut-il attendre que l'accord soit fait pour être magnanime, ou pour être humble ? La rectitude morale ne dépend pas de mœurs intellectuelles rectifiées. Je suis persuadé qu'un théologien qui rejette la doctrine de S. Thomas sur la magnanimité peut tenir en même temps une conduite magnanime. Les stoiciens, qui, pour S. Thomas, faisaient autorité, ont enseigné bien des choses que le docteur commun rejetait comme fausses — depuis leur conception de la liberté, du bonheur, jusqu'à la légitimité du suicide. Si nous n'avions pas les enseignements de l'Eglise en ces matières, si le comportement de tous et de chacun dépendait de la philosophie morale, où en serions-nous ?

Pour en revenir au rapport entre la métaphysique, la philosophie morale et la conduite pratique, ce qu'il faut éviter en cette matière c'est le rigorisme, — un simplisme qui ferait

dire : Si vous êtes un homme de bien, vous connaissez la philosophie morale et cette philosophie est bonne ; si cette philosophie morale est bonne, vous êtes un bon métaphysicien.

\*\*

J'ai qualifié de tyrannique un régime qui n'admettrait et n'appuierait que des écoles non confessionnelles. Un tel régime refuserait de reconnaître la priorité du droit des parents croyants en matière d'éducation. J'ajoute cependant que si nous voulions imposer les croyances de la majorité à tous les membres de la cité, nous serions coupables du même despotisme. Voilà ce qu'entraîne inéluctablement la liberté religieuse. Si nous prenions cette attitude, si nous méconnaissions que l'esprit moderne nous a mis en face de ce bien positif, nous mériterions de nous faire attribuer le propos bien connu : « Quand nous sommes en minorité, nous réclamons pour nous la liberté au nom de vos principes ; quand nous sommes en majorité, nous vous la refusons au nom des nôtres. » On le sait, il se trouve encore des catholiques qui maintiennent cette position inacceptable. Je les trouve fort gênants. Que deviendraient nos missionnaires, par exemple, si les pays où ils se trouvent leur appliquaient le même principe ?

En quoi ce principe diffère-t-il de la tactique des pays communistes qui bannissent les hommes de Dieu ou qui leur rendent la vie impossible ? Les régimes communistes savent très bien que leur survie dépend de la rigoureuse application de ce principe totalitaire. En sommes-nous rendus au point où notre propre survie en dépendrait aussi ? Notre foi serait-elle si infirme que nous ne puissions compter que sur des moyens extrinsèques pour la conserver ? Je ne sous-estime pas les moyens extrinsèques ; cependant, le principe « la fin ne justifie pas les moyens » vaut pour nous autant que pour les autres.