

LE CERCLE DE LA CONNAISSANCE ET DU VOULOIR À PROPOS D'UN TEXTE DE SAINT THOMAS

I. — Dans l'article 2 de la première question *De Veritate*, saint Thomas, après avoir observé que le mouvement de la connaissance va des choses à l'âme (ou, comme nous dirions aujourd'hui, au sujet), tandis que celui de l'"appétit" va de l'âme aux choses, ajoute: "et c'est pourquoi le Philosophe, au livre III du *De anima*, pose une sorte de cercle dans les actes de l'âme, en tant que la chose qui est hors de l'âme meut l'intellect, et la chose dans l'intellect meut l'appétit, et l'appétit fait que le sujet parvienne à la chose qui fut le point de départ du mouvement".¹

Le texte d'Aristote dont il s'agit est le chapitre 10 du livre indiqué (433 a 9 — b 30). Il y est question, vers la fin, d'une roue (*kyklos*; dans la traduction latine: *circulus*), mais pour exprimer une idée qui n'a rien à voir avec ce que dit saint Thomas: l'idée que le mouvement suppose un point fixe dont il part "comme dans une roue".² L'ensemble du chapitre traite du mouvement de l'animal (raisonnable ou non). Ce mouvement a, ou semble avoir, deux principes: le désir et le *noûs* (terme dont Aristote étend ici la portée jusqu'à y inclure l'imagination): un facteur, donc, d'ordre appétitif et un facteur d'ordre cognitif. Mais c'est le premier qui est le vrai moteur, car le désir peut mouvoir sans le *noûs*, tandis que le *noûs* ne meut jamais sans le désir.³ La pensée, pour mouvoir, doit être mise en mouvement par l'appétit: elle intercale son processus entre celui-ci et l'action, le début de celle-ci coïncidant avec la fin du raisonnement pratique. Le désir dont il s'agit ainsi doit s'entendre au sens large; il comprend la *boulesis* ("rational wish", selon W. D. Ross; "souhait", selon Gauthier et Jolif). Les conflits de tendances s'expliquent, en définitive, par le conflit entre le désir sensible (*epithymia*) et le *logos*: ils supposent la conscience du temps. L'*epithymia* veut jouir tout de suite (comme la

¹ "Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim ut cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis; sed motus appetitivae virtutis terminatur ad res; et inde est quod Philosophus in III de Anima ponit circulum quemdam in actibus animae, secundum scilicet quod res quae est extra animam movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tunc ducit ad hoc quod perveniat ad rem a qua motus incepit", *De Ver.*, q.I, a.2. Voir aussi *Summ. theol.*, Ia-IIae, q.XXVI, a.2.

² "Tout ce qui se meut se meut par poussée et traction: c'est pourquoi il faut, comme dans une roue, que quelque chose soit fixe et c'est de là que part le mouvement", 433 b 25-27.

³ 433 a 25.

libido freudienne), tandis que la raison — une raison benthamienne avant la lettre! — prévoit l'avenir et peut choisir le plaisir différé. Ainsi l'on distinguera: 1. Ce qui meut: l'objet désirable, immobile comme tel. 2. Ce qui est à la fois mouvant et mû: le désir. 3. L'instrument du mouvement: l'organe corporel et, avant tout, le cœur. 4. Ce qui est simplement mû: (l'animal puisqu'il s'agit du désir sensible).

On voit que l'idée thomiste du cercle de l'âme, si elle s'accorde bien avec le texte d'Aristote, n'y est pas clairement énoncée. Le Philosophe ne souligne pas que le mouvement de l'appétit rejoint son point de départ. Peut-être saint Thomas a-t-il cru lire cette idée dans les dernières lignes du chapitre, immédiatement après le passage que nous venons de résumer: "Ce qui meut comme instrument (*organikōs*) est ce en quoi le commencement et le fin coïncident: par exemple l'articulation (*gigglymos*): là, en effet, le convexe et le concave sont l'un la fin, l'autre le commencement: c'est pourquoi l'un (le concave) est en repos, l'autre (le convexe) est mû: différents quant à la notion (*logō*), ils sont inséparables spatialement (*megethei*)".⁴ Le texte que saint Thomas avait sous les yeux, du moins quand il commentait le *De anima*, rendait *gogglymos* par *circulatio*:⁵ de là dans ce *Commentaire*, une interprétation assez fantaisiste, qui ne nous intéresse aucunement et où d'ailleurs il n'est pas question du cercle de l'agir humain.

II. — Revenons à celui-ci, en prenant congé d'Aristote. Selon le texte du *De Veritate*, il y a, entre le sujet et l'objet, un double processus, avec une inversion de sens, le sujet rejoignant par son action le centre d'où est partie la stimulation du désir. Voyons cela de plus près.

Saint Thomas parle des "actes de l'âme". C'est donc avant tout dans l'espace intérieur constitué par l'activité de conscience que se boucle le cercle en question. L'objet a été intériorisé par la connaissance; le désir tend vers la chose même, vers l'être de l'objet tel qu'il est en soi. A partir, à travers, mais au-delà de son intériorisation. Celle-ci peut être manquée et alors le désir l'est aussi: ce qu'il vise n'est pas la chose dont l'action le déclencha; le cercle ne se referme pas. Mais cela est accidentel. De soi, l'intentionnalité du désir refait, en sens inverse, le chemin qui a porté l'objet à l'immanence du connaître.⁶ Telle est bien la pensée de saint Thomas.

Ce "cercle", pourtant, ne signifie nullement un retour au point initial. Le sujet est devenu sujet connaissant et aimant; l'objet est devenue objet connu et aimé. Le mouvement de l'amour ou du désir

⁴ 433 b 21-25.

⁵ In III de Anima, lect. 15.

⁶ Il ne s'agit pas ici, bien entendu, des processus psychologiques en oeuvre dans la connaissance mais de sa direction intentionnelle.

n'annule aucunement celui de la connaissance: il le complète. L'intelligence déploie l'objet selon la ligne de la vérité; la volonté et l'amour selon la ligne de la valeur. Car la fin n'est fin en acte que dans et par le mouvement qu'elle déclenche⁷ et la valeur ne "vaut" pleinement que lorsqu'elle est valorisé, appréciée, lorsqu'elle provoque l'amour et le désir.

Sur le plan de la conscience purement sensible, telle qu'elle se rencontre chez l'animal, cette élévation du sujet et de l'objet est momentanée et labile. Elle n'a ni profondeur, ni consistance ontologique. Car l'ordre du sens, chez l'animal, ne jouit pas d'une véritable autonomie: il est tout entière subordonné à des finalités biologiques. C'est pourquoi, comme le remarquait déjà Aristote et comme le répète saint Thomas, le domaine des satisfactions proprement esthétiques, du plaisir procuré par l'exercice des sens plus proprement cognitifs: la vue et l'ouïe, ce domaine reste interdit à l'animal, qui ne s'intéresse aux sons, aux formes et aux couleurs (et sans doute faudrait-il dire la même chose des parfums et des saveurs) que pour leur liaison aux fonctions vitales: la nutrition et la reproduction.⁸ L'appétit animal ignore le pur repos contemplatif, la pure adhésion du cœur à l'autre. Il n'est qu'une étape dans un processus qui aboutit à un contact et une union physique avec l'objet convoité. Cette union peut être destructrice de l'objet, comme dans le cas de l'aliment consommé, ou au contraire susciter une nouvelle vie, comme dans l'union des sexes. Ni dans un cas, ni dans l'autre il n'y a retour à l'état initial. Mais, dans le premier cas, le point de départ est aboli par le mouvement qui le rejoint. Il en résulte, dans l'ordre physique cette fois, une élévation momentanée du sujet (de l'animal), qui se restaure et retrouve son équilibre biologique, tandis que la matière de l'objet consommé passe à un mode d'être supérieur⁹ (du moins quand le vivant consomme le non-vivant ou l'animal le végétal, mais le contraire arrive aussi). Ici encore il s'agit d'une élévation transitoire que les processus du métabolisme annuleront bientôt: un nouveau déséquilibre s'installera et tout sera à recommencer. Ce mouvement circulaire est lui-même porté par le mouvement plus général qui mène l'animal de sa conception à sa mort; mais ici la connaissance et le désir ne jouent, directement, aucun rôle. L'animal ne désire pas

⁷ "Sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari", *De Ver.*, q.XXII, a.2.

⁸ Aristote, *Eth. nicom.*, III, 13, 1118 a 18-20; Saint Thomas, *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XXXI, a.6.

⁹ Cf. *Cont. gent.*, III, c. 22: "Cum vero... quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet ut intentio cujuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ulteriorem et perfectissimum actum quem materia consequi potest tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis". Cet acte est la forme humaine. "Homo enim est finis totius generationis".

grandir, ne désire pas vivre, ne désire pas rester jeune, n'est pas hanté par la mort. Pas plus qu'il ne désire le plaisir en général ou ne craint la douleur en général. Son désir est chaque fois déterminé à des objets particuliers, perçus comme agréables ou utiles.¹⁰ La nature même de ces objets, en dehors de cette formalité, est sans intérêt pour lui: elle ne le meut qu'en s'en revêtant. Et non seulement le plaisir et l'utilité ne sont jamais saisis que dans les objets particuliers, mais encore ils ne le sont que dans leur rapport aux besoins vitaux et aux fonctions organiques: en dernière analyse, tous se réfèrent *ad cibos et venerea*.¹¹ C'est donc bien le mouvement de la vie qui est à l'oeuvre dans le désir animal, mais il demeure à l'arrière-plan, il ne monte pas et ne peut pas monter à la conscience. Il ne saurait donc, à parler en rigueur, être dit "implicite", puisqu'il est à jamais incapable de s'expliquer. Certes, la conscience animale n'est pas un simple épiphénomène: elle joue bien un rôle dans le comportement de l'animal, quand celui-ci agit vraiment comme tel. Ses gestes ne sont pas intelligibles si l'on ne tient pas compte des facteurs proprement psychiques. La "forme" qui commande immédiatement son agir n'est pas sa "forme" naturelle —son infrastructure physique et biologique—, mais une "forme" intentionnelle, psychique, ou, comme dit saint Thomas, "spirituelle"¹² (au sens large, évidemment). Normalement le psychisme médie entre l'infrastructure biologique et le comportement animal. Comme le dit encore saint Thomas, l'animal produit la "forme" de son action, bien qu'il ne soit pas maître de cette production.¹³ Mais enfin, on ne peut déduire directement son comportement de son état organique. Pourtant, nous l'avons dit, ce comportement est, en définitive, ordonné à des fins biologiques. Et l'on peut concevoir que celles-ci soient assurées, quoique d'une façon précaire, en dehors de toute conscience, comme dans le cas de l'animal décérébré, réduit à une vie végétative. La conscience est nécessaire pour certaines actions particulières intégrées dans le processus vital, mais peut-être pas absolument indispensable pour ce processus lui-même; en tout cas elle ne le reprend aucunement à son compte; il reste hors de son champ.

L'autre forme d'union à l'objet a pour résultat un plus-être relativement durable, mais ce plus-être —l'engendré— reste lui aussi totalement hors du champ de la conscience animale (et même, bien

¹⁰ "...objectum... appetitus... sensibilis (est) haec res in quantum est conveniens vel delectabilis; sicut aqua in quantum est conveniens gustui et non in quantum est aqua", *De Ver.*, q.XXV, a.1.

¹¹ *Ex. Summ. theol.*, Ia, q.LXXXI, a.2; Ia IIae, q. XXXI, a.6.

¹² Voir par exemple, pour cette acception élargie (ou plutôt non encore fixée) de *spirituale*, la distinction que fait saint Thomas entre l'*immutatio naturalis* et l'*immutatio spiritalis* dans la sensation, et sur laquelle il fonde la hiérarchie des sens: *Summ. theol.*, Ia, q. LXXVIII, a.3.

¹³ *De Ver.*, q.XXII, a.4; *Summ. theol.*, Ia, q.XVIII, a.3, etc.

souvent, de la conscience humaine). Ici encore la conscience joue un rôle subordonné. Peu importe donc, de notre présent point de vue, que la vie se contente de maintenir l'espèce, qu'elle la développe en extension ou qu'elle la fasse, soit insensiblement, soit par voie de mutation brusque, passer dans une autre espèce, peut-être de niveau supérieur. Ces processus biologiques et plus encore leur résultat sont étrangers à l'activité consciente, donc à l'activité proprement animale. L'ancêtre de l'homme a réagi aux besoins et aux dangers pour lui-même et pour sa progéniture; il a cherché à satisfaire ses désirs immédiats: il ne pouvait songer à son avenir —Aristote nous en a donné la raison¹⁴—, encore moins à celui de son espèce: il n'a pas consciemment, si vague que l'on imagine cette conscience, préparé l'homme. L'ascension s'est faite par un facteur entièrement extérieur au cercle de l'âme. Ce qu'il y a dans la conscience de l'animal qui engendre, c'est la recherche de l'autre, du partenaire, comme objet de plaisir et de satisfaction d'un besoin. D'un objet utile, si l'on veut, mais en ce sens seulement. Nullement d'un objet utile pour l'avenir de l'espèce. Certes, l'animal s'intéresse à sa progéniture et saint Thomas lui reconnaît une perception de ce qui est utile à cet égard¹⁵; mais c'est que, dans ce singulier existant, il sent comme un morceau de lui-même.

III. — Tout autre est le cas de l'homme. Ici, en effet, intervient un facteur de verticalité qui transforme le cercle en hélice. Ce facteur, c'est la nature spirituelle et, plus directement, la raison, ouverte sur l'Universel, le Tout, et par conséquent toujours au-delà de l'objet particulier, incapable de se satisfaire de ce qui a provoqué son désir.

C'est que, déjà, au point de départ, le désir visait, à travers et au-delà de l'objet, une valeur dont celui-ci n'était qu'une expression particulière, et au-delà de cette valeur, la Valeur des valeurs. Dans le mouvement de conquête, l'objet apparaissait en gros plan: tout l'effort se concentrait sur lui, le champ de valeur restait marginal. Mais, à peine conquis, l'objet révèle ses limites; dans le silence né de la cessation de l'effort, retentit l'appel des possibilités non réalisées, des joies non éprouvées, des expériences non tentées... Ce qui reste à faire monte en première ligne. Ainsi le cercle ne se referme que'n accroissant le désir et en exhaussant —mais d'une manière durable cette fois, parce qu'enracinée dans la raison— le niveau psychique. C'est en effet, comme le remarque saint Thomas,¹⁶

¹⁴ *De Anima*, III, 10, 433 b 7-10.

¹⁵ "Et similiter avis colligit paleam non quia delectet sensum sed quia est utilis ad nificandum", *Summ. theol.*, Ia, q.LXXVIII, a.4. L'objet de l'"estimative" est ce qui est utile ou nuisible par rapport aux tendances essentielles de l'animal: or le soin de la *proles* est une de ces tendances que l'homme a en commun avec les autres animaux: *ib.*, Ia IIae, q.XCIV, a.2.

le psychisme même de l'homme, sa capacité de désirer, qui se trouve en quelque manière infinitisée par la présence et l'influence de la raison. Voilà ce qui fait de l'homme un animal mécontent et inquiet, incapable — dans la mesure du moins où il se comporte en homme — de trouver jamais dans le monde une satisfaction adéquate de ses désirs et même de ses besoins. Car ces désirs, ces besoins, il les crée lui-même pour une part, de sorte qu'il est toujours déjà au-delà de leur satisfaction. Ce déséquilibre est particulièrement sensible dans la société contemporaine, où la croissance des désirs et des besoins est organisée pour le plus grand profit des producteurs. Mais aucune société, si rationnelle qu'en soit la structure, si humains qu'en soient les principes, ne saurait empêcher l'homme de trouver en soi-même un facteur de perpétuelle insatisfaction.

Et ceci, encore une fois, est le propre de l'homme, le prix de sa grandeur. L'animal, précisément parce que ses désirs ne portent chaque fois que sur des biens particuliers, est capable d'une satisfaction adéquate, à sa mesure évidemment. Il est comblé, jusqu'à ce que les processus biologiques aient en lui recréé le besoin. L'homme, lui, n'est jamais comblé, parce que ses désirs particuliers sont l'expression d'un désir profond, inassouvissable. L'objet ne se laisse rejoindre par lui que pour le lancer à la conquête de nouveaux objectifs.

IV. — La réponse de l'animal raisonnable à l'appel de l'objet n'est pas réductible à la réaction simple à un stimulus (elle ne l'est même pas chez les autres animaux, du moins chez les animaux supérieurs). Elle suppose tout un travail d'élaboration psychique et spirituelle (rationnelle). Il s'ensuit que des besoins, fondamentalement identiques au point de départ, recevront des réponses diversifiées, selon les degrés et les modalités de cette élaboration. Et la satisfaction qui en résultera pourra dépasser de beaucoup ce que le besoin initial laissait attendre ou poussait à chercher, créant ainsi à son tour de nouveaux désirs et de nouveaux besoins. Pensons, par exemple, au besoin très élémentaire de manger. La technique culinaire procure à l'homme, au niveau du sensible le moins "noble", une gamme de jouissances très au-delà de celle qui naît de l'apaisement de la faim et de l'euphorie qui en résulte. Le plaisir du goût se détache de la réplétion organique: au besoin initial succède un désir plus raffiné (celui du gourmet) et la tentation de la gourmandise (*gula*), dont le caractère psychique est beaucoup plus accusé que celui de la *fames*, située pour ainsi dire, à la charnière du psychique et du biologique,¹⁷ là où la conscience animale rejoint l'être à sa

¹⁶ *Ib.*, q.XXX, a.3 et 4.

¹⁷ "Duplex est appetitus: unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animae vegetabilis... et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulae consistit", *Ib.*, IIa IIae, q.CXLVIII, a.1, ad 3um.

manière, par son insertion dans le processus vital.¹⁸ Ici comme ailleurs, c'est l'influence d'une "forme", d'une activité supérieure qui permet à l'ordre inférieur d'atteindre sa pleine autonomie, d'accomplir ses plus hautes performances. Sous l'attraction de l'activité spirituelle, le psychique se libère, partiellement, du biologique, la sensation prend sa valeur propre, son lien avec les besoins organiques se relâche, les satisfactions esthétiques vont commencer.¹⁹ Certes, pas plus chez l'homme que chez l'animal, le sensible ne constitue un domaine pleinement autonome. S'il n'est plus entièrement subordonné aux fins de l'organisme, c'est qu'une autre finalité le revendique: il doit fournir à l'esprit les matériaux de ses concepts et les moyens d'incarnation de ses vouloirs. Mais c'est dans cette nouvelle et supérieure fonction qu'il révèle ses ressources, qu'il devient vraiment lui-même. Le service de l'esprit le libère de la servitude du corps. Les immenses ressources du psychisme humain, dans l'ordre de l'imagination, du sentiment, de la jouissance même, viennent de ce que ses puissances sont comme aspirées par les hautes régions de la conscience, par ce qui fait de l'homme autre chose qu'un primate plus "complexifié". Son pouvoir —spirituel— de réflexion²⁰ permet à l'homme de revenir sur ses sensations, de s'y arrêter d'y découvrir des nuances, d'y prendre un intérêt désintéressé, dont l'animal, prisonnier de ses finalités biologiques, est incapable. Il objective ses satisfactions subjectives, il les érige en valeurs, vraies ou apparentes. A la jouissance purement physique —l'excitation, par exemple, des papilles gustatives— va se mêler un élément spirituel. Le plaisir de manger un aliment cuit et cuisiné a bien une base organique, puisque, après tout, le chien lui aussi est sensible à des mets spécialement préparés pour lui et plus délicats que ceux qu'il aurait eu chance, laissé à lui-même, de rencontrer, mais il s'y mêle, chez l'homme, d'une façon indiscernable, des éléments d'un autre ordre: par exemple, pour parler comme Claude Lévi-Strauss, le plaisir d'avoir affaire à un produit de la *culture* et pas simplement de la *nature*, à un produit donc qui renvoie à l'homme, si faiblement que ce soit, se propre image et l'image de la raison.

¹⁸ De là l'importance attribuée au toucher par saint Thomas comme par Aristote. "Tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis, ex quibus scilicet animal constat et nutritur", *In II de An.*, lect. 6. C'est le seul sens dont la destruction entraîne celle de l'animal, *In III de An.*, lect. 18.

¹⁹ Les sens proprement esthétiques sont la vue et l'ouïe —les sens les plus cognitifs, *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XXX, a.6 et où le rôle de l'*immutatio naturalis* est le plus faible, *ib.*, Ia, q.LXXXVIII, a.3. Si déficientes que soient ses connaissances sur le mécanisme de la perception sensible, saint Thomas a bien vu que les sensations ne sont pas toutes également prises dans l'épaisseur de la matière: certaines se prêtent plus que d'autres à la libération qui leur viendra de l'esprit.

²⁰ Saint Thomas, il est vrai, n'envisage guère cette "réflexion" que comme le moyen, pour l'intelligence, de rejoindre le singulier et de lui appliquer des notions universelles: *De ver.*, q.II, a.6; *Q. de An.*, a.20; *Summ. theol.*, Ia, q.LXXXVI, a.1.

Ainsi, dans l'ordre même des activités ordonnées à la poursuite de fins biologiques et, en ce sens, de plain pied avec celles de l'animal, l'homme, par la médiation de la raison, et plus encore par l'irradiation de l'esprit sur la conscience sensible, apparaît comme créateur. Par lui du nouveau s'introduit dans le monde. Le cercle ne se referme pas: le point d'arrivée est plus haut que le point de départ et ceci d'une façon stable. Création d'habitudes et d'*habitus* chez l'individu, de coutumes dans la société, de sorte que ce qui était d'abord raffinement gratuit devient peu à peu un besoin. Songeons à l'élévation graduelle du minimum vital, aux exigences actuelles en matière de confort, qui feraient trouver intolérables à beaucoup, dans le monde occidental, les conditions de vie du Grand Roi à Versailles...

Et notons bien que, à la différence du devenir biologique, le devenir humain n'est pas de soi extérieur à la conscience: il est repris par elle ou susceptible de l'être; en tout cas, cette reprise se propose à l'homme comme une tâche qu'il ne peut éluder. La pensée est un facteur essentiel de l'histoire humaine. C'est elle qui lui communique cette accélération devenue aujourd'hui vertigineuse et dont le contraste avec l'allure insensible de l'évolution suffirait, à lui seul, à révéler l'interférence d'un autre domaine que celui de la biosphère.

V. — Mais il y a plus, beaucoup plus. Non seulement les inclinations communes à l'homme et aux animaux sont, chez le premier, intrinsèquement surélevées, humanisées, mais l'élément spirituel à l'oeuvre en elles devient l'objet d'inclinations spécifiques, absolument propres à l'homme.²¹ Comme il peut désirer explicitement le plaisir ou l'utile en général, comme il peut désirer désirer, ou désirer être désiré, l'homme peut aussi vouloir expressément ce qu'il veut déjà implicitement au fond de son être: connaître le vrai, réaliser le bien, instaurer et développer la communication vraiment humaine, et, au-delà de toutes les vérités, de toutes les valeurs, de toutes les réalités partielles, chercher l'Absolu... Il peut même en venir — possibilité qui est elle aussi, la rançon de sa grandeur — à se vouloir lui-même comme l'Absolu...²²

Ici, on le voit, la raison ne se borne pas à reprendre le processus vital en lui donnant une nouvelle coloration; les objets que son travail constitue ne sont plus simplement les objets sensibles vus sous la lumière de l'être, comme si l'activité humaine ne différait de l'activité animale que par une plus grande richesse de moyens.

²¹ *Summ. theol.*, Ia IIae, q.XCIV, a.2.

²² Soit en prétendant se suffire à lui-même, comme saint Thomas l'explique à propos du péché de l'ange (*De Malo*, q.XVI, a.3), soit, comme dans l'humanisme athée contemporain, en rejetant, comme injurieuse pour sa dignité, toute idée d'un Transcendant.

La raison élabore des objets entièrement nouveaux et qui, bien qu'assurément obtenus par abstraction à partir des données empiriques, ne sont pas eux-mêmes des objets empiriques, ni même de schèmes ou des concepts de tels objets. C'est le domaine des vérités, des valeurs supérieures surtout: esthétiques, morales et religieuses. Les inclinations qui relèvent de cette sphère assument celles dont nous parlions plus haut et qui tiennent à notre condition animale: la conservation de la vie, le soin de la santé, le souci de la nourriture (et bien entendu, le soin de la progéniture) prennent une valeur morale: ces finalités élémentaires sont bien, selon saint Thomas, une des sources —je dirais plutôt: un des éléments matériels— de la loi naturelle.²³ Elles n'en restent pas moins distincts de celles dont nous parlons à présent (qui correspondent en gros, mais en gros seulement, à la troisième catégorie des finalités et inclinations essentielles que saint Thomas mentionne au même endroit). Cette distinction éclaire celle que le Docteur Angélique, s'inspirant du droit romain, reconnaît entre le *jus naturale* et le *jus gentium*.²⁴ Ce qui, en effet, caractérise celui-ci, c'est que les activités qu'il ordonne sont, en elles-mêmes, propres à l'homme, parce qu'elles font intervenir la raison. La preuve en est qu'elles supposent une mise en relation de l'objet avec autre chose, opération dont l'animal est incapable. Le droit des gens ne se fonde pas immédiatement sur la nature des choses: il requiert l'activité de la raison non pas comme raison légiférante (du moins pas explicitement), mais comme raison instituant des rapports.²⁵

Voici donc, pour le cercle de l'âme, une nouvelle inflexion. Tout à l'heure, la réponse, par suite du travail du sujet, atteignait un objet plus riche que celui qui l'avait provoquée, mais situé dans la même ligne. A présent, le travail de la raison fait apparaître un objet tout nouveau et l'inclination prend un autre cours. En réalité, c'est une nouvelle stimulation qui est donnée, non au sens et au désir sensible, mais à l'appétit rationnel comme tel, selon sa téléologie propre (et non plus seulement en tant qu'il se contente de prolonger en le surhaussant le désir sensible). Un nouveau cercle se forme donc au-dessus du premier; il peut assumer celui-ci mais aussi entrer en conflit avec lui. Car, si les exigences de la raison reprennent et confirment, comme nous l'avons dit, les exigences foncières de la na-

²³ *Summ. theol.*, ib.

²⁴ *Ib.*, IIa IIae, q. LVII, a.3.

²⁵ Ainsi pour le droit de propriété. "Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde sit magis hujus quam illius: sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam comparisonem ad hoc quod sit unius et non alterius...; absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus... Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat; et ideo dicit Caius Idem: "quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium", *Ib.*

ture, il n'en va pas de même là où s'agit de tendances particulières et contingentes, d'exigences apparentes, momentanées ou même durables d'une nature dont l'équilibre a été perturbé. Et il arrive que cette perturbation empêche la saisie correcte des exigences rationnelles. La juste perception des valeurs requiert, comme la prudence, la rectitude de l'appétit.²⁶ Mais d'autre part il n'est pas niable que la réflexion sur les valeurs élémentaires, leur précarité, la frustration qui accompagne souvent nos efforts, sont pour le sujet l'occasion de s'élever à des valeurs supérieures, comme saint Thomas le montre par l'exemple d'Israël.²⁷

Du reste, doué de raison, l'homme ne peut s'empêcher de s'interroger sur le "pourquoi" de son action comme sur les causes des événements. Interrogation qui doit porter jusqu'aux raisons dernières: l'esprit humain a vocation métaphysique.²⁸ Il ne peut s'arrêter qu'au "parce que qui n'admet plus de "pourquoi?". Dans l'ordre pratique, la recherche des motivations ultimes aboutira, d'une part, aux premiers principes de la loi naturelle: il faut faire le bien, il faut agir selon la raison,²⁹ d'autre part, suivant une autre direction, à l'idée d'une "fin dernière": la béatitude.³⁰ Il est très important pour l'intelligence de la morale, de voir comment se composent ces deux motivations.

VI. — Par cette double élaboration du donné, la vie humaine, à la différence de la vie animale, s'élève continuellement. Toute une philosophie du progrès est en germe dans ces analyses: on peut s'étonner (mais pas trop!) que saint Thomas ne l'ait pas développée. Il sait certes, par la Bible et par Aristote, que l'humanité est venue peu à peu de la barbarie à la civilisation, mais on ne trouve guère chez lui l'idée que ce mouvement soit destiné à se poursuivre en s'amplifiant.³¹ La généralisation de l'idée de progrès, la recherche

²⁶ "Prudentia sine virtute morali esse non potest", *ib.*, Ia IIae, q. LVIII, a.5. Cf. Ia IIae, q. XLVII, a.13, ad 2um. Voir aussi l'usage fréquent chez saint Thomas du principe aristotélien: "Qualis est unusquisque, talis finis videtur ei", *Eth. nicom.*, III, 7, 1114 a 31 - b 1.

²⁷ Voir, *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XCIX, a.6, ad 3um: les épreuves des fidèles observateurs de la Loi —ou bien servent à les purifier davantage et à les élever au-dessus des biens temporels—, ou bien sont le châtement d'une justice trop purement extérieure et invitent par conséquent à la vraie conversion du cœur.

²⁸ "Et nota quod semper debemus ducere quaestionem ad causam primam: ut si quaeratur: Quare iste est sanus?, respondendum est, quod medicus sanavit eum; et iterum: Quare medicus sanavit eum? propter artem sanandi quam habet", *De principiis naturae*. L'exemplification n'est pas des plus heureuses —surtout pour les lecteurs de Molière!—, mais le principe énoncé par le jeune Maître (l'opuscule en question est l'un de ses tout premiers écrits) exprime bien l'exigence d'explication radicale qui fut le ressort de sa pensée philosophique.

²⁹ *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XCIV, a.2: "Bonum est faciendum, et prosequendum, malum autem vitandum"; a.4, ad 3um: "hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes".

³⁰ *Ib.*, q.I, aa. 4-7, avec les derniers mots de l'a.8: "Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis". *Cont. gent.*, III, cc. 25-37, etc.

³¹ Notons pourtant cette remarque du Commentaire de l'*Ethique*: "...cum per legem positivam aliquis non solum debeat judicare de inventis legibus, sed etiam novas adinvenire,

du progrès pour lui-même et surtout l'idée d'une transformation radicale des conditions de la vie humaine sont choses récentes et, la dernière du moins, bien discutables. On ne saurait reprocher à saint Thomas de pas les avoir anticipées.

VII. — Le cercle de l'action humaine est lui-même intégré dans un cercle plus vaste: le cercle de l'action divine. On sait que saint Thomas emprunte à la tradition néo-platonicienne le thème de la "procession" et du "retour". Les êtres viennent de Dieu et vont à Dieu; la perfection de toute chose est de rejoindre son principe.³² Analogiquement s'applique au monde ce que le Christ disait de lui-même: "je viens du Père et je retourne au Père".³³ Rien de plus normal si les processions *ad extra* s'enracinent dans les processions *ad intra*.³⁴

Mais, comme il fallait s'y attendre, le cercle de l'action divine diffère profondément du cercle de l'action humaine. Le point de départ n'est pas la sollicitation d'un objet extérieur: c'est en soi-même que Dieu connaît le créable, c'est dans sa propre bonté qu'il trouve le motif de créer librement. Le cercle humain part de l'objet comme se manifestant et se ferme sur l'objet comme terme du vouloir et de l'action (Objet-Sujet-Objet). Le cercle divin est: Dieu (comme source de l'être) —la créature— Dieu (comme Fin dernière béatifiante). Le mouvement n'aboutit pas ici, comme dans le cycle humain, à une élévation du sujet: Dieu ne gagne rien à son travail. Son amour est le seul parfaitement gratuit. L'acte divin est Liberté. Mais la liberté humaine s'insère dans le circuit que la Liberté divine inaugure et le terme final dépend des deux libertés: c'est pourquoi il peut être manqué.

Si le cercle humain est intégré dans le cercle divin, vice versa il l'implique. A travers l'appel de l'objet résonne affaibli l'appel du Souverain Bien: tout désir, quel qu'il soit, tend vers Dieu implicitement,³⁵ ce que ni veut pas dire qu'il soit nécessairement honnête. Il ne suffit pas, en effet, que la chose désirée porte en elle quelque participation du Bien Absolu: il faut que les conditions dans lesquelles ce reflet se présente n'interdisent pas au désir de se porter explicitement vers le Bien absolu. Le propre de la créature raisonnable est précisément de pouvoir ramener les conclusions aux prin-

ad similitudinem aliarum artium operatarum. Medicus enim non solum habet iudicium de remediis adinventis ad sanandum sed etiam nova remedia adinvenire potest", *In X Ethic.*, lect. 16; éd. Pirota, n. 2175. Le principe du progrès technique est posé, bien que l'horizon reste forcément limité.

³² *In II S.*, d.18, q.II, a.2; *Q. de An.*, a.5. C'est pourquoi le cercle est la figure parfaite: *Cont. Gent.*, II, c.44.

³³ *Jean*, 16, 28.

³⁴ *Summ. theol.*, Ia, q. XLV, a.6.

³⁵ *De Ver.*, q. XXII, a.2.

cipes et donc le désir du bien particulier au désir du Bien total, au désir de Dieu.³⁶ Là où le contexte dans lequel ce bien particulier s'offre au désir inclut une répugnance à la droite raison, cette réduction est impossible: comment exercer sainement ma raison en voulant une chose que je sais être contraire à la raison? Je n'ai pas tort de désirer naturellement le plaisir, mais j'aurais tort de le désirer, encore plus de le vouloir, là où il ne m'est pas possible de vouloir à travers lui le bien supérieur de la raison.³⁸ Ainsi l'appel du vrai bien, du bien conforme à la raison est un appel de Dieu authentique. L'appel du bien apparent est aussi un appel de Dieu, mais seulement à quelque aspect partiel de l'homme, non à la personne humaine dans sa totalité ordonnée.

La conjonction de la créature raisonnable à la fin dernière boucle à la fois le cercle divin et le cercle humain. Mais ni dans un cas ni dans l'autre il n'y a retour à l'état initial. Pas pour Dieu, pour la simple raison que Dieu ne change pas: état initial et état final n'ont pas de sens pour lui. Pas pour la créature qui est passée de la possibilité à l'existence et a trouvé sa perfection. On peut dire qu'elle a rejoint son idée en Dieu, ce que Dieu voulait d'elle. En ce sens on parlera d'un retour. Mais non dans un sens qui annulerait le devenir, comme dans le vedântisme advaitin, où rien ne s'est réellement passé, ou comme dans toutes les doctrines qui résorbent finalement le monde dans un Absolu sans différences. Le temps n'est pas une illusion. Quelque chose se passe et le monde à la fin est autre qu'au commencement. Le paradis céleste n'est pas une réédition du paradis terrestre. Il y a de l'irréversible.

VIII. — On peut rapprocher les cercles humains dont nous avons parlé de ceux dont parle Marx quand il étudie le phénomène de l'échange et l'origine du capital. Marx considère d'abord le cercle Marchandise-Argent-Marchandise: je vends du blé pour avoir de l'argent et avec cet argent j'achète de la toile. Si les prix n'ont pas varié dans l'intervalle, je me retrouve au terme du processus avec une valeur équivalente à la valeur initiale: il y a eu circulation, mais non création de valeur.³⁸ Considérons maintenant le second cercle: Argent-

³⁶ "Unde sola rationalis natura potest secundarios fines in ipsum Deum per quamdam viam resolutionis inducere, ut sic ipsum Deum explicite appetat. Et sicut in demonstrativis scientiis non recte sumitur conclusio nisi per resolutionem in prima principia, ita appetitus creaturae rationalis non est rectus nisi per appetitum explicitum ipsius Dei, actu vel habitu", *ib.*

Le théologien qu'est saint Thomas entend évidemment la rectitude de l'appétit au sens d'une information, au moins habituelle, de l'agir humain par la charité. Mais il y aurait lieu, croyons-nous, de préciser (et d'élargir) la notion de "désir explicite habituel". Celui qui fait son devoir pour la Valeur absolue qu'il y reconnaît, sans pouvoir encore lui donner un nom personnel, n'a-t-il qu'un désir "implicite" de Dieu? En tout cas cet "implicite" est d'un tout autre ordre que dans l'amour d'un bien quelconque.

³⁷ *Summ. theol.*, Ia IIae, q. XXXIV, aa. 1 et 2.

³⁸ *Le Capital*, 1. I, sect. 2, ch. 3 trad. fr., édition "La Pléiade", Paris, 1965, pp. 644-656.

Marchandise-Argent. J'achète une marchandise et je la revends. Si je la revends au prix où je l'ai achetée, l'opération est inutile. Elle n'a d'intérêt que si je la revends plus cher. Or ce surplus, cette plus-value ne peut s'expliquer, en dernière analyse, par des causes extrinsèques ou par l'habileté du vendeur à tromper son client. Il faut que la marchandise, dans l'intervalle, ait subi une transformation qui la valorise. Marx n'envisage pas ici le cas où c'est l'acheteur qui, par son propre travail, accroît la valeur de ce qu'il a acheté: voulant donner "la formule générale du capital", il suppose un acheteur oisif: c'est la marchandise elle-même qui devra produire sa plus-value. Or cela n'est possible que si, dans l'ensemble des marchandises, il s'en trouve une qui soit en effet créatrice de valeur: cette marchandise existe: c'est la *force de travail*.³⁹ On sait les conséquences que tire Marx de cette analyse: elles ne nous intéressent pas ici.

L'analogie entre la première formule (Marchandise-Argent-Marchandise) et le cercle de l'activité animale est, à la vérité, assez lointaine: analogie de structure, non de contenu. Un premier point commun est que, dans les deux cas, le cercle se ferme. Chez l'animal, si tout se passe bien, l'objet rejoint est celui-là même qui s'est présenté comme désirable. Et dans l'échange M-A-M, si tout est correct, le vendeur-acheteur se trouve à la fin en possession d'un objet de même valeur que celui dont il s'était défait. Un autre point de ressemblance, plus important peut-être, est celui-ci: dans les deux cas, seule la valeur d'usage entre en ligne de compte (pour l'homme qui échange, puisque ce qui l'intéresse c'est le produit qu'il veut acheter et dont il a besoin ou envie; pour l'animal, puisque celui-ci ne perçoit pas les relations et désire ce qu'il désire "absolument" et non pour autre chose).⁴⁰ Enfin et par suite, dans les deux cas le processus est fini. Mais il peut être indéfiniment recommencé. Nous l'avons vu pour le désir sensible. A un désir apaisé succède un autre désir qui s'apaisera à son tour. De même, dans l'échange, le phénomène s'éteint dans la permutation de la marchandise vendue contre la marchandise achetée.⁴¹ Mais il recommencera quand un nouveau désir aura poussé l'individu à vendre une autre marchandise pour se procurer celle dont il aura alors besoin.

L'analogie est plus étroite entre le cercle proprement humain et le cercle capitaliste Argent-Marchandise-Argent. Dans les deux cas il y a élaboration et surélévation. Dans les deux cas, cette surélévation est due à l'effort de l'homme: à son effort physique sans doute, mais dirigé par la pensée. Là même où l'effort semble purement mécani-

³⁹ *Ib.*, ch. 4, 5, 6 (dans le texte allemand: ch. 4, sect. 1, 2, 3); "La Pléiade", pp. 691-726. La formule du capital s'écrit donc ainsi: A-M-A' (en allemand: G-W-G'), où le signe ' indique précisément la plus-value.

⁴⁰ *Summ. theol.*, IIa IIae, q. LVII, a.3.

⁴¹ MARX, *op. cit.*, p. 644.

que, il s'inscrit dans un ensemble de démarches où la pensée intervient: pensée de l'ingénieur qui a conçu les machines, de l'entrepreneur, du capitaliste, du gérant, etc. Dans les deux cas, le processus est susceptible d'être continué sans fin: infinitisation du désir dans le cercle humain, processus indéfini d'enrichissement dans le cercle capitaliste tel que Marx le conçoit. C'est que précisément, ici, ce qui est visé, c'est la valeur d'échange: l'argent, non la satisfaction du besoin. Or la valeur d'échange est proprement humaine: elle suppose la saisie des relations; c'est pourquoi l'argent, tout comme la propriété, est un fait humain et matière —à parler en rigueur— non du *jus naturale*, mais du *jus gentium*.⁴² Marx, qui a si bien distingué le travail humain de l'activité simplement animale, ne semble pas avoir vu nettement —son matérialisme le lui aurait-il permis?— que c'est l'infinité propre à la raison et résultant de son ouverture à l'Être qui explique le désir illimité d'enrichissement.⁴³

Le cercle capitaliste —disons mieux-le cercle économique— porte main. Pourtant le cercle humain va plus loin, beaucoup plus loin que le cercle capitaliste, en tant que celui-ci s'arrête au plan des valeurs économiques.⁴⁴ L'apparition des valeurs supérieures, où nous avons vu la caractéristique la plus propre du cercle humain, échappe au cercle de la production. Lorsque l'économique domine, ces valeurs, comme telles, n'ont plus cours. Un livre sérieux, mais dont on n'espère pas un écoulement immédiat, aura du mal à se faire éditer. Le marché littéraire sera inondé de publications qui flattent le goût du grand nombre, lequel n'est pas toujours le bon goût.

Le cercle capitaliste —disons mieux-le cercle économique— porte donc bien, lui aussi, l'empreinte de l'esprit et de son pouvoir d'infinitisation, mais appliqué à l'ordre des besoins ou, plus exactement encore, au moyen universel de leur satisfaction. Il embrasse les conditions matérielles des valeurs supérieures, mais non ces valeurs elles-mêmes. L'esprit et sa puissance créatrice (ou manifestatrice) de valeur —non simplement augmentatrice, comme la force de travail ou le génie technique— reste en dehors. Le cercle économique, pour ne pas avilir l'homme, doit être intégré dans la totalité du cercle humain —qui n'a lui-même son plein sens qu'intégré consciemment dans le cercle divin.

JOSEPH DE FINANCE

Pontificia Università Gregoriana
ROMA

⁴² *Summ. theol.*, *ib.*

⁴³ "Rationi autem competit in infinitum procedere: unde, qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse quantumcumque potest", *ib.*, Ia IIae, q. XXX, a.4.

⁴⁴ Plus exactement, selon la terminologie d'Aristote, à la "chrématistique", l'"économique" étant plutôt ordonné à la satisfaction des besoins et ne considérant l'argent que comme un moyen pour celle-ci.