

# NOVA ET VETERA

REVUE CATHOLIQUE POUR LA SUISSE ROMANDE



|                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| S. E. MGR FRANÇOIS CHARRIÈRE • <i>Le droit naturel est-il un droit?</i> . . . . .           | 305 |
| JACQUES MARITAIN • <i>L'enseignement chrétien de l'histoire de la Crucifixion</i> . . . . . | 314 |
| GENEVIÈVE DE GAULE • <i>La bénédiction des larmes</i> . . . . .                             | 319 |
| DOMINIQUE PHILIPPE, O. P. • <i>La sagesse selon Aristote</i> . . . . .                      | 325 |
| C. M, MITCHELL • <i>Addressed to myself</i> , traduction de J. de M. . . . .                | 375 |
| ANTOINE MALVY, S. J., • <i>Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie?</i> . . . . .         | 376 |
| LOUIS BOLLE • <i>Poèmes</i> . . . . .                                                       | 386 |
| MARION STANCIOFF • <i>La puissance et la gloire, Roman de Graham Greene</i> . . . . .       | 388 |
| <i>Message de l'Episcopat des Etats-Unis d'Amérique</i> . . . . .                           | 392 |
| HENRI TREYER • <i>Albert Béguin et les Cahiers du Rhône</i> . . . . .                       | 396 |



XX<sup>ME</sup> ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1945  
ÉDITEURS FRAGNIÈRE FRÈRES FRIBOURG

CHITRY-AMC



## Le droit naturel est-il un droit?

Sous ce titre volontairement surprenant, nous allons examiner un problème très grave. Il est notoire que les juristes ne s'entendent pas sur la question de savoir si le droit naturel mérite qu'on l'appelle droit. Les uns l'affirment ; ils insistent même en disant que le droit naturel est le fondement du droit positif. Mais d'autres, nombreux encore, le nient. Il semble bien qu'une entente se prépare. Le droit naturel, longtemps méconnu, « renaît renouvelé », comme dit justement Leclercq (*Leçons de droit naturel*, I. p. 44). De toutes manières il est important de se souvenir, en ce domaine comme ailleurs, des grandes lois de l'analogie. Pour avoir oublié ce principe, beaucoup se sont trompés. On a trop souvent considéré le droit naturel et le droit positif comme deux divisions univoques du même genre. Mais la notion de droit ne se vérifie qu'analogiquement dans le droit naturel par rapport au droit positif. Tout comme la notion de péché dans le péché grave et le péché véniel.

Ces remarques n'ont évidemment rien de neuf. Mais il y a en leur faveur certains textes de saint Thomas qui ne nous paraissent pas avoir été mis assez en lumière. Nous voulons parler de la doctrine du Maître sur la dette *morale* et la dette *légale*. Nous allons examiner de près la nature et la portée de cet enseignement par rapport au droit naturel. Nous n'avons pas, bien sûr, la prétention d'être un interprète infaillible de saint Thomas. Il nous paraît pourtant que ces textes sont de nature à rapprocher les esprits et à faire tomber bien des préjugés. Il vaut donc la peine de risquer notre interprétation. Nous acceptons d'avance avec une vive reconnaissance les remarques que l'on voudra bien nous faire.

### *I. La dette morale et la dette légale chez saint Thomas.*

Ces deux notions sont comme un point cardinal dans la doctrine du maître, ainsi que l'a justement remarqué le P. Keusch.

« Nur mit diesen Prinzipien kann die ganze Moral lückenlos konstruiert werden. » (« Die Aszetik des hl. A. M. von Liguori », Fribourg Suisse, 1924, page 153, note 227.) Tout le monde sait que la dette morale est le lien qui procède de la raison droite, « *vinculum ex recta ratione* », et que la dette légale procède de la loi, « *ex lege* ». Mais que signifient ces mots ? Trois précisions sont nécessaires.

1<sup>o</sup> Le dû légal procède de la loi, mais de laquelle ? Faut-il comprendre ici la loi naturelle ou seulement la loi positive, de telle sorte que ce qui serait dû en vertu de la seule loi naturelle, non sanctionnée par un droit positif, ne rentrerait pas dans le « *debitum legale* », mais serait uniquement un dû moral, « *debitum morale* » ? Oui, nous semble-t-il. Le « *debitum legale* », dit saint Thomas, est le « *debitum secundum regulam legis determinantis* » (cf. 1/2ae, q. 99, art. 5) « *ex determinatione legis* » 1/2ae, q. 99, art. 5), « *ad quod reddendum homo lege compellitur* » (2/2ae, q. 102, art. 2 ad 2). Ce même « *debitum* » est celui qui correspond au « *justum legale* » ; « *duplex est debitum, morale scilicet et legale, et secundum hoc Philosophus duplex justum assignat, morale et legale* » (cf. 2/2, q. 80 en correspondance avec 1/2, q. 99, art. 5).

Or, le « *justum legale* » (qu'il ne faut pas confondre avec l'objet de la justice légale, comme si les autres formes de justice, la distributive et la commutative, n'avaient pas aussi comme objet un « *justum legale* ») est pour saint Thomas le « *justum positivum* ». « *Ad primum dicendum quod philosophus in 5<sup>o</sup> Ethic ponit tres partes justii legalis quod est jus positivum* » (1/2, q. 96, art. 1, ad 1).

Que légal signifie bien ici droit positif, nous le pouvons conclure aussi de ce que dit saint Thomas du « *debitum morale* ». Saint Thomas dira équivalamment qu'il procède de la droite raison ou de la loi naturelle, « *ex lege naturae* » (1/2, q. 99, art. 4).

C'est ce qu'il entend aussi dans son commentaire sur le cinquième livre des Ethiques, quand il emploie l'expression : « *justum naturale* », qu'il distingue du « *justum legale* ». « *Dicit ergo primo quod politicum justum dividitur in duo quorum unum est justum naturale aliud est justum legale. Est autem hæc eadem divisio quam juristae ponunt scilicet quod juris aliud est naturale aliud positivum. Idem enim nominant jus quod Aristoteles justum nominat* » (In V Ethic. lectio XII, n<sup>o</sup> 1016, édition Pirota, Marietti,



p. 339). Aussi, plus loin, n° 1023, saint Thomas dira « *justum legale sive positivum* ».

Nous pouvons donc légitimement, nous semble-t-il, établir les égalités suivantes: « *debitum morale* = *debitum ex recta ratione* = *debitum ex lege naturae* ». Et ce « *debitum* » donne naissance au « *justum naturae* ». « *Debitum legale* = *debitum ex lege positiva* », et ce « *debitum* » donne naissance au « *jus positivum* ». Il y a donc entre le dû moral et le dû légal des rapports semblables à ceux qui existent entre la loi naturelle et la loi positive. Il en résulte l'équation suivante:

$$\frac{\text{debitum morale}}{\text{débitum lgale}} = \frac{\text{lex naturalis}}{\text{lex positiva}}$$

2° L'exposé ci-dessus nous fera comprendre une deuxième précision. Pour n'avoir pas bien saisi de quelle loi il était question à propos du « *debitum legale* », on s'est demandé s'il fallait établir une opposition, une juxtaposition entre le « dû moral » et le « dû légal », de telle sorte que le dû « légal » ne serait pas « moral ». Quand on sait avec quelle insistance saint Thomas rappelle qu'une loi positive ne veut rien dire si elle n'est pas une détermination ou une conclusion de la loi naturelle, on comprend tout de suite qu'il ne pourra pas y avoir de dû légal qui ne soit au préalable un dû moral. Pour lui, moral et légal ne s'opposent pas: tout dû légal est moral. Par contre l'inverse n'est pas vrai. Le dû moral n'est pas toujours sanctionné par la loi positive, donc pas toujours légal pour la bonne raison que la société, au risque de causer l'anarchie, ne peut pas munir de sanctions tous les devoirs de conscience, pas plus qu'un maître ne saurait s'astreindre à punir toutes les transgressions les plus légères de ses élèves. La loi positive doit se contenter de marquer les devoirs essentiels, ce qui ne signifie pas que ce qu'elle ne prescrit pas ne puisse pas être dû en conscience.

C'est d'ailleurs de cette manière que Cajetan a compris saint Thomas. On le voit en lisant son Commentaire (2/2, q. 102, art. 2 ad 2): « *Sciendum est quod dupliciter aliquis tenetur ad aliquid observandum vel ex debito legali, vel ex debito morali tantum. Dico autem tantum, quia debitum legale claudit in se morale et addit super illud legalitatem. Omissio honoris praesidentibus propriis debiti, non solum est peccatum sed est punibilis per humanam le-*

gem. Omissio autem honoris extraneorum praesidentium, punibilis non est pro quanto ad legale debitum non spectat, peccatum tamen quandoque praeter morem est et a morali propterea debito declinat».

De telle sorte que nous arrivons au schéma suivant. Nous distinguerons deux formes de dû moral: l'un, qui n'est pas sanctionné par la légalité, par la loi positive, qui est « mere morale », et saint Thomas l'appelle tout court « debitum morale »; l'autre qui est sanctionné par la légalité, et saint Thomas l'appelle « legale »:

$$\text{Debitum morale} \left\{ \begin{array}{ll} \text{mere morale:} & \text{morale} \\ \text{lege positiva sancitum:} & \text{legale} \end{array} \right.$$

3<sup>o</sup> Ce tableau va nous faire comprendre la troisième précision. Parce que l'on n'a pas bien compris la portée de ces deux expressions: « morale » et « legale », on s'est imaginé que le dû moral correspond à un conseil facultatif et que seul le dû légal comporte l'obligation stricte. Ceux qui en sont venus là ont, semble-t-il, été trompés par un mot de saint Thomas qui nous dit que le « debitum morale » est dû « ex honestate virtutis ». Ils paraissent n'avoir pas bien saisi le sens profond du mot « honestas ». On voit tout de suite maintenant que le « debitum morale » signifie l'obligation de la conscience et que le « debitum legale » signifie l'obligation surajoutée à celle de la conscience et qui vient de la loi positive. Le dû légal est aussi moral: ce qui est dû selon la loi positive oblige aussi en conscience, à moins que la loi positive ne soit pas une loi juste (laissons de côté ici le problème des lois purement pénales). Le P. Keusch que nous avons cité plus haut, dit très justement: « Das debitum morale ist nicht eine Gesetzes-, sondern eine Gewissensforderung. Nicht destoweniger ist es ein wahres debitum und kann in demselben Grade oder noch viel mehr verpflichten, als das debitum legale » (op. cit. p. 153).

Le dû moral, que nous avons appelé plus haut « mere morale », pour le distinguer du « debitum legale », comporte, il est vrai, une division que saint Thomas indique entre autres à la question 80 de la 2<sup>e</sup>/2<sup>ae</sup>. L'un est nécessaire pour ne pas pécher, l'autre, « sicut conferens ad maiorem honestatem sine quo tamen honestas conservari potest ». Cette division du « debitum morale » correspond au devoir et au conseil. Distinction absolument nécessaire. Mais ce serait faire violence aux textes de saint Thomas que de se servir



de cette division pour lui faire dire tout court, et cela seulement « debitum morale est sicut conferens ad maiorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest ».

Ce problème du « debitum morale » a été examiné dernièrement par le P. Lachance dans son ouvrage sur « L'humanisme politique de saint Thomas » (Recueil Sirey, Paris, 1939). « Il nous semble, dit-il, indubitable que ce qui est dû en vertu de la loi se rapporte soit à la loi naturelle, soit à la loi positive. L'une et l'autre sont des lois au sens strict du mot et l'une et l'autre engendrent une dette légale » (p. 737). Cette doctrine l'amène à parler, d'une manière pour nous inadmissible, du « debitum morale » : « L'objet de la loi naturelle, c'est ce qu'elle commande, ce sur quoi portent ses préceptes, ce qui constitue le « debitum legale ». Au contraire, sa fin et ce qui en résulte comme par surcroît, ce n'est pas ce qu'elle commande, mais ce en vue de quoi elle commande. Les préceptes ont pour objet les moyens, mais pas la fin. Par conséquent le « debitum legale » consiste en ce qui constitue l'essentiel de la vie, en l'ordre de la justice et de la vertu ; tandis que le debitum « morale » se rattachant à la fin, est devoir d'amitié, ornement de la vertu et décor de la vie commune. Il est l'achèvement de son harmonie, ce qui la transforme en agrément et en charme » (op. cit. p. 737).

On comprendra, par ce qui précède, que nous ne puissions pas être d'accord avec le P. Lachance sur ce point. Ce n'est pas n'importe quel dû moral qui est « ornement de la vertu » et son achèvement, mais seulement ce dû moral sans lequel l'honnêteté essentielle peut être conservée, ce dû moral qui correspond au conseil. Il y a un dû moral qui oblige vraiment en conscience autant et plus que la dette légale. Aussi bien, les textes de saint Thomas que le P. Lachance cite en faveur de son opinion, se réfèrent-ils uniquement à celle d'entre les dettes morales qui n'est pas nécessaire à l'honnêteté. Or, il nous faut une définition qui corresponde à toute dette morale et c'est croyons-nous, celle du P. Keusch déjà cité : une dette de conscience, « Gewissensforderung ».

D'où vient chez le P. Lachance ce que nous croyons être une erreur de sa part ? Ne serait-ce pas de ce que la loi naturelle, fondement de la loi positive, mérite autant et plus que la loi positive le nom de loi ? C'est là évidemment un argument très sérieux. Nous nous expliquerons à ce sujet tout à l'heure.

## II. *Précisions sur la notion thomiste du droit.*

Tout ce que nous venons de dire n'est qu'un préambule. Nous voulons arriver à nous rendre compte de ce que saint Thomas entend par droit au sens strict du mot, « *simpliciter* ». Nous pourrions le comprendre en lisant la question 80 de la *Secunda Secundae*. Elle est indispensable à l'étude de la question 57.

Après avoir longuement expliqué que la justice est une vertu qui a pour objet le droit (question 57 et suivantes), saint Thomas se demande à la question 80 quels sont les principes qui vont permettre de discerner les vertus qui se rattachent à la justice, qui participent de celle-ci sans la réaliser pleinement. C'est là qu'il nous dit ce qui appartient strictement au droit ; il nous apprend que le droit peut être déficient, un « *jus secundum quid* », et non plus un « *jus simpliciter* », dans la mesure entre autres où manque la légalité du « *debitum* » (élément matériel). Le « *justum simpliciter* » suppose, dit saint Thomas, le « *debitum legale* ». Pour lui, « *justum* » et « *jus* » sont des termes corrélatifs. Nous pourrions donc conclure que pour saint Thomas le droit strict, c'est le droit positif, et que le droit naturel qui, selon ce que nous avons dit plus haut, a pour objet le « *debitum morale* », est moins droit ou « *jus secundum quid* ». Saint Thomas ne le dit pas explicitement, mais nous croyons que cette conclusion s'impose en vertu de ce qu'il dit ailleurs du « *debitum morale et legale* ». Il est vrai que dans son Commentaire sur le cinquième livre des *Ethiques*, saint Thomas divise le « *jus politicum* » que par ailleurs il appelle « *jus simpliciter* », en « *jus naturae et positivum* », ce qui pourrait faire croire que pour saint Thomas le « *jus naturae* » est un droit « *simpliciter* », un droit strict. Mais nous pensons — nous ne donnons ici évidemment qu'une opinion — que cette distinction du « *jus politicum* » en « *naturae et positivum* » ne signifie pas pour saint Thomas que le *jus naturae* soit un « *jus simpliciter* ». Le « *jus politicum* » est dit « *jus simpliciter* » par opposition au « *jus oeconomicum* » ou au « *jus paternum* ». On regarde là un autre aspect du problème, l'élément formel, l'égalité. C'est dans le « *jus politicum* » que se trouve pleinement réalisée l'égalité (laquelle suppose la distinction pleine et entière des personnes). C'est pour cela que le « *jus politicum* » est



appelé « jus simpliciter ». Mais nous avons vu dans la question 80 qu'il y a deux manières de déchoir de la perfection du droit : en manquant d'égalité, et c'est ce qui se trouve dans les droits qui s'opposent au « jus politicum » ; en manquant aussi de l'égalité dans le dû. Or, d'après ce que nous avons vu, saint Thomas affirme que le droit naturel ne comporte pas un « debitum » legale ». On est bien contraint de conclure que pour lui le droit naturel est moins parfaitement droit que le droit positif. Il ne semble pas que ce point ait été mis en suffisante évidence, du moins dans les ouvrages récents. On le trouve insinué par le P. Sertillanges lorsqu'il dit « qu'il y a dans la justice exigée par la loi une justice plus entière, une justice par antonomase... Le droit légal appartiendra à la justice proprement dite » (La philosophie morale de saint Thomas d'Aquin, p. 268 et 269). Des auteurs plus récents manquent de précision à ce sujet. Le P. Lachance a publié en 1933 un important ouvrage sur « Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas » (Paris, Recueil Sirey). Nous nous attendions à trouver là des renseignements sur sa manière de comprendre le dû moral et le dû légal chez saint Thomas. Il en parle dans son nouvel ouvrage sur « L'humanisme politique de saint Thomas ». Mais c'est pour nous donner, ainsi que nous l'avons dit plus haut, une explication qui nous paraît erronée.

### *Objection.*

Il y a pourtant une difficulté. Si vraiment le droit naturel est le fondement du droit positif, si la loi positive, quand elle n'est pas conforme au droit naturel, n'est, selon le mot énergique de saint Thomas, qu'une corruption de la loi, « non est lex sed corruptio legis », ne doit-on pas conclure que la loi, au sens plein du mot, sera la loi naturelle, non pas la loi positive, puisque celle-ci tire toute sa force de la loi naturelle ? Ne doit-on pas conclure aussi que le droit qui mérite pleinement ce nom n'est pas le droit positif, mais le droit naturel ? Pourquoi donc saint Thomas en vient-il à réserver le nom de droit, au sens plein et entier, « simpliciter », au droit positif, c'est-à-dire à celui qui comporte un dû légal ? N'est-il pas plus simple, quitte à laisser dans l'ombre des textes explicites de saint Thomas et de Cajetan, de soutenir que, pour saint Thomas, le droit natu-

rel autant que le droit positif, comporte un dû légal, que ce dernier terme s'entend aussi de ce qui est dû de par le simple droit naturel ?

Nous croyons qu'on peut résoudre la difficulté en faisant appel à la distinction fréquente en théologie entre le « quoad se » et le « quoad nos ».

Le droit naturel est davantage droit « quoad se », mais moins « quoad nos », tout comme la loi naturelle est plus loi « quoad se » et moins « quoad nos ». Pour nos pauvres yeux humains, il est plus facile de percevoir les éléments de la loi et du droit dans le droit positif que dans le droit naturel. En réalité, la loi naturelle est promulguée par la raison elle-même, qui est une participation de la raison divine, « signatum est super nos lumen vultus tui ». Parce que la raison procède de Dieu, ce que promulgue la raison est une obligation d'origine divine. Le droit naturel oblige donc plus encore que le droit positif. Quant aux sanctions du droit naturel, elles ne sont pas perceptibles par le knout, mais nous savons qu'elles viendront de par Dieu lui-même, de par la nature des choses. Bien loin de manquer de promulgation, d'impératif et de sanctions, il faut dire qu'au fond la loi naturelle se trouve plus favorisée sur ce point que la loi positive. Mais cela n'apparaît pas. C'est pourquoi, malgré la valeur fondamentale du droit naturel, on peut conclure que, pour nous, à nos yeux, le droit positif apparaît davantage comme droit, tout comme la loi positive apparaît davantage comme loi. Cela n'est-il pas conforme d'ailleurs à une remarque que nous trouvons dans saint Thomas lui-même : « Ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia. Et ideo praecepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo sicut praecepta de actibus justitiae. » (1/2 q. 100, art. 3 ad 3). Ce texte, nous semble-t-il, justifie pleinement notre distinction entre le « quoad se » et le « quoad nos » en matière de droit et de justice.

### *Conclusion.*

Revenons maintenant à notre point de départ. Nous nous sommes demandé si le droit naturel mérite le nom de droit. Le titre était de nature à étonner, car il semble dire que pour nous le droit naturel est inférieur au droit positif. On aura compris, pensons-nous, ce que nous voulons dire. Le droit naturel est inférieur en ce sens



qu'il est le fondement du droit positif, que le droit positif n'a aucune valeur s'il n'est pas une détermination ou une conclusion du droit naturel. Le droit naturel mérite donc fondamentalement le nom de droit. On le désignera donc sous le nom de « droit » naturel, mais ne pourrait-on pas, à la suite, croyons-nous, de saint Thomas, réserver ce terme, dans son sens strict, au seul droit positif ? Ne serait-ce pas l'occasion de nous entendre avec ces juristes qui admettent un fondement rationnel au droit positif, mais ne consentent pas à l'appeler « droit » ? Les excellentes études récentes des Pères Mathis, Manser et Rohner, de MM. François Guisan et Claude Dupasquier ont bien mis en évidence à la fois le rôle fondamental du droit naturel et sa distinction d'avec le droit positif. Une étude vraiment solide sur le dû moral et le dû légal chez saint Thomas apporterait encore de la lumière. Les théologiens ne sont pas unanimes dans l'interprétation du « *debitum legale* » chez saint Thomas. Nous avons essayé de préciser le sens de ce mot.

S. E. FRANÇOIS CHARRIÈRE.

Prié de publier une nouvelle édition de cet article, nous aimerions pouvoir le développer. Nos présentes occupations nous en empêchent. Nous ajouterons simplement une nouvelle référence qui nous paraît confirmer notre point de vue, à savoir l'article 2 de la 2/2ae qu. 120 avec le Commentaire de Cajetan, n° IV. Saint Thomas y parle de deux justices, dont l'une qu'il appelle légale juge selon les normes du droit positif et dont l'autre qui est l'*epieikeia*, juge selon des normes supérieures. L'*epieikeia* est, pour lui, « *pars subjectiva iustitiae et de ea, iustitia per prius dicitur quam de legali* ». L'auteur.

## **L'enseignement chrétien de l'histoire de la crucifixion<sup>1</sup>**

Cher M. Greenberg,

Je vous remercie cordialement de m'avoir envoyé votre émouvante *Lettre à un ministre chrétien*. Non seulement, je l'ai lue avec le plus vif intérêt, mais j'admire beaucoup la façon dont vous avez exprimé la vue chrétienne du mystère de la crucifixion du Christ par le peuple de Dieu. Je ne puis m'empêcher de penser que le seul fait qu'un savant juif, familiarisé avec les plus pures et les plus profondes connaissances de sa tradition soit parvenu « du dehors » à une telle compréhension du point de vue chrétien, est un signe inappréciable de la parenté qui existe entre l'esprit chrétien et l'esprit juif. En tout cas, pour un chrétien conscient de la signification de son propre credo, la condamnation et la mort du Christ représentent un mystère divin, ils représentent la plus terrible irruption des desseins secrets de Dieu dans la trame de l'histoire humaine, un mystère qui ne peut être regardé que dans la lumière de la foi surnaturelle, et vous avez parfaitement raison d'affirmer que « aussi longtemps que vos élèves rangeront ce problème parmi les cas de lynchage ou de truquage judiciaire, ils resteront sur un plan trop bas, non métaphysique, et qui n'a rien à voir avec le christianisme ».

Précisément parce que je suis en si parfait accord avec vous sur le fond de la question, je pense que vous me permettrez d'ajouter quelques remarques. Et tout d'abord une critique: l'expression de *faute tragique*

---

<sup>1</sup> Cet article, intitulé, *Une vue catholique de la crucifixion*, a paru dans la *Jewish Frontier*, août 1944, p. 14, où il est précédé de la note suivante: « En vue de la discussion que nous avons ouverte sur les conséquences antisémitiques de l'histoire de la crucifixion, telle qu'elle est proposée dans quelques manuels scolaires, la *Jewish Frontier* a sollicité de l'éminent philosophe catholique, Jacques Maritain, un exposé de la question. La réplique qu'on va lire se réfère à un article de Haym Greenberg: *Lettre à un ministre chrétien*, publié en août 1939 à la *Jewish Frontier*. » — (Traduction de l'anglais par Charles Journet.)

(*tragic guilt*) ne peut être qu'approximative et déficiente, car elle s'apparente au concept central de fatalité. Mais du point de vue chrétien (comme d'ailleurs du point de vue de l'Ancien Testament) la faute n'est pas *fatale*. Elle est enveloppée dans le plan imbrisable de la sagesse éternelle, cependant la liberté humaine reste réelle sous la volonté de Dieu, et elle fait librement le bien que Dieu a éternellement décidé de prédéterminer, ou le mal qu'il a éternellement décidé de permettre. (Dans ce même ordre d'idées, le Christ n'a pas *choisi* Judas comme celui qui le trahirait. Il connaissait *ceux* qu'il avait choisis — le grec use du pluriel, Jean XIII, 18: « Je ne parle pas de vous tous. Je connais ceux que j'ai choisis ». Judas n'était pas parmi eux, il était connu comme celui-qui-n'est-pas-choisi). Nulle part ailleurs que dans la condamnation du Christ, l'exercice de la liberté humaine n'apparaît plus souverainement dominé par le pouvoir transcendant et la miséricorde prédéterminante de Dieu, d'une manière infiniment plus pathétique que la fatalité tragique des Grecs, et qui faisait que Paul fléchissait les genoux pour adorer. Cependant la liberté et la responsabilité subsistent et par conséquent la faute.

La faute était celle de quelques personnes, les princes des prêtres et dans une certaine mesure, la foule d'alors, aveugle et cruelle comme l'avaient été les tueurs de prophètes. Les chrétiens, qui savent que le Christ est la seconde Personne de la divine Trinité, ont de bonnes raisons pour appeler cette faute un crime de déicide: il l'était de fait. Mais il n'apparaissait pas tel à la conscience des juges: s'ils avaient su qu'Il était le Fils de Dieu, ils ne l'auraient pas condamné, c'est parce que leur faute était essentiellement un manque de foi et un aveuglement du cœur, qu'ils n'ont pas reconnu Celui que les prophètes avaient annoncé. Sur ce point, les maîtres et les instituteurs chrétiens devraient insister sur le mot de saint Pierre: « Je sais que vous avez fait cela par ignorance, comme d'ailleurs vos chefs » (Act., III, 17) et sur le mot de Jésus en croix: « Ils ne savent pas ce qu'ils font ».

D'ailleurs, cela est manifeste, quand on lit les Actes et les Epîtres de saint Paul, le reproche que les apôtres faisaient aux Juifs n'était point tant la crucifixion que le refus de croire en ce même Christ que leurs prêtres avaient crucifié. et qui était ressuscité des morts. Leurs reproches aux Juifs n'était ni plus antisémitiques — ni moins véhéments — que ceux de Moïse.



Ici se place, du point de vue chrétien, un autre mystère, le mystère de la solidarité d'Israël comme peuple avec ses chefs spirituels, dont le peuple, pendant de longs siècles, allait expier la faute. Car le peuple d'Israël est un *corpus mysticum*, une nation-Eglise. Le chrétien croit que, en raison de ce prototype de tous les crimes cléricaux, — l'aveuglement de ses chefs spirituels —, Israël a failli à sa mission, et que les Juifs ont été privés de l'exercice actuel de leurs privilèges, et ont été abandonnés au monde, et qu'ils resteront ainsi dépossédés, aussi longtemps qu'il ne croient pas en leur Messie crucifié : les épreuves subies par telle ou telle nation en conséquence des fautes de ses chefs politiques ne sont qu'une image faible et dégradée de la solidarité dont nous parlons. Ici, aux yeux d'un chrétien, c'est en présence du faux-pas spirituel d'un peuple consacré, et des conséquences qu'il comporte inévitablement, que nous sommes placés. Et parce que Dieu est le gouverneur suprême de l'histoire humaine, de telles conséquences — la dépossession temporaire d'Israël — peuvent être considérées comme un de ces « châtiments » que Dieu n'a jamais épargnés à son peuple bien aimé. Pourtant ce concept n'est valable que d'un point de vue tout à fait métaphysique et transcendant, et la punition divine n'est autre chose que la fructification normale, mystérieuse des actes humains, et la patience de Dieu attendant le retour de l'homme. Nous ne devons pas seulement faire remarquer, comme vous le faites à bon droit, qu'un Juif d'aujourd'hui est aussi innocent du meurtre du Christ qu'un catholique d'aujourd'hui l'est du meurtre de Jeanne d'Arc ou de l'emprisonnement de Galilée. Mais, surtout, il faut affirmer que ceux qui désirent « punir » les Juifs — lesquels sont dans la main de *leur* et de *notre* Dieu — pour le meurtre du Golgotha, se rendent eux-mêmes coupables de blasphème et de sacrilège ; ils empiètent stupidement au nom de leur propre faiblesse humaine, sur les desseins cachés de Dieu, ils insultent l'amour avec lequel il attend son peuple, ils portent leurs mains sanglantes sur la Sagesse éternelle elle-même.

De ce point de vue, nous devons relever que certains lieux communs de rhétorique, — comme l'expression de « race déicide », — dont a usé pendant des siècles le vocabulaire des chrétiens de la Gentilité, peut-être pour quelque mobile antisémite, peut-être par simple rudesse de pensée, sont chargés en tout cas, de virtualités antisémites qui peuvent exploser en les pires sentiments dans l'atmosphère empoisonnée de nos jours. Les maîtres chrétiens ont le devoir de proscrire de telles expressions, qui sont décidément un non-sens, et de purifier soigneusement leur langage de

semblables impropriétés dues l'humaine à légèreté d'esprit et à l'indifférence de Gentils peu soucieux de ce qui ne les concerne pas eux-mêmes.

Qui a mis à mort le Christ ? Les Juifs ? Les Romains ? Moi-même je l'ai mis à mort, je le mets à mort chaque jour par mes péchés. Il n'y a pas d'autre réponse chrétienne à cette question : puisqu'il est mort volontairement pour mes péchés, et pour épuiser sur lui la justice de Dieu. Juifs, Romains, bourreaux, n'étaient tous que des instruments, de libres et misérables instruments de sa volonté de rédemption et de sacrifice. Voilà ce qu'il faudrait que les maîtres chrétiens enseignent à leurs élèves.

Essayons-nous de découvrir le mobile le plus profond de cette monstruosité : des chrétiens qui sont antisémites ? Ils cherchent un alibi pour leur intime sentiment de culpabilité pour la mort du Christ, dont ils voudraient se disculper, — mais si le Christ n'est pas mort pour leurs péchés, ils échappent alors à la miséricorde du Christ ! En réalité, ils veulent *n'être pas rachetés*. Voilà la racine la plus secrète et la plus perverse en vertu de laquelle l'antisémitisme déchristianise les chrétiens et les achemine vers le paganisme.

La règle d'or de l'enseignement chrétien en ces matières est parfaitement nette : il n'y a qu'à s'en tenir à saint Paul. Saint Paul a été spécialement mandaté pour nous transmettre la lumière de l'inspiration divine, les vues de Dieu sur ce sujet ; c'est une honte que tant de chrétiens ne connaissent pas les enseignements de l'apôtre des Gentils. Je n'ai jamais éprouvé avec autant d'acuité la folie essentiellement antichrétienne de l'antisémitisme que lorsque, pour préparer un livre sur saint Paul, j'ai rassemblé ses textes sur le mystère d'Israël. Saint Paul enseigne que « les dons et la vocation de Dieu sont sans repentance », en sorte que le peuple d'Israël continue d'être « toujours aimé à cause de ses pères » (Rom., XI, 28). Il voudrait être lui-même anathème par rapport au Christ en faveur de ses frères « qui lui sont proches selon la chair, qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption et la gloire et les alliances et la loi et le culte et les promesses, à qui sont les pères, et de qui est le Christ selon la chair » (Rom., XI, 3-5).

« Je dis donc : Ont-ils trébuché pour tomber ? Non ! Mais par leur chute le salut doit venir aux Gentils afin que ceux-ci les excitent à la jalousie. Et si leur faux-pas est la richesse du monde, et leur amoindrissement, la richesse des Gentils, combien plus leur plénitude ? » (*non leur conversion, mais leur plénitude*, Cornelius Lapide le souligne).

« Je vous dis donc, à vous les Gentils : moi-même, en tant qu'apôtre



des Gentils, je m'efforce de faire honneur à mon ministère, afin, s'il est possible, d'exciter la jalousie de ceux de mon sang et d'en sauver quelques-uns. Car si leur rejet a été la réconciliation du monde, que sera leur réintégration, sinon une résurrection d'entre les morts ? Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi ; et si la racine est sainte, les branches le sont aussi.

« Si quelques-uns des rameaux ont été retranchés, et si toi, olivier sauvage, tu as été enté parmi les branches et rendu participant avec elles de la racine et de la sève de l'olivier, ne te glorifie pas à l'encontre des branches. Vas-tu faire l'arrogant ? Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte. Tu diras : Ces rameaux ont été retranchés afin que moi je sois enté ? D'accord. Ils ont été retranchés à cause de leur incrédulité. Toi, tu es là par la Foi. Ne va pas t'enorgueillir ; crains plutôt, car si Dieu n'a pas épargné les rameaux naturels, toi non plus, il ne t'épargnera pas...

« De même que vous-mêmes avez obtenu miséricorde, grâce à leur désobéissance à eux, de même eux, ils ont à cette heure désobéi, à cause de la miséricorde qui vous était faite, afin qu'eux aussi obtiennent à l'avenir miséricorde. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance, en vue de faire miséricorde à tous.

« O profondeur inépuisable de la sagesse et de la science de Dieu ! Combien inscrutable sont ses jugements, incompréhensibles ses voies ! » (Rom., XI, 13 à 33).

Voilà la vue chrétienne authentique, la seule vue chrétienne authentique, du mystère du rejet du Christ par le peuple élu. C'est dans cette lumière et avec des sentiments d'amour fraternel pour les branches de l'olivier dont les chrétiens de la Gentilité sont rendus participants, que le drame de la crucifixion devrait être présenté par les maîtres chrétiens. Saint Paul dit encore : « C'est lui qui est notre paix, lui qui, des deux peuples en a fait un seul, et qui a renversé le mur de séparation ; il a aboli l'inimitié, ayant exténué dans sa chair la loi des ordonnances commandant par contrainte, afin que les deux, il les refasse en lui-même pour être un unique homme nouveau, faisant ainsi la paix, afin de les réconcilier en un seul corps pour Dieu sur la croix, par laquelle il a mis à mort l'inimitié » (Ephés., II, 14-16?).

JACQUES MARITAIN



## **La bénédiction des larmes<sup>1</sup>**

J'étais entrée à la prison de Fresnes en juillet. Ma cellule, au cinquième étage avait des murs éblouissants et nus. Nous étions quatre, allongées à demi-vêtues sur nos paillasses, tant la chaleur était lourde. Après les premiers interrogatoires, étaient venues les journées longues et vides : roulement d'un chariot, bruit des clés, cliquetis des gamelles, cris des surveillantes et appels des prisonnières, puis le silence, une attente immense. La fenêtre était une grande plaque de lumière, terrible d'éclat. Mais en collant mon œil à une fente entre le bois et le carreau dépoli, je voyais un rai de ciel d'Ile-de-France et la pointe en fuseau d'un peuplier.

Une après-midi, au choc de la clé dans la serrure, nous nous étions dressées d'un seul coup. Un homme était entré lentement, un officier comme les autres, semblait-il, gardien de prison. Il avait l'air grand avec sa casquette plate relevée du bord. Nous le regardions. Alors, il avait sorti de sa poche une croix de métal. Elle balançait maintenant sur sa poitrine près de la décoration rouge et noire. Puis il avait dit : « Je suis l'aumônier ».

Il m'avait fait l'attendre un moment dans une cellule voisine. La fenêtre était ouverte. En face, c'était un autre bâtiment de prison, semblable au nôtre. Mais sur la gauche, au-dessus du mur je voyais une vraie maison, avec une colline verte où jouaient des enfants, un potager, et à l'horizon, une ligne de peupliers.

L'aumônier en rentrant avait posé sa serviette sur la tablette de bois brun. Il avait retiré sa casquette et mis l'étole violette

---

<sup>1</sup> Extrait d'un recueil de témoignages sur Ravensbruck à paraître prochainement aux « Cahiers du Rhône ».

autour de son cou. Il m'avait fait signe de m'asseoir près de lui pour me confesser sur le lit de fer. Puis il avait dit : « Réjouissez-vous. Tout vous a été retiré ; pas un de ceux qui vous aiment ne peut quoi que ce soit pour vous. Mais je vais vous donner Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

Dans sa serviette, il avait pris la boîte en or. Il tenait l'Hostie : « Voici l'Agneau de Dieu ».

Plus tard, j'avais reçu dans mes colis une Bible, le *Soulier de Salin*, plusieurs cahiers de Péguy. Le soir, j'appelais par la conduite d'eau une voisine de cellule. Elle n'avait pas de livres. Je lui lisais des Psaumes, ou des strophes d'*Eve*. Et puis, je revenais m'asseoir silencieuse sur ma paillasse, près de mes camarades. Elles jouaient à la belote ou racontaient des histoires. Au bout d'un moment, je blaguais avec elles. Le crépuscule interrompait les jeux ; une clarté traînait le long des murs. Nous chantions un moment. Puis c'était de nouveau le silence, la paix de Dieu.

Les journées étaient toutes égales. Il y fallait souvent un peu de patience. Je ne regardais plus tant par la fente du carreau. Tout paraissait irréel, hors des quatre murs : un monde clos, pur, et je m'étonnais de me trouver si bonne et si libre. Quand j'avais fermé la Bible, je retrouvais mes camarades. Nous étions cinq désormais ; la belote commençait à m'intéresser ; je racontais aussi des histoires. Quand l'aumônier était revenu, nous avions communie toutes les cinq ensemble, agenouillées autour de la tablette de bois brun.

\*

Six mois avaient passé ainsi dans cette sécurité honnête. Ce n'était qu'un portique, nous le savions bien, et nous parlions souvent du départ pour l'Allemagne.

Quand les surveillantes avaient appelé les noms, un matin de janvier, pour la déportation, nous avions chanté. Après dix jours au camp de Compiègne, nous partions en convoi de mille femmes pour le camp de Ravensbrück.

Nous étions prêtes à tout, semblait-il, au départ. Mais pas à cette vision de détresse dans une nuit d'hiver : les baraques silencieuses et sombres alignées dans la neige, et sur une place, sous la lumière des projecteurs, quelques femmes au crâne rasé, en robes

rayées, avec de mornes regards dans des faces passives. Assaut de misère tout à coup. Et comme un plan de dégradation entrevu, où Dieu même ne pénètre qu'extérieurement comme en enfer.

Les premiers jours avaient été de stupeur. La servitude, l'abjection, la mort lente, était-ce possible ?

\*

Le soir, sur ma demi-paillasse, en grelottant, j'essayai de prier. Quelques-unes disaient leur chapelet dans un coin du dortoir : comme des enfants perdus qui crient maman dans le noir, et rien ne répond. Ils sont seuls.

Paix dérisoire d'une cellule close ! Et cependant alors aussi des hommes et des femmes marchaient tête baissée avec des regards indifférents vers le désespoir. Ils avaient froid et faim, ils travaillaient traqués comme des bêtes, battus, mordus, avilis ; livrés aux exercices de la science allemande ; mourant de misère ; supprimés par milliers dans la chambre à gaz ; brûlés pour qu'on récupère leur graisse et leur cendre. Cela avait existé pendant des mois et des années. Et j'avais prié en sécurité dans ma cellule.

Fallait-il fermer les yeux et prier maintenant ?

Le jour j'allais travailler avec les autres : douze heures aux terrassements. Impossible de relâcher plus de quelques secondes le rythme de la pelle. Tenir encore cinq heures, quatre heures, une heure, jusqu'à la sirène de la fin. Au retour, dans les baraquements, une foule compacte assiégeait les bidons de soupe, les lavabos, les dortoirs. Lutter pour conquérir sa ration de famine, pour se lever, s'épouiller, s'étendre. Autour de moi des femmes atteignant le fond de la déchéance, voleuses, vicieuses. Des révoltées. Et celles qui acceptaient et se laissaient mourir.

Prier ? Et où trouver des mots pour Dieu dans cette misère ? Que prient ceux qui ont le temps, dans le silence ! J'ai les oreilles et la bouche pleines d'une clameur de désespoir. Dirai-je que ce temps n'est qu'une épreuve ? Qu'ils le disent sur leurs prie-Dieu et dans leurs églises. Ils n'ont pas vu les yeux des bêtes traquées. On ne répond pas par des bénédictions au désespoir.

Où est-ce Seigneur ? Où passe-t-elle pour aller jusqu'à vous cette voie issue de la plus immense misère ? Sommes-nous exclus



du monde des Saints, nous qui luttons dans la faim et la vermine, la crasse et la fatigue, nous les déchus, les plus pauvres gens ?

Je dis nous. Je veux dire nous !

« Tu peux te sauver, dit une voix. Il suffit de dire oui. Tu peux prier. Accepte et va en paix. »

Je ne veux pas. Je réponds que je ne veux pas. Il n'y a pas de salut sans mes frères. La prostituée à côté de moi, et l'autre qui a volé mon pain hier et ces vieilles femmes au teint terreux : elles sont à moi, elles sont miennes. J'y tiens. Je ne m'en séparerai pas.

Comment les sauverai-je ? Répondrai-je en priant à celui qui a faim ? Que ferons-nous dans cette terre désolée entre les murailles grises ? Que ferons-nous des femmes au visage vide, inhumain ?

\*

« Ne savez-vous pas le jeûne que j'aime ? dit le Seigneur Dieu : « Rompre les chaînes d'iniquité, délier les liens qui oppressent. Renvoyer libres les asservis, briser tous les jougs.

« Partager son pain avec l'affamé, héberger les pauvres sans abri. Qui se trouve nu, le revêtir ; devant son frère ne point se dérober.

« Alors ta lumière poindra comme l'aurore ; tes blessures seront vite fermées. Ta justice marchera devant toi, et derrière toi la gloire du Seigneur ! » (Isaïe, LVIII, 6-8.)

\*

Au coin d'une baraque, un dimanche après-midi, quelques jeunes femmes debout prient. Le soleil est dur. Les robes rayées collent sur la peau. Une poussière de scories monte du sol. Des vieilles sont accroupies par terre, un tas de loques sales sur les genoux qu'elles épouillent minutieusement.

« C'est moi, dit Dieu, qui ai créé ces corps humains. »

Devant la porte, des femmes fouillent avec leurs doigts maigres dans les ordures. Et quelquefois elles trouvent des épluchures de pommes de terre. Elles se battent alors pour les prendre et poussent des cris aigus. La blockova les entend de son bureau. C'est une grande dame, elle ne bouge pas pour si peu, mais elle

envoie une de ses subalternes bien habillée, avec des bas de soie. Quelques bourrades, quelques menaces, et les affamées se taisent.

« Ces corps que j'ai pétris, dit Dieu, avec du limon de la terre, ces hommes que j'ai faits, à ma propre image et ressemblance, ces hommes qui sont les rois de ma création ! Et je leur ai donné la terre pour pâturage. »

Dans l'allée, devant la baraque, près du groupe des femmes qui prient, passent des gens du bagne. Une Juive fatiguée avec ses enfants maigres, quatre de trois à dix ans. Une tzigane aux cheveux brillants et noirs : elle regarde en passant si quelque chose traîne qui peut se voler. Un couple, et, des deux femmes, l'une a les cheveux coupés courts, une veste sur les épaules et elle enlace l'autre et l'embrasse sur la bouche.

« Ces âmes que j'ai créées, dit Dieu ! Et je leur ai envoyé mon Fils unique pour les sauver. Mon Fils est venu parmi ces hommes. Il a pris leur chair, parlé leur langue, vécu leur vie. Il a guéri leurs malades. Il leur a donné à manger. Il leur a enseigné la Vérité. Mon Fils Jésus-Christ est mort, pour racheter ces âmes d'hommes, sur une croix. »

Que faire, disent les femmes qui prient ? Nous prions au milieu de la misère et de la faim. Ces corps créés par Dieu, ces âmes rachetées par Dieu, que leur répondrons-nous avec notre prière ?

« Ma création n'était pas complète, dit Dieu. J'ai mis l'homme dans ma création pour en être le Roi et pour l'achever.

« Et ma Rédemption non plus n'avait pas tout sauvé. Les chrétiens complètent ce qui manque à la Passion de mon Fils. Ils sauvent avec mon Fils, ils rédiment les âmes. »

\*

Les femmes qui prient se taisent, chacune pense :

— Voler des chandails de S.S à l'atelier pour les nouvelles qui ont froid.

— Essayer d'approcher des baraquements de malades et porter quelques tranches de pain aux tuberculeuses.

— Epouiller les vieilles qui n'y voient plus.

— Retrouver les notes de la *Nuit de Rameau* pour la chorale française.

— Fabriquer un gâteau avec de la mie de pain et des pommes de terre pour la fête d'une camarade.

\*

Sous le soleil, le camp, ceint de murailles grises, est comme un monde sans espoir. Les allées noires s'alignent entre les baraques sombres. Des femmes vont, avec des jambes lasses. Elles ont des visages vides et des regards qui acceptent tout.

Debout prient quelques jeunes filles :

« Seigneur qui êtes au milieu de nous, veuillez ne pas nous délivrer de la misère tant que nos frères seront malheureux. Et même si un Ange devait nous délivrer, nous préférons rester captives avec nos frères. Donnez-nous la force et l'amour de lutter ensemble pour défendre nos vies et nos âmes. Donnez-nous notre pain quotidien et votre grâce partagée. Et puisque nous combattons pour défendre ces hommes, que vous avez créés et rachetés, du froid, de la faim, de la mort et du désespoir, bénissez-nous comme des serviteurs fatigués. Ainsi soit-il. »

GENEVIÈVE DE GAULLE



## La sagesse selon Aristote

Le terme de « Sagesse » est lourd de significations, multiples et variées, significations qui cachent, du reste, des conceptions très diverses que l'on s'est faites, de la perfection humaine et du bonheur humain. C'est pourquoi le sens que l'on donne à ce mot de sagesse dépend toujours d'une certaine attitude philosophique à l'égard des valeurs et de la destinée humaines. Ceci est particulièrement vrai lorsqu'on considère la sagesse comme la vertu suprême, la vertu qui finalise toutes les autres, lorsqu'on la considère comme le couronnement de toute notre vie, couronnement tel qu'il nous béatifie parfaitement. C'est précisément le fait d'Aristote, comme nous le verrons. Aussi cette étude de la sagesse dans la philosophie d'Aristote doit-elle nous permettre de déceler une des attitudes les plus caractéristiques de ce penseur. Elle doit nous révéler l'esprit qui anime ses recherches de philosophie, « d'ami de la sagesse ».

Voici comment nous diviserons cette étude :

- 1<sup>o</sup> une recherche du sens de sagesse dans la pensée grecque avant Aristote ;
- 2<sup>o</sup> la définition même de la sagesse telle qu'Aristote nous la donne dans le livre A de ses Métaphysiques ;
- 3<sup>o</sup> l'analyse de la distinction de la Sagesse et des autres vertus intellectuelles et de leur rapport, telles qu'Aristote nous les présente dans le livre Z de son Ethique à Nicomaque ;
- 4<sup>o</sup> les fonctions de la sagesse : sa fonction scientifique — sa fonction à l'égard des principes — sa fonction contemplative.

### § 1. *Sens traditionnel de la sagesse dans la pensée grecque avant Aristote.*

Aristote, qui s'inscrit dans toute une culture humaine et même dans toute une tradition philosophique, reçoit ce mot de « σοφία » déjà tout chargé de sens. Il est nécessaire si nous voulons comprendre parfaitement le sens que lui-même a donné à ce terme et en apprécier toute la valeur

exacte de nous rappeler brièvement ce que pour un Grec du IV<sup>e</sup> siècle ce mot pouvait évoquer.

D'une façon générale, selon la tradition grecque la plus ancienne, la sagesse signifiait aussi bien l'habileté pratique et morale que la force physique, la beauté du corps et la santé. La sagesse signifiait alors une sorte de « virtuosité », l'art parfait de savoir tirer partie, avec adresse, de toutes choses, et de toutes circonstances — une sorte de savoir-vivre éminent. Elle signifiait aussi une très grande virtuosité artistique. Phidias est reconnu à la fois comme un habile architecte et sculpteur, Polyclète comme un habile statuaire. On les nomme « sages » parce que dans leur propre métier ils ont atteint un « sommet ». On les reconnaît comme des experts et des Maîtres <sup>1</sup>.

La sagesse alors exprime bien « la vertu de l'art », ἀρετὴ τέχνης <sup>2</sup>; comme elle exprime aussi la vertu de la prudence. Cette sagesse, experte en toutes choses, devait enseigner avant tout le respect aux vénérables lois et traditions, aux croyances et aux dieux. Elle devait engendrer dans le cœur de l'homme une très grande soumission à son destin. Elle lui faisait comprendre pratiquement la puissance des dieux, elle l'empêchait d'usurper leurs droits et devait le faire vivre à sa place de mortel, en évitant l'ὕβρις.

Cette sagesse si religieuse, et si humaine, était considérée comme un don des dieux, ainsi que le fruit de l'expérience de la vie.

A cette sagesse traditionnelle, fondée sur la croyance aux dieux et à leurs lois, succéda une sagesse raisonneuse, dialectique et critique, la sagesse des « sophistes ». Une telle sagesse devait donner à l'homme le moyen d'arriver au pouvoir, de dominer les autres et de les tyranniser.

Socrate réagit violemment. La vraie sagesse ne peut consister à vouloir dominer les autres, mais plutôt à se perfectionner, à cultiver son âme, à se connaître et connaître la vertu. Pour Socrate la vraie sagesse n'est pas autre chose que cette perfection suprême de l'âme qui nous fait nous connaître et connaître notre ignorance.

Platon héritera de son maître: La « σοφία » s'entend aussi pour lui du règne de la raison sur toutes nos passions et toutes nos activités <sup>3</sup>. « S'agit-il de l'homme privé, déclare-t-il dans le Charmide, cette raison l'invite à

<sup>1</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141a 10-11.

<sup>2</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141a 12.

<sup>3</sup> Pour Platon la « σοφία » ainsi que la « σωφροσύνη », exprime bien ce même règne de la raison sur toutes nos activités. La sagesse est une prudence et celle-ci est la sagesse.

se comporter en homme, à se maîtriser soi-même et ses passions, à supporter les maux, à se montrer en tout plein de mesure. »<sup>1</sup> Ce règne de la raison engendre en notre âme une parfaite harmonie, d'où naîtra la beauté, cette beauté intérieure, bien suprême de l'homme sera la sagesse.

Mais Platon s'élèvera plus haut, ce règne de la raison demande de s'achever en une contemplation — « *θεωρία* » — en une pure contemplation qui sera comme une sorte d'évasion de notre vie terrestre<sup>2</sup>. Le « *νοῦς* » est quelque chose de divin en nous, dès lors nous n'avons pas le droit de laisser enfouir ce trésor. Celui qui vit en ayant soin de cultiver son esprit, devient cher aux dieux. Il vit en communion et en amitié avec eux<sup>3</sup>. Il vit comme un « sage ». Car précisément la sagesse n'est pas autre chose que l'épanouissement complet du « *νοῦς* », c'est « l'œil du *νοῦς* »<sup>4</sup>, c'est en quelque sorte l'habileté suprême du *νοῦς*, qui lui permet de s'attacher aux idées les plus divines, à celles du beau et du bien, de l'être et de l'un. Voilà pourquoi la sagesse défie l'homme, autant qu'il est possible, en lui permettant de retourner à son principe, à sa source, à Dieu. La contemplation — acte propre de la sagesse — est béatitude. Elle rend l'homme divin en l'assimilant étroitement à la vie de Dieu, en lui permettant de mener la même vie que Lui.

« Voilà, cher Socrate, la vie qui mérite vraiment d'être vécue : contempler le beau en soi. »<sup>5</sup>

Cette sagesse toute divine est du reste un don propre des dieux.

<sup>1</sup> Charm. 169 b ; « La prudence (ou la sagesse) consiste à montrer en tout ce qu'on fait une dignité calme » dans sa démarche, dans sa conversation, dans toute sa conduite (Charm. 159 b). La sagesse se présente comme une absence de précipitation, un certain silence même (Charm. 160 c). La sagesse fait qu'on rougit de certaines choses. Elle rend l'âme sensible à la honte (Charm. 161 b). Elle consiste pour chacun d'entre nous à faire ce qui le regarde. En un mot c'est la connaissance de soi-même (Charm. 164 d).

<sup>2</sup> Phédon, 63 c. « Quiconque s'attache à la philosophie son unique occupation c'est de mourir ou d'être mort. » 672 « Ceux qui font de la philosophie d'une façon correcte (véritable) s'exercent à la mort. » « Le philosophe c'est l'amoureux de la pensée (*ἐρῶν φρονήσις*) » (68 a). C'est pourquoi il doit souhaiter la mort pour pouvoir retrouver la pensée à l'état pur. C'est toute l'idée de purification (*κάθαρσις*) qui commence à se préciser dans la doctrine de Platon, et cette purification fait partie de la sagesse. C'est pourquoi la sagesse demande cette séparation de tout contact avec le corps (65 b-67 c).

<sup>3</sup> La sagesse pour Platon, si elle fait vivre en amitié avec la divinité, nous donne en même temps un sens plus profond de leur action en nous. Elle doit développer en nous une attitude religieuse : « Tous les hommes, pour peu qu'ils participent tant soit peu à la sagesse quand ils sont sur le point d'entreprendre une affaire petite ou grande invoquent toujours de quelque façon la divinité » (Timée, 27 c).

<sup>4</sup> Rep. II, 443 b.

<sup>5</sup> Banq. 212 a.



Le jeune Aristote reçut de son maître vénéré cette même soif de s'élever toujours plus dans nos connaissances humaines, ce même désir de vivre une vie semblable à celle des dieux, de mener vraiment une vie contemplative. N'oublions jamais qu'Aristote n'était que dans sa 18<sup>e</sup> année, quand il arriva à Athènes pour la première fois, et qu'il se fit inscrire à l'Académie. A ce moment Platon, après ses échecs de Syracuse, se remettait aux études philosophiques avec un zèle nouveau et élaborait sa dialectique des idées et produisait ses plus grands dialogues. Aristote s'attachait avec toute la ferveur de son âme d'adolescent à ce Maître. « Platon et la vérité, avouera-t-il lui-même plus tard, je les aime l'un et l'autre, mais la vérité plus encore »<sup>1</sup>. Comment un jeune esprit grec, amoureux de la vérité et plus encore du beau, ne se serait-il pas follement attaché à un tel Maître ! Nécessairement, la pensée de Platon devait marquer profondément l'intelligence toute neuve encore de son disciple.

Et cependant, Aristote arrivé à l'âge mûr, oppose lui-même son amour de la vérité à celui de son ancien maître. Il choisit délibérément une vie différente de celle tracée par Platon et enseignée par lui, pour atteindre avec plus de sûreté et de rigueur la vérité qu'il aime au-dessus de tout.

C'est tout particulièrement au sujet de cette conception de la sagesse que nous pourrions le mieux saisir à la fois la parenté profonde qui unit ces deux génies — tous deux ayant un désir si grand de vérité et de contemplation — et les divergences non moins profondes qui les séparent et les opposent.

## § 2. Définition de la sagesse par Aristote.

Nous ne pouvons pas, dans ce bref exposé, suivre pas à pas la pensée d'Aristote, nous demander s'il y a eu ou s'il n'y a pas eu d'évolution dans sa pensée sur cette question si importante. Mais nous tâcherons seulement d'exposer avec le plus de clarté possible ce qui semble être sa pensée définitive sur ce point.

Dans son premier livre de Métaphysique A Aristote nous expose lui-même ce qu'il entend par sagesse, et il a bien l'intention de nous en donner une véritable définition.

En premier lieu il montre que la sagesse fait essentiellement partie de l'ordre de la connaissance théorétique. Pour cela il manifeste la noblesse unique de l'ordre de la connaissance. La connaissance est une activité

<sup>1</sup> Eth. Nic. A, 4, 1096 a 15.

qui est recherchée pour elle-même. Elle est donc ce qu'il y a en nous de meilleur. C'est pourquoi la sagesse, perfection suprême de l'homme, telle qu'on l'entend ordinairement, sera nécessairement de cet ordre.

Voici son raisonnement :

La vision, même sensible, si imparfaite qu'elle soit, est une activité recherchée pour elle-même. Car « ce n'est pas seulement en considération de l'action, c'est en dehors de toute préoccupation pratique, que par-dessus toutes choses pour ainsi dire, nous aimons voir »<sup>1</sup>. Si nous regardons, c'est pour l'amour de voir.

Voilà l'excellence tout à fait propre de l'ordre de la connaissance qu'Aristote découvre jusque dans nos connaissances sensibles, celles de la vision. Cette excellence nous est manifestée grâce à ce *signe* : le plaisir qui les accompagne. Les perceptions sensibles nous plaisent par elles-mêmes et parmi ces perceptions, la vue est celle qui nous procure le plus de plaisir. Cet ordre de la connaissance est donc parfait en lui-même. Il se suffit.

Mais la connaissance en nous se réalise diversement. Il y a une hiérarchie qu'il faut respecter. C'est pourquoi la sagesse ne consiste pas à sentir, à voir, mais elle s'identifie avec ce qu'il y a de plus parfait dans cet ordre de la connaissance.

En effet, si la connaissance de nos sens extérieurs peut être recherchée pour elle-même, cela n'empêche pas qu'elle doit être aussi ordonnée à une connaissance plus parfaite, le « souvenir », et celui-ci à son tour est ordonné à l'expérience.

« Des souvenirs multiples, relatifs au même objet, font ensemble une expérience. »<sup>2</sup> L'expérience qui suppose une multitude de connaissances à propos d'une même réalité est une connaissance très voisine de la science et de l'art. Mais en réalité « la science et l'art dérivent de l'expérience »<sup>3</sup>

La science et l'art sont plus parfaits que l'expérience, bien qu'au point de vue pratique l'expérience soit bien souvent plus utile que la science et l'art. Cependant, la science et l'art sont plus parfaits parce qu'ils sont un type de connaissance plus achevée. Ils réalisent mieux toutes les exigences de la connaissance. « Nous estimons que savoir et connaître, appartient plutôt à l'art qu'à l'expérience »<sup>4</sup> parce que l'art et la science nous

<sup>1</sup> Met. A, 1, 980 a 24.

<sup>2</sup> Met. A, 1, 981 a 1.

<sup>3</sup> Met. A, 1, 981 a 2.

<sup>4</sup> Met. A, 1, 981 a 25.



disent le pourquoi des réalités. Ils nous révèlent la cause de ce qui est — l'expérience ne nous dit que les faits et elle est incapable de nous donner la *raison* de ces faits. Voilà pourquoi la sagesse est plus attribuée aux hommes d'art et de science qu'à ceux d'expérience.

De même, « c'est pour ce motif qu'en toutes choses nous regardons comme plus honorables les architectes que les ouvriers qui travaillent de leurs mains, c'est pour ce motif que nous leur attribuons plus de savoir et plus de sagesse »<sup>1</sup> parce que seuls ils connaissent la cause de l'ouvrage.

La sagesse pour Aristote c'est donc proprement cette connaissance parfaite qui peut nous révéler le pourquoi, la raison des réalités, des faits. Délibérément le Stagirite écarte de sa notion de sagesse tout ce qui ne fait pas immédiatement partie de l'ordre de la perfection de la connaissance, tout ce qui pourrait être perfection dans l'ordre des réalisations pratiques dans un ordre plus utilitaire, est mis de côté.

C'est pourquoi en vertu toujours du même principe, parmi les arts et les sciences ceux et celles qui cherchent l'agréable plus que l'utile, sont plus sages, et ceux et celles qui ne cherchent ni l'utile, ni l'agréable mais uniquement la vérité sont encore plus sages, puisque la connaissance se trouve réalisée plus parfaitement et d'une façon plus pure dans de tels arts et de telles sciences théorétiques.

C'est pourquoi au terme de cette première recherche Aristote nous donne cette première définition de la sagesse : « Une science ayant pour objet certaines causes et certains principes »<sup>2</sup>. Une telle définition exprime bien l'identification de l'ordre de la connaissance, à celui de la perfection naturelle de l'homme, et à l'intérieur de cet ordre de la connaissance l'identification de la sagesse à ce que cet ordre possède de plus parfait : la connaissance des raisons et des causes des réalités. Elle exprime aussi l'affirmation de la supériorité de la connaissance spéculative sur toute connaissance pratique.

En second lieu Aristote détermine la nature propre des causes et principes dont s'occupe la sagesse<sup>3</sup>. Du fait qu'il existe en nous une multiplicité de sciences, il faut fixer parmi ces sciences laquelle mérite le plus le nom de sagesse, laquelle peut être dite « sagesse ». Pour cela il est nécessaire de discerner la nature propre des principes de la sagesse, puisque

<sup>1</sup> Met. A, 1, 981 a 30

<sup>2</sup> Met. A, 1, 982 a 1.

<sup>3</sup> Met. A, 2, 982 a 5. « De quelles causes et de quels principes s'occupe la science qui est sagesse. »



ceux-ci sont ses éléments spécificateurs. Toute connaissance scientifique est spécifiée par ses principes propres.

En vue de ce discernement, Aristote relève les diverses conceptions, les divers jugements qu'on se fait du sage et de la sagesse, c'est-à-dire qu'il commence par donner une sorte de description communément admise du sage et de la sagesse — une description admise par tous — mais qui comme nous le dirons, est déjà très élaborée, non pas arbitrairement, mais grâce aux principes déjà énoncés dans la recherche précédente.

Voici les six caractères du sage et de la sagesse qu'Aristote conserve de leurs descriptions traditionnelles :

1. Le sage sait toutes choses, autant du moins qu'il est possible de savoir toutes choses, c'est-à-dire dans leurs principes.

2. Le sage sait connaître les choses difficiles — non aisées à connaître pour l'homme — c'est-à-dire qu'il connaît les choses qui dépassent nos connaissances sensibles.

3. Le sage connaît avec plus de certitude que tout autre savant.

4. Le sage sait mieux enseigner que les autres savants.

5. La sagesse est plus recherchée pour elle-même, en vue de la pure vérité, que les autres sciences.

6. La sagesse, parmi les sciences, est celle qui est supérieure hiérarchiquement, celle qui est première et qui par le fait même peut commander aux autres sciences et peut les ordonner.

Pour mieux saisir la valeur et le sens de cette description du sage et de la sagesse il suffit de la mettre en parallèle avec celles que Platon avait données dans ses divers dialogues — surtout celles du *Théétète* et de la *République*. Par cette comparaison on pourra mieux apprécier l'intention qui a présidé au choix de six caractères du sage et de la sagesse.

Platon nous dépeint le sage comme un homme indifférent aux bavardages de la ville. C'est un homme solitaire qui ne prend part ni aux assemblées, ni aux festins <sup>1</sup>. Il ignore les petites histoires de chacun. Il ne s'en occupe pas. « Ce qui est arrivé de bien ou de mal dans la ville, ...le philosophe n'en a aucun soupçon, pas plus, dit le proverbe, que du nombre de tonnelets que remplirait la mer. » <sup>2</sup> Il ne sait même pas qu'il ignore ces « petites histoires » de la vie de ses semblables. C'est une indifférence totale qu'il a de ce monde inférieur, monde où vit la plupart des hommes <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Théét.* 173 d.

<sup>2</sup> *Théét.* 173 e.

<sup>3</sup> *Théét.* 174 b. « Un tel être ne connaît ni proche, ni voisin, ne sait ni ce que fait celui-ci, ni même s'il est homme ou s'il appartient à quelqu'autre bétail... »

Sa vie à lui de sage, se passe dans un autre monde, il est épris par d'autres réalités. « Sa pensée pour qui tout cela n'est que mesquinerie et néant, dont elle ne tient compte, promène partout son vol, comme dit Pindare « mesure les abîmes de la terre, poursuit la marche des astres à la voûte de l'ouranos et scrute en son dernier fond et dans le tout qu'il compose la nature de chacun des êtres. »<sup>1</sup> Le sage vraiment vit là dans un univers qui lui est propre où les autres mortels ne peuvent pénétrer parce qu'il voit ce que les autres ne voient pas.

S'il fuit le tumulte, c'est pour contempler le monde des idées, des vraies réalités. « Seul il sait dignement chanter ces réalités dont les dieux et les mortels bienheureux vivent. »<sup>2</sup>

En un mot le sage c'est celui qui tend vers le divin, qui seul est capable de s'élever jusqu'au « beau en soi » et de le contempler dans son essence. C'est pourquoi il a la nostalgie de ce monde des idées et cherche à s'évader le plus vite possible du monde des apparences.

C'est en vue de cette évasion que le sage doit se purifier continuellement. Toutes les vertus morales celles de tempérance, de force, de grandeur d'âme, de douceur, ainsi que celle de justice — qui est pour Platon si proche, pour ne pas dire identique à celle de sagesse — concourent à cette œuvre.

Toutes ces vertus sont nécessairement l'apanage du sage et à leur tour elles réclament tous les biens humains, inférieurs, tels que ceux de la santé, de la beauté physique, de l'adresse au combat, de la richesse, de la bonne naissance...

Le sage doit posséder toutes ces qualités, toutes, elles lui appartiennent. Ce qui n'empêche pas que la *σοφία* pour Platon est avant tout une vertu divine toute ordonnée à la contemplation comme nous l'avons indiqué au début de ce présent travail et que par elle le *νοῦς* devient capable de regarder le « beau en soi ». Mais il n'en reste pas moins vrai aussi que la sagesse doit rendre le philosophe capable de devenir le chef de la cité, son « gardien », cette fonction revient en droit au sage. La *σοφία* est donc à la fois « contemplative » et « politique », elle implique les perfections de l'ordre théorétique et pratique, c'est pourquoi elle nécessite toutes les vertus morales et exige même tous les biens inférieurs. Cette vertu divine intègre en elle tous les biens divins et humains.

---

<sup>1</sup> Théét. 174 a.

<sup>2</sup> Théét. 176 a.



Comparativement, Aristote dans sa description du sage et de la sagesse est d'une sobriété extraordinaire. De toutes les qualités intellectuelles politiques, morales, physiques mêmes il ne retient et ne développe que celles qui strictement relèvent de la connaissance scientifique considérée à son degré le plus éminent : « savoir toutes choses », « savoir les choses les plus difficiles », « connaître avec certitude », « savoir enseigner », « être une science recherchée en vue de la pure connaissance », « être la science supérieure »...

Les autres qualités signalées par Platon, Aristote ne les ignore pas. Mais délibérément il les rattache à la description d'autres vertus et d'autres hommes vertueux, par exemple à celle du magnanime<sup>1</sup>. Dans sa pensée, en effet, les diverses perfections relèvent proprement d'autres vertus morales et politiques. Si, en réalité, le sage doit être magnanime, tempérant, juste, s'il doit en un mot être le plus parfait des citoyens : l'homme le plus accompli et le plus vertueux, cela ne veut pas dire que la sagesse intègre essentiellement dans sa définition tous les éléments constitutifs des autres vertus morales.

C'est pourquoi si Aristote ne garde, dans sa description du sage et de la sagesse, que les qualités propres à celui qui connaît parfaitement, scientifiquement, et s'il souligne même que ces qualités le sage et la sagesse les possèdent à leur plus haut point, d'une façon éminente, c'est qu'il a un but déterminé. Il veut nous donner une définition scientifique de la sagesse. Il veut dépasser ce que la description concrète nous livre sur la manière spéciale de vivre du sage, sur son comportement extérieur et moral même, pour déterminer la nature exacte de la sagesse et révéler ses éléments essentiels, constitutifs, et discerner à travers la multiplicité concrète des qualités du sage ce qui formellement regarde la sagesse. C'est pourquoi cette description est si décantée et si sobre. Elle est déjà très élaborée. Elle doit se comprendre dans le prolongement même de ce qu'Aristote avait conclu précédemment : « la sagesse est une science ayant pour objet certaines causes et certains principes ». C'est à la lumière de cette première définition générale de la sagesse qu'il faut comprendre l'œuvre de discrimination opérée par Aristote dans sa description du sage et de la sagesse.

Cette description ajoute pourtant quelque chose à cette première définition générique de la sagesse, elle ajoute proprement cette note de superlatif, cette tendance vers l'absolu, vers la limite de la perfection que communément on reconnaît au sage et à la sagesse. Le sage est un « extré-

<sup>1</sup> Eth. Nic. A, 3, 1121 b 209.



miste » pourrions-nous dire. Un homme qui tend vers « les sommets ». C'est pourquoi si la sagesse fait partie de l'ordre de la connaissance scientifique, nécessairement le sage est quelqu'un qui est plus savant que le simple savant. Il possède les perfections du savant mais plus que lui, selon un mode plus éminent. La sagesse est plus qu'une simple science. Elle est la première des sciences, la science la plus parfaite, la plus élevée. Elle ne peut tolérer aucune autre science qui soit au-dessus d'elle et plus parfaite qu'elle. Ce caractère de superlatif et d'absolu reconnu au sage et à la sagesse est pour Aristote une donnée d'expérience, universellement admise. Cette description est donc le fruit à la fois de l'expérience commune et de la définition générique de la sagesse.

Cette description, Aristote va s'en servir dans son argumentation comme « mineure » pour préciser sa définition générique. En effet, cette description est comme illuminée et assumée par des principes et des définitions plus générales, celles même du savant et de la science, et d'une façon plus précise par celles de ce qui est le plus savant et ce qui est le plus science. D'où on conclut nécessairement que la sagesse considère les causes les plus universelles et les premiers principes, puisque toutes les qualités reconnues ordinairement aux sages et à la sagesse sont des qualités qui ne peuvent convenir qu'au savant et à la science qui considèrent les causes les plus universelles et les principes les plus indivisibles et les plus simples.

En effet, grâce aux deux premières qualités reconnues au sage, Aristote va pouvoir conclure que le sage est celui qui doit s'occuper le plus de l'universel, et qui doit posséder le mieux la science de l'universel, et de ce qui a de plus universel. Car « savoir toutes choses appartient nécessairement à celui qui possède le plus la science de l'universel, celui-là connaît d'une certaine manière tout ce qui est compris sous l'universel »<sup>1</sup>. Or le sage est celui qui sait le plus toutes choses. Donc le sage est celui qui s'occupe le plus de l'universel.

Mais ces choses les plus universelles sont aussi, de fait, les plus difficiles à connaître pour les hommes : car elles sont les plus éloignées de leurs perceptions sensibles. Si en droit et par nature, les choses les plus universelles sont les plus intelligibles, parce que plus éloignées de la potentialité de la matière, de fait, à cause de notre manière de connaître les réalités, les plus universelles sont les plus difficiles à connaître. Ce caractère de difficulté, affecte donc nécessairement l'objet de la science à cause du sujet

---

<sup>1</sup> Met. A, 2, 982 a 22

connaissant. C'est pourquoi, puisque le sage connaît les choses les plus difficiles, il doit considérer les choses les plus universelles.

Grâce aux trois autres qualités suivantes reconnues au sage et à la sagesse, Aristote va pouvoir conclure que la sagesse est la science qui s'occupe des principes les plus simples, les plus indivisibles et que plus qu'aucune autre science elle s'attarde à la contemplation de ces principes.

Les sciences, en effet, qui ont le plus pour objet les principes les plus simples sont les plus exactes<sup>1</sup>. Ce qui caractérise la connaissance scientifique c'est bien l'exactitude et la rigueur, parce que précisément cette connaissance s'appuie sur les principes et les causes des réalités qu'elle atteint. Elle s'appuie donc sur du nécessaire. Et plus cette connaissance s'appuiera sur un principe qui réalise parfaitement la notion de principe, c'est-à-dire plus elle s'appuiera sur un principe simple et premier, plus elle sera exacte et rigoureuse.

Or le sage connaît avec plus d'exactitude que tout autre savant...

Par là on détermine la nature propre des principes de la sagesse, ces principes doivent être les plus simples, donc les plus indivisibles, c'est-à-dire que la sagesse s'occupe des principes tout à fait premiers.

Et on peut ajouter : « plus une science contemple les causes, plus elle est capable d'enseigner »<sup>2</sup>. On sait que pour Aristote être capable d'enseigner est un signe de possession parfaite de la science. Car pour enseigner il faut indiquer les principes et les causes propres au sujet qu'on traite. Il faut donc nécessairement les connaître. Et plus on connaîtra les principes, plus on sera en mesure d'enseigner. Or le plus sage est celui qui sait le mieux enseigner...

On précise donc que le sage plus qu'aucun autre savant possède la connaissance des principes. Ce qui réclame par le fait même que la sagesse plus qu'aucune science soit ordonnée vers les principes et les causes.

« Savoir et connaître en vue de savoir et de connaître »<sup>3</sup> appartient avant tout à la connaissance de ce qui est le plus intelligible, c'est-à-dire à la connaissance des principes et des causes, puisque les principes sont ce qu'il y a de plus connaissable. On connaît les autres réalités dans et par les principes.

Or, parmi les sciences, les sciences spéculatives, celles qui sont toutes ordonnées à la recherche de la vérité, sont plus parfaitement sciences que

<sup>1</sup> Met. A, 2, 982 a 26.

<sup>2</sup> Met. A, 2, 982 a 28.

<sup>3</sup> Met. A, 2, 982 a 30.



les autres, qui intègrent des éléments étrangers à cet ordre de la connaissance. Les sciences spéculatives réalisent mieux la notion tout à fait pure de science. Elles s'occupent donc plus des principes et des causes.

Or, précisément, la sagesse apparaît comme la science qui est le plus recherchée pour elle-même, en vue de la vérité. Donc, la sagesse, science spéculative, ne peut être qu'une science toute ordonnée, et plus que toute autre, vers les principes premiers qui du reste seuls ne sont que principes.

Grâce à la sixième qualité, la dernière, Aristote va préciser que la sagesse s'occupe aussi de la cause finale et de la première cause finale c'est-à-dire de la fin ultime.

La science qui possède la supériorité hiérarchique sur toutes les autres, doit connaître la fin ultime des toutes choses, c'est-à-dire le plus grand bien, le bien suprême<sup>1</sup>; une telle science doit en effet pouvoir commander aux autres sciences et pouvoir s'en servir. Pour cela, il est nécessaire qu'elle connaisse le propre bien des sciences inférieures pour pouvoir l'ordonner au bien de la science supérieure. Lorsqu'il s'agit de la science suprême, au sens absolu du mot, il est nécessaire que cette science suprême considère le plus grand bien de l'univers. Ce plus grand bien joue dans le monde le rôle de cause finale comme Aristote le précisera à la fin de ses *Métaphysiques*.

Or précisément la sagesse est la science suprême au sens absolu du mot. Donc la sagesse doit considérer le bien suprême de tout l'univers, sa fin ultime. Il s'ensuit que la sagesse est proprement la science qui considère tous les premiers principes et toutes les premières causes, y compris la cause finale ultime — voilà sa définition précise et rigoureuse.

Affirmant qu'elle s'occupe du bien suprême, on pourrait craindre alors qu'elle redevienne pratique, c'est pourquoi Aristote immédiatement après prouve que la sagesse est une science purement spéculative, toute ordonnée à la connaissance des premiers principes<sup>2</sup>. Ce caractère purement spéculatif de la sagesse est en quelque sorte son caractère essentiel, sa propriété. Notons bien du reste que c'est l'admiration, l'étonnement, point de départ de fait de l'acquisition de la sagesse, qui sert à Aristote de signe et de preuve du caractère spéculatif de cette science<sup>3</sup>. Car l'étonnement, procédant de l'ignorance, suscite en nous un pur désir de science. Il éveille en nous, uniquement, une soif d'échapper à cette ignorance, de la supprimer en

<sup>1</sup> Met. A, 2, 982 b 4.

<sup>2</sup> Met. A, 2, 982 b 10.

<sup>3</sup> Met. A, 2, 982 b 13. « Car aussi bien à l'origine que maintenant, les hommes se sont mis à philosopher par étonnement — *διὰ τὸ θαυμάζειν* —. »



acquérant la connaissance parfaite de ce qui nous était apparu comme « admirable ».

Après avoir défini et montré la propriété de la sagesse, Aristote porte sur elle un jugement de valeur. La sagesse fait partie des biens les plus estimables, car elle est la plus excellente et la plus honorable des sciences <sup>1</sup>. Elle est le plus honorable de tous nos biens, précisément parce qu'elle est divine. Divine, elle l'est à un double titre. Premièrement en raison de son *objet* : elle regarde *Dieu*. S'occupant des premiers principes et des premières causes, elle s'occupe nécessairement de Dieu. Dieu n'est-il pas la première cause et le premier principe ? Deuxièmement, en raison de son propre sujet, elle appartient d'une façon privilégiée à Dieu. C'est le bien propre et connaturel de Dieu, de telle façon que Dieu seul doit la posséder ou du moins la posséder plus que tout autre.

Mais si divine qu'elle soit, cette science reste toujours une perfection pour l'homme <sup>2</sup>. Elle est même sa perfection suprême. Perfection qu'il acquiert en dernier lieu après l'acquisition de toutes les autres perfections de l'intelligence. Ce qui est normal, puisque pour l'homme, être imparfait et en devenir, ce qui est en premier dans l'ordre de la perfection est toujours ce qui arrive en dernier lieu selon l'ordre de génération, l'ordre de l'acquisition. C'est pourquoi pour Aristote, la sagesse n'appartiendra qu'à l'âge mûr, tandis qu'un adolescent peut être un excellent mathématicien <sup>3</sup>.

Mais la sagesse est une perfection trop divine pour que l'homme puisse la posséder parfaitement, d'une façon permanente et stable. Elle ne se trouve jamais dans notre intelligence, comme dans son lieu propre, celle-ci est trop imparfaite, trop dépendante dans son exercice de tout le mouvement du monde physique sensible. C'est pourquoi il semble que l'homme ne puisse pas se servir de la sagesse comme il le voudrait, même lorsqu'il la possède autant qu'il est possible à un homme de la posséder. Les nécessités physiques de la vie, l'empêchent de se livrer totalement à l'exercice de la sagesse.

### § 3. *La sagesse et les autres vertus intellectuelles.*

Puisque la sagesse est la science suprême, elle est nécessairement la première des vertus intellectuelles, la perfection suprême de notre intel-

<sup>1</sup> Met. A, 2, 983 a 4.

<sup>2</sup> Met. A, 2, 982 b 29. Aristote n'approuve pas l'affirmation de Simonide qui réservait à Dieu ce bien suprême : « Dieu seul aurait le privilège de cette science ». Déjà dans Protagoras 344 c nous trouvons cette même affirmation de Simonide.

<sup>3</sup> Eth. Nic., Z, 9, 1142 a 17.

ligence. Par le fait même il lui revient d'exercer un rôle de « commandement » sur toutes les autres sciences et toutes les autres vertus intellectuelles. Pour mieux comprendre ce rôle de la sagesse, il faut préciser à la fois sa distinction à l'égard des autres vertus intellectuelles, et sa parenté, sa similitude avec elles.

Dans cette étude on constatera encore l'effort de précision d'Aristote. Tout en maintenant à la sagesse un mode éminent de perfection, celui-ci a soin d'écarter d'elle tous les éléments qui lui seraient étrangers ou accidentels.

Au VI<sup>e</sup> livre de l'*Ethique* à Nicomaque Aristote aborde l'étude des cinq vertus intellectuelles : art, science, prudence, sagesse et intelligence,<sup>1</sup> comme principes d'opérations humaines parfaites. Ce qui intéresse notre sujet, c'est surtout ce qu'il traite au chapitre VII. Partant de la définition commune de la *σοφία* : « Ce que les Grecs appellent *σοφία* est la perfection suprême dans les divers ordres de connaissance »<sup>2</sup>. Aristote montre que cette vertu contient éminemment les perfections de la « science » et celles de l'intelligence. Car « il faut non seulement que le sage connaisse ce qui découle des principes, mais aussi qu'il ait une connaissance exacte des principes. Aussi pourrait-on dire que la *σοφία* est à la fois intelligence (*νοῦς*) et science (*ἐπιστήμη*) »<sup>3</sup>. La science en effet est la vertu intellectuelle qui nous fait connaître avec exactitude ce qui est déduit des principes : les conclusions. L'intelligence, le *νοῦς*, est la vertu qui nous fait adhérer aux premiers principes. C'est la première des vertus intellectuelles selon l'ordre d'origine, parce que toute connaissance suppose la connaissance des principes. La sagesse implique la perfection de ces deux vertus intellectuelles d'une façon éminente. Elle se situe en quelque sorte au-dessus de cette distinction, exigée par le mode humain de notre intelligence. Cette distinction est proprement humaine, la sagesse en sa nature est divine.

Cela ne veut pas dire que la sagesse une fois acquise, supprime ces deux vertus intellectuelles en les intégrant en son essence et les rende par le fait même inutiles. Non, la sagesse se distingue réellement de l'intelligence (vertu des premiers principes) et de la science, et son apparition en notre esprit ne détruit pas ces vertus intellectuelles, bien au contraire, elle

---

<sup>1</sup> L'intelligence, *νοῦς*, est pris ici dans le sens de la vertu intellectuelle qui nous fait adhérer aux premiers principes.

<sup>2</sup> *Eth. Nic. Z, 7, 1141 a 16.*

<sup>3</sup> *Eth. Nic. 2, 7, 1141 a 17-18.*



les affermit et les perfectionne. Car les sciences, même spéculatives, ont un champ de recherches plus particulier et plus déterminé que celui de la sagesse. La sagesse les enveloppe en quelque sorte, tout en demeurant au-dessus d'elles. N'est-elle pas la plus universelle des sciences ? Ce qui ne doit pas s'entendre d'une façon matérielle, comme si seul l'ensemble des sciences particulières devait constituer la sagesse et que la sagesse ne devait pas être autre chose, que la somme de toutes ces sciences particulières. C'est d'une façon formelle pour ainsi dire, c'est-à-dire du point de vue de la compréhension que la sagesse est la plus universelle des sciences. Car les sciences spéculatives et la sagesse peuvent regarder les mêmes réalités, mais elles ne les regardent pas de la même façon, sous le même aspect. Ces sciences spéculatives et la sagesse ne s'intéressent pas au même problème et n'envisagent pas formellement les mêmes questions. C'est pourquoi elles ne s'opposent pas, elle ne peuvent pas se détruire. Elles restent toutes nécessaires chacune à sa place. C'est ainsi qu'Aristote distingue dans ses *Métaphysiques*<sup>1</sup> les trois grands types de sciences spéculatives : la théologie, qui n'est autre que la sagesse, les mathématiques et la physique.

Ce qu'il y a de tout à fait caractéristique dans la sagesse, comme le note bien Aristote, c'est que sa fonction propre, dépasse celle de la science et de l'intelligence. Le sage ne doit pas s'arrêter aux conclusions. Il doit certes les connaître, mais il ne peut s'y reposer. Il doit toujours remonter aux principes premiers de toutes les connaissances scientifiques pour avoir une connaissance absolument certaine, à l'abri de toute critique. Comme première science la sagesse doit défendre la valeur de ses propres principes et celle des autres sciences. Elle doit les connaître et les considérer en eux-mêmes. Les autres sciences supposent au contraire admise la connaissance de leurs propres principes. Le savant considère les principes de sa science comme point de départ requis à ses démonstrations, mais ces principes en eux-mêmes, échappent à ses préoccupations, à ses investigations. Il ne se pose pas de question à leur propos.

Comme le *νοῦς* la sagesse doit donc regarder les principes, mais elle doit les regarder d'une façon toute différente. Le *νοῦς* les saisit et y adhère. La *σοφία* les connaît parfaitement et les défend. Elle a, des principes et des causes, une connaissance parfaite, capable de se justifier.

---

<sup>1</sup> Met. H, 1, 1025 b 5.



Ce qui est plus délicat à déterminer ce sont les rapports de la sagesse avec la politique et la prudence<sup>1</sup>. Car la politique semble bien sous certain aspect être aussi une science souveraine et première. N'est-elle pas la science la plus excellente puisqu'elle considère le bien de la cité, qui est un bien divin?<sup>2</sup> Certes, il y a une certaine parenté véritable entre la sagesse et la politique. Les deux vertus intellectuelles regardent bien un objet divin et toutes deux représentent une sorte de sommet. Toutes deux sont bien parfaites, mais dans deux ordres différents. Car la sagesse considère la vérité théorétique. Sa perfection est une perfection d'ordre purement spéculatif. La politique considère la vérité pratique. Sa perfection et son excellence sont enfermés dans cet ordre pratique. Voilà ce qui profondément les distingue. Certes elles sont ce qu'il y a de plus excellent, mais dans deux ordres différents de connaissances. La différence entre la politique et la sagesse est donc une différence plus foncière que celle qui existent entre elle et les diverses sciences théorétiques ou le *νοῦς*.

Car la politique et la sagesse ne perfectionnent plus la même partie de l'intelligence, mais elles perfectionnent deux parties différentes de l'intelligence, l'intellect pratique et l'intellect spéculatif.

Mais bien que profondément différentes, elles ont certaines relations entre elles. Comment comprendre ces relations? On doit d'abord écarter l'erreur qui consisterait à placer la sagesse en dépendance de la politique et de faire de celle-ci ce qu'il y a de plus honorable et de meilleur d'une façon absolue. Une telle erreur reviendrait à prétendre que les hommes peuvent commander aux dieux ou prétendre que les hommes sont des dieux. Et par le fait même qu'il n'y a rien de plus honorable et de plus excellent qu'eux<sup>3</sup>.

Mais puisqu'il y a des natures plus divines que la nature humaine, au moins «les corps éclatants dont l'univers se compose»<sup>4</sup> il y aura nécessairement une science théorétique supérieure à la Politique qui contempera ces natures. Voilà la première raison qui permet d'affirmer la supériorité absolue de la sagesse sur la politique et la prudence. D'une façon plus précise et plus formelle la supériorité de la sagesse sur la politique et la prudence se prend du caractère pratique de celle-ci et du caractère spéculatif

<sup>1</sup> Nous ne voulons pas ici préciser les rapports qui existent entre «Politique» et «Prudence» dans la doctrine d'Aristote, nous ne désirons envisager que leur distinction et leur rapport avec la sagesse, ce qui nous permet de l'unir dans une même étude.

<sup>2</sup> Eth. Nic. A, 1, 1094 b 7.

<sup>3</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141 a 30 sq.

<sup>4</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141 a 35 et 1141 b 1.

de celle-là. Ce qui fait que la Politique et la prudence, si parfaite qu'elle soit, reste toujours une science pratique, donc relative, essentiellement dépendante des conditions de vie du sujet, tandis que Sagesse atteint un véritable absolu et tend à se séparer de plus en plus des conditions de vie du sujet qui n'interviennent qu'accidentellement dans ses considérations.

Aristote nous dit en effet que « si on peut dire que ce qui est sain (*ὕγιενρόν*) et ce qui est bon diffère pour les hommes et les poissons, tandis que le blanc et le droit sont toujours identiques, à plus forte raison, la *σοφία* est immuable, tandis que la prudence ne l'est pas. En effet, on peut dire que cette dernière consiste pour chacun à voir exactement son propre intérêt en toutes circonstances »<sup>1</sup>... La prudence est quelque chose de relatif suivant les circonstances et suivant les différents sujets en qui elle se trouve ; la sagesse au contraire est toujours la même. Elle ne doit pas se modifier et s'adapter suivant les individus et les circonstances. Grâce à l'absolu de son objet propre : les choses divines et éternelles, elle est au-dessus de tout relativisme. Pour tout et pour tous elle conserve cette même transcendance immuable puisque son objet est une réalité séparée des mouvements et des contingences du monde physique : réalité qui demeure toujours la même. Elle aussi est comme séparée des différents états des sujets en qui elle peut se trouver.

Voilà le caractère propre de l'excellence de la Sagesse.

Si la Politique et la Prudence sont bien évaluées comme inférieures à la Sagesse, Aristote conçoit-il certains liens de dépendance entre ces vertus ? La question est des plus délicates.

Car si Aristote affirme bien nettement que la prudence, inférieure à la sagesse, ne peut lui commander et exercer sur elle un contrôle. « Il serait absurde, dit-il, d'imaginer que la prudence, qui est inférieure à la sagesse, ait pouvoir sur elle »<sup>2</sup>, il ne nous dit pas explicitement que la sagesse ait pouvoir sur la prudence et la politique, mais que « la prudence (et nous pouvons ajouter la politique) et la sagesse doivent être recherchées pour elles-mêmes, attendu qu'elles sont des vertus correspondant chacune à l'une et à l'autre partie de l'âme »<sup>3</sup>. Et essayant de préciser leur utilité, c'est-à-dire leur pouvoir réalisateur et efficace en vue de l'acquisition du bonheur humain, Aristote affirme qu'elles en ont un. Certes, leur pouvoir n'est pas semblable à celui de la médecine qui réalise la santé,

<sup>1</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141 a 22.

<sup>2</sup> Eth. Nic. Z, 13, 1143 b 34.

<sup>3</sup> Eth. Nic. Z, 13, 1144 a 1 sq.



mais analogue à celui de la santé elle-même qui est le bien même de celui qui la possède. « La sagesse est le bonheur même de l'homme<sup>1</sup>. » Ceci semble bien nous confirmer qu'Aristote envisage la politique et la prudence comme des vertus qui dans leur ordre propre ont une certaine autonomie. Qu'il ne faut pas concevoir la prudence à l'égard de la sagesse comme une simple médecine à l'égard de la santé, comme un pur moyen à l'égard de sa fin propre. Dans ce cas, en effet, la sagesse donnerait à la politique et à la prudence leur raison d'être, comme la fin propre la donne au moyen. La sagesse, une fois acquise, n'aurait plus besoin de ces vertus inférieures — celles-ci devenant inutiles disparaîtraient. — La santé étant présente exclut les médecines.

Pour Aristote, comme nous le dirons, la politique et la prudence sont capables de procurer à l'homme un véritable bonheur, ou plus exactement l'exercice même des vertus morales dans la cité bien organisée, bien ordonnée, est un véritable bonheur pour l'homme, bonheur imparfait, il est vrai, mais bonheur véritable tout de même. C'est pourquoi la politique et la prudence sont comme la santé et non comme la médecine. Ces vertus ont par elles-mêmes leur raison d'être. Elles ne sont pas de « pures servantes » de la sagesse. La sagesse étant présente, elles ne doivent pas disparaître. Elles doivent au contraire semble-t-il, grâce à la présence de celle-ci, pouvoir s'exercer d'une façon plus parfaite.

En effet, l'autonomie de la politique et la prudence vient du fait que ce n'est pas la sagesse qui leur donne leur raison d'être, leurs principes propres. La politique et la prudence puisent directement leurs principes propres de l'expérience, des faits, des coutumes qui règlent l'activité humaine et de l'adhésion quasi naturelle de notre intelligence aux premiers principes moraux. Ces premiers principes, comme tout premier principe relèvent du *νοῦς*. Nous avons vu que la sagesse est comme au-dessus du *νοῦς* puisqu'elle aussi regarde les premiers principes — et parmi ceux-ci la cause finale: le bien suprême. Voilà ce qui nous permet de comprendre le lien précis qui unit la politique et la prudence avec la sagesse. La politique et la prudence supposent admise cette cause finale: « ce bien suprême. Leur rôle propre est de nous ordonner, de nous prescrire les moyens nécessaires pour l'acquisition de ce bien, et en nous les ordonnant et en nous les prescrivant déjà en vertu pratique nous fait vivre en partie de ce bien.

---

<sup>1</sup> Eth. Nic. Z, 13, 1144 a 5 ἡ σοφία ἐνδαιμονία



La sagesse doit connaître et contempler la nature de cette cause finale. Elle doit défendre et justifier sa valeur. Certes, cette cause finale s'impose aussi bien à elle qu'à la politique et à la prudence, mais celles-ci ne la considèrent pas immédiatement et en elle-même. Elles sont spécifiées par le bien « humain » (si divin que soit le bien politique, il reste toujours un bien à la taille de la nature humaine). La sagesse, elle, considère la cause finale en elle-même, et pas seulement dans ses effets, dans le bien moral individuel et politique. Elle se situe donc sur un plan supérieur à la politique et à la prudence, bien que celles-ci ne lui soient pas totalement étrangères. Elles communient dans la même fin ultime qu'elles atteignent d'une façon tout à fait différente.

Au fond pour comprendre exactement les liens et les rapports entre sagesse et politique dans la philosophie d'Aristote il faut comprendre les liens et les rapports qui existent dans cette même philosophie entre l'ordre spéculatif et l'ordre pratique, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique. Tout repose sur cette première distinction. C'est le *νοῦς*, au point de vue du sujet qui maintient radicalement le lien entre sagesse et politique puisqu'il est commun à ces deux ordres, comme au point de vue objectif, c'est la cause finale qui explique leur rapport.

La sagesse est distincte également de l'art. Cela ne fait pas de doute puisqu'elle est une vertu spéculative, qui regarde le nécessaire, tandis que l'art est une vertu pratique, qui regarde le singulier et « ce qui est susceptible d'être autrement »<sup>1</sup>. Tout ce que nous avons dit pour distinguer la sagesse de la politique pourrait être dit encore d'une certaine façon au sujet de la distinction de la sagesse et de l'art puisque l'art est également enclos dans l'ordre de nos connaissances pratiques.

Cependant, ne croyez pas que l'art soit totalement étranger à la sagesse. Aristote a eu soin de rappeler, en effet, que selon le langage ordinaire la sagesse exprime une certaine « vertu de l'art », une certaine habileté de l'art<sup>2</sup>. Ceci est un indice précieux qui nous rappelle que la sagesse a un certain rayonnement même sur ces vertus intellectuelles si particulières, rayonnement du reste très différent de celui qu'elle exerce sur la politique et la prudence.

Dans le cas des vertus « fabricatrices » son rayonnement est avant tout de l'ordre de l'exercice. N'est-elle pas la *vertu*, l'*habileté* de l'art ? Ne permet-elle pas à l'art d'être tout à fait libre dans son propre domaine et

<sup>1</sup> Eth. Nic. Z, 4, 1140 a 1 sq.

<sup>2</sup> Eth. Nic. Z, 7, 1141 a 9.

donc de s'exercer avec plus d'efficacité, plus de souplesse ? En défendant et en respectant ses lois et ses exigences propres contre tout envahissement possible de la prudence et de la politique, et en lui présentant ses principes et son objet dans une lumière plus pure, elle doit normalement épanouir ses richesses. Dans le second cas, celui de la politique et de la prudence, son rayonnement est surtout de l'ordre de la causalité finale. Ce rayonnement peut devenir plus impérieux et plus immédiatement efficace. Car c'est la sagesse qui finalise en dernier lieu la politique, tandis qu'elle ne finalise pas les arts.

C'est pourquoi la sagesse ne contient que d'une façon virtuelle et éminente les perfections propres de l'art. Elle aussi aspire à se réaliser en de belles œuvres, mais ces œuvres seront avant tout « immanentes ». La perfection d'art se manifestera dans la beauté et l'harmonie qu'elle réalise dans notre vie contemplative.

On peut donc affirmer que pour Aristote la sagesse est bien la vertu suprême de l'homme. Elle maintient l'unité et l'harmonie parmi nos diverses vertus intellectuelles, et joue à leur égard le rôle d'une « clef de voûte », Elle achève leur perfection propre. Une telle vertu est nécessaire, puisque toute multiplicité dans un genre donné de réalités réclame un principe et une mesure. Dans l'ordre de nos vertus intellectuelles la sagesse joue ce rôle de principe et de mesure. Elle le peut, puisque en sa raison propre elle est au-dessus de cette multiplicité, et par le mode qu'elle possède dans l'intelligence humaine, elle fait bien partie de cette multiplicité.

C'est elle qui qualifie d'une façon ultime et dernière notre esprit. Elle ne demande aucun autre achèvement.

#### § 4. *Structure scientifique de la sagesse.*

Etant données la richesse et la perfection de cette vertu intellectuelle qui possède les perfections de la science et du *νοῦς* selon un mode éminent ne nous étonnons pas que parmi ses activités nous devons distinguer diverses fonctions, divers types d'opérations qui relèvent tous immédiatement de sa nature, mais selon un ordre.

Il semble que dans la pensée d'Aristote on doive distinguer :

- a) la fonction proprement scientifique de la sagesse,
- b) la fonction de la sagesse auprès des premiers principes,
- c) la fonction contemplative de la sagesse.

a) *Fonction proprement scientifique de la sagesse.*

Après avoir précisé que la sagesse recherche les principes et les causes suprêmes, nous voyons Aristote affirmer qu'il y a une science qui doit étudier l'être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent<sup>1</sup>. Cette science doit être la plus universelle de toutes, car elle ne se contente pas de faire porter ses investigations sur une partie de l'être, mais elle fait porter ses recherches sur tout l'être, puisque précisément c'est « l'être en tant qu'être » qui l'intéresse.

Une telle science se distingue nécessairement de toutes les autres sciences particulières.

De fait, cette science s'identifie avec notre sagesse, science suprême qui recherche les principes et les causes suprêmes. Car ces principes et ces causes ne peuvent appartenir qu'à une nature, nature qui existe par elle-même, une nature première. Cette nature, pour nous, pour notre intelligence, ne peut être atteinte que sous la lumière de l'être en tant qu'être. Voilà pourquoi le sujet propre de la sagesse, comme vertu perfectionnant l'intelligence humaine, ne peut être que « l'être en tant qu'être ».

Mais ce sujet possède une unité très spéciale, une unité proportionnelle, analogique, puisque « la dénomination de l'être est de signification multiple impliquant cependant une relation avec quelque chose d'un, avec une seule et même nature »<sup>2</sup>. C'est pourquoi cette science possède elle aussi une unité semblable, une unité analogique. Elle ne sera une que grâce à son terme : la substance première. Son sujet propre reste nécessairement multiple et divers dans son unité proportionnelle.

Voilà ce qui nous dévoile déjà le caractère si particulier de notre sagesse. Cette science divine possède en nous un mode « rationnel » qui demeure cependant analogique. Par là nous comprenons comment cette sagesse pour nous est plus une tendance à la sagesse, un amour de la sagesse, une philosophie qu'une possession parfaite de la sagesse.

Si Aristote, en effet, exalte si haut la sagesse, s'il la place au sommet de toutes nos vertus morales et intellectuelles comme leur « tête », s'il maintient pour elle cette dénomination de « divine », la considérant comme la vertu propre de Dieu, c'est vraiment à cause de la dignité et l'excellence divine de son terme : la substance première. Mais en même temps Aristote n'oublie pas que cette vertu est une perfection de notre intelligence, c'est

<sup>1</sup> Met. *I*, 1 1003 a 2b.

<sup>2</sup> Met. *I*, 2, 1003 a 33.



notre sagesse. Reçue dans notre intelligence, elle possède par le fait même un mode rationnel, qui certes sera parfait dans cet ordre, mais restera rationnel, ce sera proprement un mode « scientifique ». Evidemment, notre sagesse, bien que reçue en notre intelligence, garde toujours sa perfection propre et ses exigences propres de sagesse. C'est pourquoi elle demande de s'épanouir en contemplation, mais elle ne peut arriver à ce sommet que par et dans une recherche proprement scientifique. Avant de contempler la substance première il faut que notre sagesse, dans sa fonction propre de philosophie, de science, recherche d'une façon la plus rigoureuse possible et la plus exacte possible les causes propres et les principes propres de l'être en tant qu'être en vue de démontrer l'existence même de cette première substance et d'en fixer autant qu'elle le peut la nature.

Pour que cette recherche philosophique se fasse avec le plus d'exactitude possible, il est nécessaire qu'elle se fasse selon les quatre causes, puisque, pour Aristote, toute recherche scientifique doit se faire par les quatre causes<sup>1</sup>. Celles-ci représentent pour nous les quatre manières dont nous pouvons connaître la réalité physique — et par le fait même toute réalité, même spirituelle. Toute réalité étant connaissable par nous grâce à nos sens. Notre sagesse conserve, dans la mesure où elle est une science, une recherche méthodique des causes et des principes d'être, cette même structure. C'est le seul moyen pour elle de posséder une rigueur et une exactitude scientifique et de pouvoir prouver efficacement l'existence de la substance première. Nous devons même ajouter : étant première et suprême science, elle est plus parfaite que toutes les autres. Elle doit donc être plus soucieuse que les autres de rigueur et d'exactitude. Il faut donc qu'elle observe encore plus fidèlement que les autres sciences la recherche des quatre causes. Ces diverses recherches sont comme ses diverses voies d'accès à la connaissance scientifique de l'être et la preuve scientifique de l'existence de la première substance, du premier être.

Voilà toute la technique propre de la sagesse comme science. Voilà l'organisation intime de ses démonstrations, de ses inductions et de toutes ses recherches dialectiques. Tout se noue autour de la recherche des quatre causes de l'être.

Nous ne pouvons nous attarder ici à cette analyse de cette méthode scientifique de la sagesse. Il faudrait en effet pour le faire parfaitement

---

<sup>1</sup> Met. A, 3, 983 a 24 sq. et Phys. B, 3, 194b 16 sq.

analyser les livres *Z*, *Θ*, *I*, *A* des Métaphysiques. Soulignons seulement l'ordre de cette recherche scientifique.<sup>1</sup>

C'est avec le livre *Z* que commence proprement cette recherche philosophique. Aristote dans ce livre, a l'intention de déterminer les principes et les causes formelles de l'être. Cette première recherche fixe que le principe premier formel de l'être: c'est la substance.

Dans le livre *Θ*, Aristote, à partir du mouvement considère la distinction des deux modalités de l'être, en puissance et en acte. Il montre la priorité absolue de l'être en acte sur l'être en puissance, ce qui lui permet de préciser que la cause efficiente de l'être: c'est l'être en acte.

Dans le livre *I*, Aristote envisage le problème de l'un et du multiple<sup>2</sup>. Cette analyse philosophique lui permet de montrer la priorité absolue de l'un sur le multiple, de l'indivisible en acte sur le divisible en puissance, et par là le rôle de mesure de l'un à l'égard du multiple. Par cette étude il détermine *une* des propriétés de l'être en acte, celle d'être, capable de mesurer ce qui est en puissance.

Enfin le livre *A* cherche à déterminer la cause finale de l'être<sup>3</sup>. L'être en tant que « désirable » et « aimable » meut sans être mû, c'est là son privilège. Cette ultime détermination des causes de l'être permet à Aristote de donner une démonstration rigoureuse du premier moteur immobile, qui meut les autres êtres en tant qu'il est aimé et désiré par eux. Ce premier moteur immobile peut donc être à l'origine d'un mouvement éternellement uniforme.

La cause finale de l'être, c'est-à-dire l'être en tant que désirable et aimable, peut seule rendre raison du mouvement circulaire éternel. Tout autre cause agit en étant mue, — donc en changeant. Ce changement en-

<sup>1</sup> Evidemment Aristote ne dit pas explicitement que ces livres *Z*, *Θ*, *I*, *A*, représentent successivement la recherche des différentes causes de l'être. Mais il semble que nous pouvons l'affirmer en nous appuyant sur ce que lui-même nous dit au chapitre 3 du livre *A* (983a 24 sq.) et de l'ensemble de sa doctrine. C'est du reste, nous semble-t-il le seul moyen d'interpréter la métaphysique comme science de l'être ayant une unité organique, très spéciale, il est vrai, mais réelle tout de même. Dès qu'on écarte de l'ensemble de métaphysique les livres *α*, *Δ*, *K*, comme on le fait ordinairement et qu'on rattache le livre *E* aux livres *A*, *B*, *Γ*, et le livre *H* au livre *Z*, on a tout de suite cet ordre très organique des Métaphysiques: *A*, *B*, *Γ*, définissant la nature de la Sagesse philosophique posant les apories et montrant sa fonction défensive — *Z*, *Θ*, *I*, *A* constituant la recherche des causes de l'être et démontrant l'existence et la nature du premier être, du premier acte.

<sup>2</sup> Met. B, 4, 1001 a 4, où Aristote montre à cet endroit toutes les difficultés que soulèvent ce problème de l'un et de ses rapports avec l'Être et Met. G, 2, 1003b 23 où il montre que l'« un » étant convertible avec l'être, la sagesse qui considère l'être doit considérer l'un, qui est comme cause de ses propriétés.

<sup>3</sup> Met A, 7, 1072a 25 et 1072b 5.



traîne nécessairement des variations dans sa causalité et par le fait même des variations dans le mouvement — ce qui répugne au mouvement uniforme.

Par ces diverses recherches philosophiques portant sur divers aspects de l'être, Aristote détermine successivement la nécessité pour le premier être d'être une substance, d'être un acte séparé de toute potentialité, d'être indivisible et un, et par le fait même de pouvoir jouer le rôle de principe et de mesure à l'égard de l'univers multiple d'être désirable et aimable, donc de pouvoir causer dans l'immobilité. Par ces quatre recherches scientifiques successives, Aristote fixe progressivement les divers principes et les diverses causes propres de l'être.

Ce qui est remarquable dans cette étude métaphysique, c'est évidemment la rigueur de ses raisonnements philosophiques et leur souplesse analogique, mais c'est surtout l'ordre profond qui les enchaîne les uns aux autres, tout en respectant leur diversité. Chaque saisie particulière de l'un des aspects de l'être, permet à Aristote de déterminer un des principes propres de l'être. Après avoir fixé le principe formel de l'être: la substance, à partir de la constatation de la diversité des déterminations de l'être, une nouvelle recherche s'impose au philosophe, puisque la substance dans le monde physique est complexe. Elle est au principe du mouvement. Pour expliquer ce mouvement, il faut déceler son principe efficient propre: l'agent. Celui-ci, par nature ne demande que d'être en acte. Il peut donc être séparé du monde physique. Mais ces agents peuvent être multiples, on doit rechercher alors le principe qui explique cette multiplicité: c'est la mesure. Celle-ci ne demande par nature que l'indivisibilité: l'unité parfaite. Cet agent indivisible, à cause même de son indivisibilité, ne peut mouvoir que par le désir et par l'amour puisqu'il doit mouvoir en demeurant immobile. Voilà comment Aristote arrive à prouver qu'il y a une première substance, qui est acte pur séparé de tout accident, de toute potentialité, de toute multiplicité et qui est le bien suprême, souverainement désirable et aimable.

*b) Fonction de la sagesse auprès des premiers principes.*

Nous savons déjà, d'après ce que nous avons dit sur le rapport de la sagesse et des autres vertus intellectuelles que la sagesse, s'occupe des principes, qu'elle y adhère et les considère dans leur nature propre puisque la sagesse contient les perfections propres du *νοῦς* et de la science.



Nous pouvons préciser que dans la pensée d'Aristote, la sagesse non seulement adhère aux principes premiers et les considère, mais aussi qu'elle doit avoir auprès d'eux une activité critique. Il revient, en effet, à la sagesse de juger, d'évaluer, d'ordonner et de défendre les premiers principes contre ceux qui les rejettent, ou diminuent leur valeur en les défigurant. Pour comprendre le sens qu'Aristote attribue à cette fonction spéciale de la sagesse, il nous suffit d'analyser le chap. III du livre IV des *Métaphysiques* <sup>1</sup>.

Aristote, en effet, après avoir déterminé toute l'extension et toute l'ampleur des investigations de notre sagesse philosophique, (elle doit, puisque son sujet est l'être en tant qu'être, s'intéresser à tout ce qui touche à l'être ou à tout ce qui s'y rattache et elle doit également regarder l'un en tant qu'un et ses propriétés, puisque l'être et l'un sont convertibles) Aristote montre qu'il lui revient également de s'occuper des principes, des axiomes, et de les défendre <sup>2</sup>. Voici son raisonnement: « les axiomes concernent tous les êtres et non pas un certain genre d'être en particuliers à l'exception des autres. Et tout le monde s'en sert, parce qu'ils appartiennent à l'être en tant qu'être... Mais chacun ne s'en sert qu'autant qu'il en a besoin, c'est-à-dire dans les limites où s'étend le genre de choses au sujet desquelles il fait ses démonstrations. Dès lors, celui qui étudie l'être en tant qu'être aura aussi à traiter des axiomes » <sup>3</sup>. L'étude des axiomes relève donc proprement de la sagesse, à cause même de leur universalité. Ne faisant pas partie d'un genre particulier de l'être, ils ne peuvent être compris selon toute leur universalité, que par la science qui est au-dessus des genres particuliers. Si nous constatons pourtant qu'à travers les siècles passés certains Physiciens, comme le note Aristote, ont parlé des axiomes c'est « parce qu'ils croyaient qu'eux seuls raisonnaient sur toute la nature et sur l'Être » <sup>4</sup>. Ils pensaient posséder la sagesse, et par le fait même, ils s'estimaient autorisés de juger de la valeur des premiers prin-

---

<sup>1</sup> Aristote considère cette fonction défensive de la Sagesse avant de traiter sa fonction proprement scientifique parce qu'il est nécessaire d'écarter les obstacles avant de poursuivre sa marche. Si dans ce présent travail nous mettons cette fonction défensive de la sagesse en second lieu, après la fonction scientifique, c'est que celle-ci est en quelque sorte une fonction générique, commune, à certains égards, à la sagesse et aux autres sciences. Tandis que la fonction défensive est une fonction tout à fait caractéristique de la sagesse, les autres sciences ne la possèdent pas. Dans un exposé sur les fonctions de la sagesse il vaut mieux d'abord examiner les notes génériques, puis les notes spécifiques.

<sup>2</sup> Met. I', 2, 1003a 33 — 1005a 17.

<sup>3</sup> Met. I', 3, 1005a 23.

<sup>4</sup> Met. I', 3, 1005 a 33.

cipes. En réalité ils n'en avaient pas le droit, puisqu'il y a une science supérieure à la physique. La nature qu'elle considère n'est pas tout l'être, dans toute son universalité, mais une partie seulement de l'être.

Il n'y a aucun doute que dans la pensée d'Aristote l'étude des premiers principes relève de la sagesse, de la « sagesse première », c'est-à-dire de la science la plus universelle. Cette étude des premiers principes doit conduire à une connaissance parfaite des premiers principes. Connaissance telle qu'elle doit permettre au philosophe de juger si ces principes sont vrais ou faux et d'estimer leur valeur propre, et de les ordonner. Grâce à cette connaissance le philosophe doit être capable d'indiquer les principes les plus certains de toutes choses, et même le principe le plus certain de toutes choses, c'est-à-dire le premier principe au sens tout à fait fort, celui au sujet duquel il est impossible de se tromper.

Un tel principe, doit être nécessairement le plus connu de tous les principes puisqu'à son propos on ne peut se tromper. Or on ne se trompe, qu'au sujet de ce qu'on ne connaît pas. De plus un tel principe ne peut être hypothétique. Sa connaissance, en effet, est impliquée dans la connaissance de tout autre principe, puisque par définition il est premier, donc antérieur à tous les autres, donc compris dans leur connaissance. Une hypothèse n'est jamais quelque chose de premier. Elle suppose toujours quelque chose d'antérieur<sup>1</sup>.

Ce principe premier ne peut être que le suivant : « Il est impossible qu'un même attribut appartienne, et à la fois n'appartienne pas à une même chose de la même manière »<sup>2</sup>.

Aristote justifie que ce principe est bien le premier, le plus certain de tous, parce qu'il remplit les conditions requises pour cela ; d'une part il est impossible de se tromper à son égard ; d'autre part il est le plus connu de tous. Il est impossible, en effet, à qui que ce soit, de penser qu'une chose est et n'est pas, en même temps<sup>3</sup>. Si certains ont affirmé le contraire, en réalité ils n'ont fait que le prononcer, le dire extérieurement, mais ils n'ont pu le penser. Aristote précise que si quelqu'un « se trompait à l'égard de ce principe, c'est-à-dire acceptait qu'une même chose soit et

<sup>1</sup> Met. *I*, 3, 1005 b 15.

<sup>2</sup> Met. *I*, 3, 1005 b 23.

<sup>3</sup> Met. *I*, 3, 1005 b 26 et également 4, 1005 a 4 où Aristote montre que ce premier principe est le plus certain, donc le premier, « parce qu'il est impossible qu'une chose, tout à la fois, soit et ne soit pas ». Notons bien ces deux manières d'exposer l'antériorité absolue du principe de contradiction — l'une qui se ramène à l'affirmation : « il est impossible de penser qu'une chose est et n'est pas en même temps » ; l'autre à celle-ci : « il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ».



ne soit pas, il aurait en lui, à la fois, deux opinions contraires<sup>1</sup>. Ce qui évidemment est impossible.

Le sage doit avoir une connaissance parfaite de ce premier principe, pour pouvoir l'indiquer comme premier principe et le justifier comme tel. Mais il ne peut évidemment prétendre donner une démonstration rigoureuse de la vérité de ce premier principe. Ce serait une grave erreur de méthode que de le prétendre. « Il est impossible, dit Aristote, qu'il y ait une démonstration de toutes choses. Car on irait à l'infini et alors il n'y aurait même plus de démonstration possible. »<sup>2</sup> Vouloir donner une démonstration de toutes choses, c'est par le fait même rendre impossible la démonstration puisque c'est bien la valeur particulière des principes premiers, par nature indémontrables et principe de toute démonstration. S'il n'y a pas de démonstration de toutes choses, c'est évidemment le premier principe qui plus que toute autre, jouira de ce droit. C'est pourquoi la connaissance parfaite que le sage doit posséder de ce premier principe doit être une connaissance immédiate. La connaissance parfaite des termes qui constituent ce premier principe doit aussitôt engendrer dans l'intelligence du sage un jugement évident à son égard, ainsi qu'une adhésion parfaite à sa vérité. La connaissance parfaite des termes, de ce premier principe doit permettre également au sage de présenter et d'exposer le premier principe avec le plus d'évidence possible.

Mais, ajoute Aristote, si le sage ne peut pas démontrer la vérité de ce premier principe, il peut et il doit démontrer par réfutation l'impossibilité de le rejeter « pour peu que l'adversaire qui le refuse veuille dire quelque chose »<sup>3</sup>. Cette démonstration par réfutation est une des fonctions propres de la sagesse à l'égard de ses principes premiers et surtout à l'égard de ce premier principe. Le sage doit défendre la valeur de ces premiers principes contre ceux qui les nient et les rejettent. Il doit même chercher à découvrir les raisons et les motifs, qui ont pu conduire ses objectants à prendre une telle position<sup>4</sup>.

Cette « démonstration par réfutation » pour Aristote est la méthode propre de la sagesse défensive. Elle va nous révéler une des richesses tout à fait caractéristique de cette science suprême, qui ne doit pas se contenter de posséder une connaissance parfaite de ses principes, mais qui doit

<sup>1</sup> Met. Γ, 3, 1005 a 31.

<sup>2</sup> Met. Γ, 4, 1006 a 9.

<sup>3</sup> Met. Γ, 4, 1006 a 18.

<sup>4</sup> Met. Γ, 4, 1011 b 15.



aussi la garder parfaitement, c'est-à-dire la défendre contre tous ceux qui voudraient la diminuer ou la corrompre.

Aristote nous explique clairement ce qu'il faut entendre exactement par cette démonstration par réfutation :

« Voici la différence que je mets entre démontrer par réfutation et démontrer : c'est que, si l'on démontre, on paraîtra faire une pétition de principe, tandis que, si quelqu'un d'autre est cause de cela, il y aura moyen de faire, non une démonstration, mais une réfutation (*ἐλέγχος*). Le point de départ contre toutes les thèses de ce genre, ce n'est pas de postuler que l'adversaire dise que quelque chose est, ou bien que quelque chose n'est pas... mais de supposer comme accordé que les paroles de l'adversaire signifient quelque chose et pour lui et pour l'autre... Si on l'accorde la démonstration devient possible. Car on aura dès lors quelque chose de déterminé. »<sup>1</sup>

Donc le caractère principal de cette démonstration par réfutation est de prendre comme point de départ, en guise de principe, ce que l'adversaire, l'objectant lui-même dit, sans chercher à demander à l'adversaire d'affirmer ou de nier telle ou telle vérité. Vouloir appuyer la réfutation sur une telle affirmation ou une telle négation ce serait en réalité vouloir la fonder sur un véritable principe, et par le fait même la rendre impossible, — comme nous allons le dire. Il faut au contraire ne s'appuyer que sur ce donné : l'adversaire admet que ce qu'il dit a un sens déterminé<sup>2</sup>. De cette façon la réfutation devient possible.

Toute démonstration proprement dite par contre a toujours comme point de départ un véritable principe. De reconnaître n'importe quel principe comme principe, suppose admis le premier principe, puisque ce premier principe est inclus dans la propre signification de tout autre principe. Donc on ne peut se servir de principe pour le prouver sans cercle vicieux et pétition de principe. La démonstration par réfutation ne s'appuyant pas sur un véritable principe, mais sur un fait, pourrions-nous dire (ce que l'adversaire lui-même dit considéré comme ayant un sens déterminé) éviter la pétition de principe. Ce sont les propres paroles de l'adversaire en tant qu'il reconnaît qu'elles ont un sens déterminé, qui serviront d'argument, de preuve. L'objectant lui-même fournit au sage les armes qui lui permettront de l'attaquer victorieusement. De telles armes sont suffisamment efficaces parce que l'intention et le but de la démonstration

<sup>1</sup> Met. *I*, 4, 1006 a 15.

<sup>2</sup> Aristote reviendra à la fin du livre *I*, 7, 1012 b 7 sur cette même attitude.

par réfutation sont tout différents de ceux de la démonstration proprement dite. Celle-ci doit aboutir à une conclusion nécessaire, dérivée de principe nécessaire. Elle doit faire progresser notre intelligence, lui faisant acquérir de nouvelles connaissances et découvrir de nouvelles vérités qui n'étaient contenues que virtuellement dans les principes déjà admis. Ces vérités la démonstration les manifeste au grand jour, elle les proclame explicitement.

La démonstration par réfutation, au contraire, n'édifie rien directement. Son premier but est de détruire le raisonnement de l'adversaire, en dévoilant ses erreurs, ses sophismes. Elle doit montrer que l'adversaire est en contradiction avec lui-même, que sa position est insoutenable et impossible, qu'elle n'a pas de fondement. La démonstration par réfutation ne fait pas proprement découvrir de nouvelles vérités au sage. Elle ne cherche pas à en découvrir. Mais elle renverse tout ce qui pourrait d'une façon ou d'une autre entraver sa route et lui dresser des obstacles. Ce n'est pas tant pour le sage lui-même qu'elle est utile — bien que indirectement elle conforte pour ainsi dire sa propre adhésion à ses premiers principes, en lui montrant que toute autre attitude est impossible et contradictoire — mais c'est surtout pour le rayonnement de la sagesse, rayonnement qui fait partie, du reste, de sa propre nature de première science, et pour sa communication aux autres, pour son rôle de conquête.

Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit de la démonstration proprement dite, il est absolument nécessaire de s'appuyer sur des principes, seuls les principes peuvent contenir virtuellement d'autres vérités que celles qu'ils expriment formellement. Lorsqu'il s'agit, par contre, de la démonstration par réfutation, contre ceux qui rejettent la valeur et l'existence du principe de contradiction, le sage peut et doit se contenter des paroles de l'adversaire, prises selon un sens déterminé. Ces paroles sont alors un point de départ suffisant, une sorte de principe « ad hominem », puisque l'unique but de cette démonstration est de montrer que l'argumentation de l'adversaire est erronée et contradictoire. Pour réaliser ce but il est nécessaire que le sage puisse avoir contact avec l'objectant, c'est-à-dire qu'il puisse s'appuyer sur un donné communément adopté. C'est la raison pour laquelle il est indispensable que l'adversaire accorde au moins que ses propres paroles aient un sens déterminé. Autrement il n'y aurait plus aucun contact possible entre eux. Ils seraient comme deux étrangers qui s'ignorent totalement et n'ont aucune possibilité de rencontre. « De fait, comme le déclare Aristote, si cela n'est pas accordé (c'est-à-dire que



ses paroles ont un sens déterminé) on aurait affaire à un homme qui ne peut point parler, ni à lui-même, ni à autrui... »<sup>1</sup> Quelques lignes plus loin Aristote déclare de nouveau « ce qui ne signifie pas une chose déterminée, ne signifie rien, et si les mots n'ont pas de signification, on ne peut plus parler à autrui, ni en vérité, se parler à soi-même. Car il est impossible de penser, si l'on ne pense pas une chose déterminée »<sup>2</sup>. Mais si l'adversaire accepte que ses paroles aient un sens déterminé cela suffit pour le réfuter (du moins quand il s'agit de défendre ce tout premier principe). Une telle acceptation implique nécessairement, en effet qu'on reconnaisse le principe de contradiction. Or l'adversaire prétendait justement le nier et le rejeter. Donc il est avec lui-même en contradiction. Par son attitude il suppose admis d'un côté ce qu'il prétend formellement nier de l'autre. Autrement dit: Accepter que certaines paroles aient un sens déterminé, suppose nécessairement admis le principe de contradiction. En effet, dire qu'un nom signifie quelque chose de déterminé, c'est dire nécessairement qu'il ne signifie pas ce qui est en dehors de cette détermination. C'est donc affirmer qu'il n'y a pas identité entre toutes choses et, a fortiori entre l'être et le non-être: la seule affirmation impliquée dans le principe de contradiction.

Après avoir précisé le caractère tout à fait propre de cette démonstration par réfutation, Aristote en use lui-même de diverses façons pour montrer que les contradictoires ne peuvent être simultanément vrais. Par ces réfutations il désire nous dévoiler toutes les impossibilités auxquelles sont acculés, ceux qui affirment que les contradictoires peuvent être simultanément vrais. La première de ces impossibilités est précisément la suppression de la signification déterminée de tout nom et par le fait même l'impossibilité de dire quelque chose aux autres ou à soi-même<sup>3</sup>.

Nous ne voulons pas ici entrer dans les détails de toutes ces réfutations mais souligner les diverses façons dont Aristote envisage cette atti-

<sup>1</sup> Met. I, 4, 1006 a 23.

<sup>2</sup> Met. I, 4, 1006, b 8 sq.

<sup>3</sup> Met I, 4, 1006, a 32 sq. La 2<sup>e</sup> impossibilité dévoilée par Aristote est la suppression de l'attribution essentielle. Toute attribution ne pourra plus alors être qu'accidentelle — « per accidens » — et rien ne nous empêchera de remonter à l'infini. Ce qui est impossible. La 3<sup>e</sup> est la suppression de toute diversité. Tout sera alors « un »: « Toutes choses seront mêlées ». Mais alors plus rien ne peut exister. La 4<sup>e</sup> est celle-ci: « on ne sera plus obligé ou d'affirmer ou de nier ». (1008 a 4). Mais on devra tout considérer comme vrai. La 5<sup>e</sup>, celui-ci est dans la vérité qui pense que ces deux choses à la fois sont ainsi tandis que celui qui en exclue une est nécessairement dans l'erreur (1308 b 2). La 6<sup>e</sup>, c'est la suppression de tout choix pratique dans notre vie humaine. La 7<sup>e</sup>, c'est la suppression de toute possibilité de parler de degrés dans la vérité ou l'erreur.



vité de défense de la sagesse et montrer toute la souplesse d'une telle fonction.

On peut, en effet, user de la démonstration par réfutation en montrant les contradictions ou les impossibilités qui surgissent de toutes parts, dès qu'on ne reconnaît plus ce premier principe ou qu'on cherche à restreindre son universalité. On peut encore s'en servir pour montrer qu'en soutenant telle doctrine ou telle opinion erronée, on est nécessairement amené à en admettre d'autres que pourtant, explicitement on n'accepte pas, ou qu'on considère déjà comme fausses<sup>1</sup>. On n'attaque plus alors directement l'opinion soutenue par l'objectant mais on révèle les liens cachés qui commandent certaines erreurs. Celles-ci, à première vue, semblaient tout à fait différentes, même opposées, bien qu'au fond elles proviennent de la même erreur initiale. Si l'adversaire, en effet, considère cette erreur initiale comme une véritable erreur, c'est bien détruire toutes ses objections que de lui montrer les rapports nécessaires qui existent entre celles-ci et cette erreur initiale déjà reconnue. Cette manière de défendre les premiers principes dans certains cas peut être très efficace<sup>2</sup>. On peut également dans certains cas montrer que les diverses objections soulevées contre les premiers principes se détruisent elles-mêmes. Ces objections n'ont pas de cohérence entre elles. Il est donc impossible de toutes les maintenir<sup>3</sup>.

Mais ce n'est pas tout. Aristote nous signale même tout un art de la défense qui vient comme modifier et nuancer ces démonstrations par réfutation. Cet art se présente comme un complément nécessaire. « Il ne faut pas, déclare en effet Aristote, employer avec tout le monde la même manière de discuter. Car les uns ont besoin de persuasion, les autres de contrainte. »<sup>4</sup>

Ces démonstrations étant essentiellement « ad hominem », il est tout à fait normal qu'elles se modifient profondément, essentiellement même, dans leurs réalisations concrètes suivant les divers adversaires qu'on doit réfuter. On pourrait dire que génériquement ces démonstrations par réfutation, sont toutes les mêmes, toutes elles sont défensives, mais spécifiquement elles sont très diverses. On peut cependant les ramener à deux grandes catégories, comme le fait Aristote, celles qui se font par persuasion, et celles qui se font par contrainte, suivant l'attitude morale de l'adversaire.

<sup>1</sup> Met. *I*, 5, 1009 a 5 ; 8, 1012 a 32.

<sup>2</sup> Met. *I*, 5, 1009 a 6.

<sup>3</sup> Met. *I*, 8, 1012 b 14.

<sup>4</sup> Met. *I*, 5, 1009 a 16.

Cette distinction, notons le bien, se prend de l'attitude morale de l'adversaire, c'est pourquoi elle relève directement de l'art de la défense et non plus de la méthode objective de la sagesse défensive. Si, en effet, on discute avec ceux qui se sont trouvés aux prises avec certaines difficultés réelles et qui, à cause de ces difficultés ont pris telle position intellectuelle, il est aisé alors de leur porter remède. Il suffit de les éclairer en leur montrant ce qu'il peut y avoir de vrai dans ce qu'ils disent et ce qu'il y a d'erroné, et leur signaler la cause de leur erreur. Si, au contraire, on discute avec ceux qui discourent pour discourir, on ne peut les guérir que par la réfutation du discours qu'ils tiennent avec des sons et des mots<sup>1</sup>. Il faut alors user de contrainte.

#### § 6. *Fonction contemplative de la sagesse.*

La sagesse, science suprême, doit s'achever dans une activité contemplative. L'activité scientifique de la sagesse, toute ordonnée à prouver l'existence de la première substance du premier acte, et à en déterminer, autant qu'elle le peut, sa nature ne peut strictement satisfaire le sage. La sagesse a des exigences plus profondes. Elle ne peut s'épanouir parfaitement dans une activité rationnelle: une démonstration, si parfaite et si rigoureuse que soit cette démonstration, si nécessaire et si vrai qu'elle soit. Son activité défensive à l'égard des premiers principes, ne peut pas davantage prétendre achever et finaliser ses autres activités. Car cette activité défensive est nécessairement secondaire, relative à quelque chose de premier. La sagesse, en effet, synthétise, comme nous l'avons dit, les perfections de la science et du *νοῦς*. Mais elle fait plus qu'additionner ces deux activités particulières. Elle les dépasse et s'épanouit dans une activité éminente: une activité contemplative. Cette activité contemplative, ou si l'on préfère cet acte de contemplation, sera l'acte tout à fait propre de la sagesse, son acte privilégié qui réalise toutes ses virtualités, toutes ses richesses. C'est pourquoi un tel acte transcende les actes propres du *νοῦς* et de la science. Selon l'ordre de perfection et de nature cet acte est premier, parce que le plus parfait, réalisant plus profondément que tout autre toutes les exigences de la connaissance intellectuelle. Mais inversement et pour la même raison, selon l'ordre de l'acquisition pour nous, cet acte ne peut s'accomplir qu'au terme de notre vie intellectuelle. En prenant du reste formellement cette expression: terme de notre vie intellectuelle,

<sup>1</sup> Met. I, 1009 a 20.



c'est-à-dire qu'un tel acte pour se réaliser, suppose déjà notre intelligence perfectionnée par les autres activités du vous et de la science.

L'étude de la nature de la contemplation va nous permettre de comprendre avec plus d'exactitude l'excellence particulière de la sagesse que les études précédentes portant sur la nature de ses activités scientifique et défensive, puisque l'acte de contemplation est précisément son acte privilégié. Cette étude doit nous faire pénétrer plus profondément dans la structure tout à fait propre de la sagesse, nous oserions presque dire, sa structure intime et divine. Voilà pourquoi il revient bien à cette étude d'achever toute cette recherche sur la nature de la sagesse dans la pensée d'Aristote.

Notons bien que la nature de la contemplation peut se définir, d'une façon purement objective — il s'agit alors de déterminer l'objet propre de cet acte particulier —, ou d'une façon plus subjective: on cherchera à préciser la manière dont le sujet vit cet acte de contemplation, et à distinguer cette manière de vivre de toutes les autres.

On pourrait penser que dans ses *Métaphysiques*, Aristote nous donne lui-même une définition objective de la contemplation de la sagesse. Ayant déterminé l'objet propre de la sagesse, l'objet propre de son acte privilégié est nécessairement déterminé, puisque ce sont les mêmes principes qui spécifient l'habitus et son acte propre. Donc, il semble juste de dire que l'objet propre de la contemplation est déterminé dans les *Métaphysiques*<sup>1</sup>. Et d'une façon plus précise, on peut dire qu'au livre Y, Aristote définissant l'activité divine, activité essentiellement contemplative, définit par le fait même notre contemplation, puisque dans sa pensée cette vie contemplative si parfaite, Dieu la vit toujours, nous, nous ne la vivons que pour peu de temps<sup>2</sup>.

Voici comment Aristote définit cette contemplation divine: « Le pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine (*μάλιστα*) est celle du Bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible, en entrant en contact avec son objet (*διγγάνων*) et en le pensant, de sorte que l'intelligence et l'intelligible sont identiques. Le réceptacle (*δεκτικον*) de l'intelligible et de la substance c'est en effet l'intelligence. L'intelligence en acte est la possession de l'intelligible. Aussi la possession plutôt que le réceptacle est-elle l'élément divin que l'intelli-

<sup>1</sup> Met. A 7, 1072 b 18; 1072 b 30.

<sup>2</sup> Met. A, 7, 1072 b 15.

gence semble renfermer et l'acte de contemplation (*θεωρία*) est la jouissance parfaite et souveraine »<sup>1</sup>.

Aristote précise donc par là que l'objet premier de cette pensée divine, de cette contemplation divine, ne peut être que le Bien souverain : à la fois l'être le plus intelligible et l'être le plus aimable, puisque le « suprême Désirable » est identique au « suprême Intelligible »<sup>1</sup>.

Ce Bien souverain, objet propre de la contemplation divine, n'est du reste pas une autre réalité que la propre contemplation de Dieu, puisque cette contemplation n'implique aucune particularité. Et nous devons conclure l'objet de notre contemplation ne peut être différent. Mais conclure cela, ce n'est pas définir explicitement notre activité contemplative, même objectivement. De sorte qu'il est plus exact de dire que dans ses Métaphysiques Aristote ne cherche pas à nous donner une définition explicite de notre contemplation de sagesse. En effet, d'une part il ne suffit pas de dire : l'objet propre de la sagesse ce sont les premiers principes et les causes premières. On pourrait dire également que l'objet de l'adhésion du *νοῦς* (habitus des premiers principes) est aussi les premiers principes. D'autre part il ne suffit pas de déclarer : l'objet propre de notre contemplation c'est le Bien souverain, la première cause, la fin ultime, car nous ne contemplons pas immédiatement ce bien souverain, cette fin ultime. Celle-ci ne se révèle pas à notre contemplation dans une vision face à face. Notre sagesse philosophique ne peut prétendre nous donner une vision immédiate de la substance première, de la contemplation même de Dieu. Il est donc absolument nécessaire si on veut définir avec exactitude notre acte de contemplation de préciser comment cette substance première, ce bien souverain spécifie de fait notre activité proprement contemplative et la manière dont elle la spécifie. Autrement dit, il est nécessaire de déterminer la raison formelle de notre contemplation de sagesse et la distinguer de son terme.

Nous sommes obligés sur ce point d'explicitier ce qui nous semble être dans le prolongement de la pensée d'Aristote, c'est-à-dire en conformité avec l'ensemble de sa doctrine philosophique.

Le terme de cette contemplation ne peut être en effet que la substance première elle-même, le bien souverain lui-même. Tant que notre intelligence ne l'a pas atteint, elle ne peut s'arrêter dans sa recherche. Elle demeure insatisfaite. Sa connaissance philosophique de l'être que lui donne la sagesse, l'empêche de se reposer dans une réalité qui n'est pas l'être

<sup>1</sup> Met. A, 7, 1072 b 18 sq.

<sup>2</sup> Met. A, 7, 1072 a 27.



parfait, nécessaire, et celui-ci ne peut être que la première substance, l'acte pur, absolument indivisible, le Bien souverain. Mais comme notre intelligence, même perfectionnée par la sagesse, ne peut connaître intuitivement ce premier être, cette première substance, ce bien souverain et l'atteindre immédiatement en sa propre nature, elle l'atteint dans et par son propre effort et plus exactement dans et par son effet le plus parfait : l'ordre et le mouvement de l'univers. Cet ordre et ce mouvement ne sont pas alors envisagés comme le moyen terme d'une démonstration, qui permettrait de poser l'existence de la première substance. Cette démonstration est supposée déjà acquise. La contemplation est au terme de l'activité scientifique de la sagesse. Cette activité se termine dans cette ultime démonstration. C'est pourquoi cet ordre et ce mouvement de l'univers doivent être proprement considérés comme l'image même et le reflet de la première substance. Ne sont-ils pas l'effet propre et immédiat de sa causalité finale ? Ils peuvent donc rendre présent d'une certaine manière à notre sagesse le terme propre de sa contemplation ; par là il la rend possible. Evidemment, et Aristote le sait bien, cette contemplation n'est pas parfaite puisqu'elle n'atteint pas directement son terme. Elle ne l'atteint qu'à travers son effet propre, son image imparfaite de sa souveraine perfection.

Quand nous disons que notre contemplation atteint le Bien Souverain « à travers son image », nous voulons exprimer à la fois que le terme de la contemplation n'est pas l'image mais bien la substance première, et que ce terme n'est pas donné immédiatement, comme à découvert, mais qu'il reste comme enveloppé, caché par son effet propre. C'est pourquoi la raison formelle de notre contemplation de sagesse n'est pas la substance première en elle-même, ce serait la raison formelle de la contemplation-vision de la substance première, mais la substance première à travers l'ordre et le mouvement premier de l'univers en tant qu'image propre de la substance première, en tant qu'effet propre de sa causalité finale.

Si Aristote dit très peu de chose sur la nature de la contemplation dans ses *Métaphysiques*, par contre dans son *Ethique à Nicomaque* il en parle longuement. Mais il l'envisage alors surtout et avant tout d'une façon subjective, pourrait-on dire. C'est, en effet, la vie contemplative qu'il a l'intention de définir et c'est la manière propre dont l'homme en vit sa vie contemplative qui l'intéresse en premier lieu. Ce qui est normal puisqu'il s'agit d'une étude morale toute commandée par l'activité vertueuse de l'homme, et les diverses manières dont l'homme peut la réaliser.

C'est au livre *K*, le dernier livre de l'*Ethique à Nicomaque*, qu'Aristote traite formellement de notre vie contemplative et de ses diverses qualités. S'il traite de celle-ci, c'est pour montrer que notre bonheur parfait ne se trouve réalisé de fait que dans cette vie contemplative. Au début de sa *Morale*, en effet, Aristote avait eu soin de définir le plus exactement possible la nature du bonheur<sup>1</sup>. Il apporte à cette définition un souci scientifique d'exactitude très semblable à celui que nous avons constaté dans les *Métaphysiques* à propos de la définition de la sagesse. Aristote apparaît ici encore comme le philosophe qui s'inscrit profondément dans toute la pensée traditionnelle de la Grèce, mais qui se sert de cette tradition d'une façon géniale. Il sait l'apprécier à sa juste valeur, la critiquer au besoin et même s'en séparer. C'est évidemment surtout à l'égard de Platon que cette attitude est manifeste.

Platon avait affirmé avec éclat que le bonheur parfait était réservé au philosophe<sup>2</sup>, qu'il consistait avant tout dans la contemplation<sup>3</sup>. On peut dire que c'est cela qui caractérise Platon: d'avoir senti si profondément l'absolu de la contemplation et sa supériorité à l'égard de toutes les autres activités. Car elle relève exclusivement du *νοῦς*. Bien que d'une rare, noble, « divine progéniture d'illustres héros », Platon, qui avait dans le sang cet appel au gouvernement politique de la cité, eut assez de grandeur d'âme pour se vouer d'abord à la vie contemplative. Mais pour Platon le bonheur parfait implique outre la *θεωρία* d'autres éléments, dont il est difficile du reste de préciser les liens exacts avec la contemplation. Lui-même ne semble pas avoir eu l'intention de les déterminer. « Crois-tu qu'on peut être heureux si l'on est esclave et hors d'état de faire ce que l'on veut? »<sup>4</sup> « Ce qu'il faut ambitionner pour être heureux, c'est la vertu. »<sup>5</sup> « Le bonheur consiste dans l'amour. »<sup>6</sup>

Artistote va préciser, d'abord au livre *A* de l'*Ethique*, que le bonheur parfait de l'homme ne peut être essentiellement que l'exercice des vertus, et peut-être même l'exercice de la vertu la plus parfaite, la plus élevée, puisque le bonheur est l'ultime achèvement de l'homme, ce qui finalise

<sup>1</sup> *Eth. Nic. A*, 2, 1095 a 14 sq.

<sup>2</sup> *Phéd.* 82 b, 114 c, *Alcib.* 134 b.

<sup>3</sup> *Phéd.* 67 d, c.

<sup>4</sup> *Lysis*, 207 c.

<sup>5</sup> *Alcib.* b, 135 c; *Protag.* 351 a; *Gorgias*, 470 a; 508 b; 507 d.

<sup>6</sup> *Banq.* 178 c.



toute sa vie<sup>1</sup>. Puis, au livre *K* il précise que le bonheur parfait peut se réaliser que dans notre activité contemplative<sup>2</sup>. Voici son raisonnement :

Notre bonheur ne peut être que l'activité vertueuse la plus parfaite, la plus excellente, celle qui finalise toutes les autres. Une telle activité doit nécessairement avoir pour principe la partie la plus parfaite et la plus excellente de notre nature, c'est-à-dire le *νοῦς*<sup>3</sup>. Et le *νοῦς* considéré dans sa partie la plus divine, sa partie spéculative » (*θεωρητική*). Mais cette activité devant être parfaite, il faut que son principe propre soit lui aussi parfait, c'est-à-dire le *νοῦς* spéculatif en tant que perfectionné par sa vertu la plus excellente : la sagesse. L'acte propre de la sagesse : la contemplation, est donc bien notre bonheur parfait. Une telle activité doit finaliser toute notre vie.

Cette identification de la *θεωρία* au bonheur, affirmée avec tant de rigueur par Aristote, est quelque chose d'aussi important, d'aussi capital que l'identification de la sagesse à la perfection même de notre intelligence, ou plus exactement c'est la conséquence immédiate de cette identification<sup>4</sup>.

Toutes les propriétés de la vie contemplative semblent du reste coïncider exactement avec celles du bonheur, note avec soin Aristote, qui voit dans ce fait une sorte de confirmation de l'identification du bonheur parfait avec l'activité contemplative. Cette étude nous permettra de relever six notes caractéristiques de la vie contemplative telle qu'Aristote l'envisage. D'où il nous sera possible de donner une définition subjective plus exacte de la contemplation.

### 1. *Son excellence*<sup>5</sup>. La contemplation parmi nos activités humaines

<sup>1</sup> Eth. Nic. A., 9, 1099 a 29. 10, 1100 a 4. Aristote n'exclut pas du reste comme nécessaire au bonheur parfait de l'homme le bien extérieur : « Néanmoins de toute évidence le bonheur ne saurait se passer des biens extérieurs »... La nécessité de ces biens extérieurs, pour la réalisation de notre bonheur, est rigoureusement déterminée.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 12.

<sup>3</sup> Voici les propres expressions d'Aristote : « S'il est vrai que le bonheur est l'activité conforme à la vertu, il est clair que c'est l'activité selon la vertu la plus parfaite, c'est-à-dire celle de la partie de l'homme la meilleure. Que ce soit le vous ou quelque chose d'autre, qui suivant la nature semble commander et être principe et posséder la pensée au sujet des choses belles et divines, ou l'être divin lui-même ou le plus divin de ce qui est en nous, l'acte de cette partie selon sa vertu propre est le bonheur parfait. » Eth. Nic. K, 7, 1177 a 13 sq.

<sup>4</sup> Notons de plus que cette identification de la *θεωρία* au bonheur doit s'entendre dans la pensée d'Aristote, de tout *θεωρία* possible, c'est-à-dire de tout acte parfait qui achève nos recherches scientifiques. Aristote n'exclut aucun de ces actes, comme du reste il n'avait pas refusé le terme de sagesse aux diverses sciences théorétiques. Mais en premier lieu et d'une façon toute spéciale cette *θεωρία* est celle qui termine la recherche philosophique des principes et des causes de l'être. C'est le terme et l'acte propre de la sagesse par excellence, c'est-à-dire de la théologie naturelle ou philosophie première.

<sup>5</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 19.

apparaît comme la meilleure, la plus belle, la plus noble. Ce qualificatif de « *κατίσθη* » exprime tout cela. Et Aristote précise que cette excellence lui vient à la fois du vous dont elle procède. Le *νοῦς* tient la première place parmi les principes de notre nature et des objets qu'elle considère. Elle regarde les réalités les plus élevées, les plus dignes d'admiration et de connaissance.

2. *Sa continuité.* La contemplation est en nous l'activité la plus continue (*συνεχιστατή*)<sup>1</sup>. Comparée à toutes nos autres activités pratiques, morales ou artistiques, elle est évidemment celle à laquelle nous pouvons nous livrer d'une façon la plus suivie, parce qu'elle est la plus spirituelle, la plus immatérielle, celle qui engage le moins l'exercice de notre corps, qui, lui, est toujours soumis à la fatigue du travail et à la durée du temps. Déjà à propos de nos sensations, Aristote avait remarqué qu'il avait en elles quelque chose qui dépassait le temps. A plus forte raison lorsqu'il s'agit de l'acte le plus parfait de notre connaissance intellectuelle, nous sommes en présence d'actes en dehors du temps. Ceci est normal puisque de tels actes ne sont plus de purs mouvements physiques, mais de véritables opérations immanentes provenant d'un principe déjà parfait. Ces opérations immanentes selon leur propre nature, sont indivisibles et toujours identiques à elles-mêmes, ne réclamant aucune succession, aucun devenir. Si de fait elles se réalisent — au moins lorsqu'il s'agit de nos sensations — selon un certain mode successif, cela provient uniquement des imperfections du sujet connaissant, qui connaît par l'intermédiaire d'organes sensibles, par des images... Précisément à cause de cela ces sensations demeurent mesurées par le temps. En vertu des mêmes principes, notre contemplation pourra nous fatiguer, réclamer certaine détente. En effet, en elle-même, cette contemplation comme elle échappe au temps et au mouvement physique, elle est exempte de fatigue et de peines, mais puisqu'elle se réalise de fait dans une certaine dépendance de nos connaissances sensibles, elle engendrera indirectement en nous une certaine fatigue.

Voilà comment nous pouvons comprendre que cette activité contemplative, parmi nos autres activités est la plus continue. Par nature elle demande de durer toujours. Elle est exempte de « fini » et de fatigue.

3. *Son plaisir.* Cette contemplation parmi nos activités vertueuses est celle qui nous procure le plus de joie, le plus de plaisir (*ἡδίστη*)<sup>2</sup>. « Il sem-

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 21.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 23 et Pol. 7, 1267 a 12. « Si certains désirent jouir pour eux-mêmes, ils ne doivent pas le chercher en dehors de la philosophie. »



ble que la philosophie possède des plaisirs admirables par leur pureté et leur fermeté. La vie est, en fait, plus agréable à ceux qui savent qu'à ceux qui cherchent. » Aristote intègre le plaisir (*ἡδονή*) et même le maximum de plaisir, de joie, dans cette activité suprême de contemplation. Cet acte de contemplation, qui relève du *νοῦς* dans ce qu'il a de plus pur, de plus spéculatif, ne rejette pourtant pas tout plaisir bien que celui-ci implique nécessairement des éléments affectifs, et même les implique plus qu'aucune de nos autres activités. Le plaisir n'est autre que l'épanouissement de l'amour en possession de son bien. Que la contemplation nous procure le maximum de plaisir, ceci est très normal puisque cet acte, en raison même de sa perfection éminente, est notre bien suprême. La possession de ce bien est nécessairement pour nous source de joie et de délectation.

Mais notons bien que pour Aristote le plaisir n'est qu'une conséquence de la contemplation, conséquence nécessaire il est vrai, mais qui ne constitue pas sa structure essentielle. Celle-ci est de l'ordre de la pure connaissance. De plus, précisons que grâce à l'acquisition de la sagesse, ce qui au point de départ était difficile laborieux pénible à connaître par notre intelligence lui devient aimable, source de joie <sup>1</sup>.

La sagesse, en effet, de toutes ses recherches connaturalise notre *νοῦς* à son objet suprême. Grâce à cette connaturalité, la contemplation devient délectable.

Ce qui caractérise ces joies de la contemplation, Aristote le dit en deux mots : leur pureté, leur fermeté (*καθαριότης, βεβαιότης*) <sup>2</sup>. Ces joies sont pures, sans mélange. Elles ne peuvent être source de douleur ou provenir de douleurs. Elles se situent au-dessus de la douleur, car elles sont purement spirituelles. Elles proviennent, en effet, d'une connaissance toute pure, la plus spirituelle qui puisse être dans l'homme. Une telle connaissance dépasse les contraires, les domine.

Ces joies sont fermes, stables et non passagères et mobiles, puisqu'elles proviennent d'une contemplation qui en elle-même est au-dessus du mouvement physique. Cette contemplation comme nous le dirons demande de se réaliser dans un « repos » supra-temporel, divin. Voilà pour quoi de telles joies sont admirables (*θανμαστάς*) puisque inconnues et

<sup>1</sup> Met. A, 2 982 a 11. « Le sage sait les choses difficiles » et il sait les choses « les plus délectables », pourrait-on ajouter, suivant qu'on considère ces objets relativement à notre pure intelligence sans le perfectionnement de la sagesse, ou au contraire relativement à notre intelligence déjà perfectionnée par la sagesse.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 26.

inconnaissables pour tous ceux qui vivent selon une vie purement sensible ou même purement active. Admirables même, ces joies, le sont, pour le sage à cause de leurs perpétuelles nouveautés. En un mot ces joies ne sont plus proprement humaines. Elles sont d'un ordre supérieure. Elles sont divines.

4. *Son indépendance.* (*αὐτάρχεια*)<sup>1</sup> La contemplation possède d'une manière excellente « l'indépendance ». Les nécessités de la vie qui fixent des limites à notre liberté d'action, sont réduites au minimum lorsqu'il s'agit de mener une vie contemplative. Le sage a certes besoin de ce qu'il faut pour vivre, se nourrir, et même avoir une certaine aisance, un certain bien-être. Mais il est moins dépendant à l'égard des conditions sociales de la vie et à l'égard des biens extérieurs que le juste, le vertueux, pour mener leur vie d'hommes vertueux<sup>2</sup>. Ceux-ci en effet, ont besoin non seulement des biens extérieurs pour tout ce qui leur est indispensable pour vivre, mais ils en ont encore besoin pour exercer leurs vertus morales de justice, de force, de magnanimité, de libéralité. En un mot pour être heureux c'est-à-dire pour exercer leurs vertus, ils doivent mener une vie sociale avec plus de biens, que le sage qui peut, lui, exercer sa propre vertu, la sagesse, dans la solitude ; on peut même dire que l'exercice de sa sagesse réclame cette solitude. C'est pourquoi le sage devra éviter de posséder trop de biens extérieurs, le souci de ces biens pourrait devenir un obstacle à sa contemplation.

Ce que nous disons de ces « biens extérieurs » nous devons l'entendre non seulement de la richesse de possession matérielle, mais aussi de toute la société, de tous les rapports humains et politiques qui naissent dans la cité. Le sage, en tant que sage est indépendant de ses relations, c'est à dire qu'il peut exercer sa sagesse indépendamment de ses relations sociales<sup>3</sup>. Et même plus il est sage, plus il pourra se livrer à l'exercice de sa

<sup>1</sup> Eth. Nic. K 7, 1177 a 27.

<sup>2</sup> Aristote revient un peu plus loin sur cette condition très spéciale de la réalisation de la vie contemplative. Eth. Nic. K, 8, 1178 a 25 sq. « Il semble que la vie contemplative a peu besoin de biens extérieurs, ou tout au moins, qu'elle en exige moins que la vie morale. » De même, Pol. H, 3, 1325 a 16 ; 2, 1324 a 25 sq. où Aristote oppose les conditions de la vie contemplative à celles de la vie politique.

<sup>3</sup> Nous disons « le sage en tant que sage », car l'homme pour acquérir cette sagesse a besoin de la société, du commerce avec les autres hommes. C'est pourquoi dans la mesure où il doit toujours acquérir une sagesse plus parfaite, il aura besoin de la société. Par contre dans la mesure où il possède la sagesse, il est souverainement indépendant de cette société. Il est parfaitement autonome et libre.



contemplation indépendamment de la société des autres hommes. « Le sage, même abandonné à lui seul, peut encore se livrer à la contemplation affirme Aristote, et plus sa sagesse est grande, mieux il s'y consacre. » <sup>1</sup>

Ne croyons pas à cause de cela que le sage devienne nécessairement un homme incapable d'avoir des amis. Aristote, au contraire déclare qu'il est meilleur pour lui d'en avoir. Mais les amis ne lui sont pas indispensables. Comme sage, il pourra mener sa vie contemplative sans eux. Avec eux, il la mènera d'une façon plus parfaite, car il viendront épanouir et augmenter sa joie. Mais, encore ici, notons-le bien, ce n'est pas les relations d'amitié qui constitueront l'essentiel de son bonheur.

Voilà comment le sage est le plus indépendant des hommes (*αὐταρκέστατος*) <sup>2</sup> Il ne relève que de lui-même. En réalité il se suffit à lui-même. Cette indépendance, à l'égard des autres, manifeste toute la richesse intérieure qu'il porte en lui. Il possède le plus grand des trésors, la sagesse, et elle lui suffit. Par elle, il possède d'une certaine manière « tout ». Cette possession le rend souverainement libre à l'égard de tous les autres biens humains, même à l'égard de ces biens si puissants de l'amitié. Cela ne veut pas dire qu'il les méprise, mais ce qu'il méprise c'est l'état de dépendance de la plupart des hommes à leur égard. Il aime ces biens mais à leur juste valeur. Il les aime sans devenir leur esclave. Il aime toujours la vérité plus que ses amis.

5. *Elle est aimée pour elle-même* (*δ'αὐτῆς ἀγαπᾶσθαι*) <sup>3</sup>. La contemplation est un bien absolu qui peut être aimée par elle-même et pour elle-même. C'est un bien qui s'impose et qui doit captiver tout notre cœur. Autrement nous ne l'aimons pas à sa juste valeur, comme notre bien suprême. Nous devons même dire que nous ne l'aimons pas, car aimer relativement quelque chose qui demande un amour absolu, ce n'est pas l'aimer dans ce qu'il a de plus propre, dans sa bonté souveraine.

Que la contemplation soit aimée pour elle-même, qu'elle réclame cet amour, c'est une conséquence immédiate de ce que nous avons dit précédemment : « Elle se suffit à elle-même ». Mais Aristote désire nous signaler, d'une façon plus explicite, par cette cinquième note que notre contemplation est vraiment notre bien ultime et la fin de toutes nos activités. Tandis que toute notre vie pratique vertueuse est ordonnée à des résultats, des

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 a 32.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 1 ; Pol. B, 7, 1267 a 21.

<sup>3</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 2.

effets, des œuvres qui en sont comme les fruits ; la vie contemplative, par elle-même, dans ce qu'elle a de tout à fait propre, est sans aucun « résultat ». Extérieurement, elle est comme stérile, sans effet tangible. Par conséquent la vie active est surtout aimée pour ses résultats, ses fruits, qui la finalisent. La vie contemplative ne peut être aimée que pour elle-même. C'est sa propre beauté qui doit nous enchanter et nous captiver. Elle peut prétendre à cela, parce que précisément elle notre bien suprême. Dans son acte même elle nous donne notre bien suprême. Et seule elle peut prétendre à cela, puisque toutes nos autres activités, aussi bien pratiques que spéculatives ne sont qu'ordonnées à ce bien suprême. Nos activités pratiques sont ordonnées à certains résultats, comme nous venons de le dire, c'est pourquoi nous ne pouvons pas les aimer indépendamment de ces résultats. Nos autres activités spéculatives restent imparfaites et particulières. Elles sont toutes sous l'influence plus ou moins immédiate de la sagesse. Cet acte de contemplation est au contraire le terme. Il est, donc aimé comme un absolu en qui on peut et on doit se reposer.

6. *Elle se réalise dans le repos* (ἐν τῇ σχολῇ : dans le loisir) <sup>1</sup>.

Toutes nos activités tendent en effet vers ce repos. « Nous ne nous privons de repos qu'en vue d'en obtenir, c'est pour vivre en paix que nous faisons la guerre. Or, précisément, l'activité des vertus pratiques et morales s'exerce dans la politique et dans la guerre. De telles activités semblent n'avoir en elles-mêmes aucun repos. Pour la guerre cela est évident, comme du reste il n'est pas moins évident que la guerre n'est pas recherchée pour elle-même, mais toujours en vue de la paix. La vie politique, elle aussi, se réalise dans l'agitation. On est toujours occupé à conquérir les pouvoirs et les honneurs, ainsi que de s'assurer son bonheur personnel et celui de ses concitoyens. » <sup>2</sup> C'est pourquoi ces actions politiques et guerrières pourront l'emporter sur nos autres activités par l'éclat et la grandeur, mais elles resteront toujours imparfaites, concernant un mode de mouvement. Jamais elles ne seront recherchées pour elles-mêmes. L'activité du νοῦς théorique est tout autre : « Possédant son plaisir propre et parfait, son activité ne cesse de s'intensifier. Elle possède une autonomie beaucoup plus parfaite. Elle demande de se réaliser dans le repos et le calme autant du moins que l'homme peut l'avoir » <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 4 ; et Pol. H, 15, 1334 à 25 : « Le propre de philosophie est de se réaliser dans le repos ».

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 5.

<sup>3</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 15 ; Pol. 4, 14, 1333 a 30 sq.



En montrant que la contemplation doit se réaliser dans le repos, Aristote fixe le mode caractéristique de cette activité de sagesse. Cette activité à la différence de nos autres activités est tout à fait « immanente ». Elle possède en elle-même son terme, sa propre perfection, qui est la perfection suprême de toute notre vie. Elle ne comporte en elle-même aucune modalité de mouvement transitif. Elle réclame au contraire le repos. Elle échappe par là au temps, puisque le temps n'est pas autre chose pour Aristote que la mesure du mouvement. Nous rejoignons par là ce que nous avons déjà signalé : cette activité parfaite demande de se réaliser en dehors du temps. Aussi, normalement, « elle devrait se prolonger durant toute notre vie ». Par elle-même, en sa nature propre, elle se situe au-dessus de toutes les diverses agitations de notre vie morale et politique, au-dessous de toutes ces contingences, et de tous ces morcellements.

Ces six notes caractérisent l'activité contemplative et nous indiquent ce qu'il y a de si grand et de si extraordinaire dans cette activité, de si anormal, serait-on tenté de dire, comparativement aux autres activités morales et politiques de l'homme. C'est pourquoi cette activité n'est plus proprement une activité connaturelle à l'homme, c'est une activité divine, qui surélève l'homme comme au-dessus de sa condition et lui permet de vivre en communion de vie avec les dieux. Cette vie contemplative lui permet de contracter une véritable amitié avec les dieux. On ne peut pas exalter plus haut la vie contemplative que de la proclamer « vie divine », et par le fait même d'affirmer qu'elle connaturalise la vie du sage avec celle des dieux et établit donc le sage en amitié avec Dieu. Aristote nous le dit lui-même explicitement plus loin : « L'homme qui déploie son activité selon l'esprit et qui cultive cette faculté semble doué des meilleures dispositions et le plus ami des dieux (*θεοφιλέστατος*). Si ceux-ci se préoccupent en quelque mesure des affaires des hommes, comme il semble, il est vraisemblable qu'ils se complaisent à ce qu'il y a dans l'homme de meilleur et ce qui présente avec eux le plus d'affinité (*συγγενέστατος*). Or ce ne peut être que le *νοῦς*. Vraisemblablement aussi les dieux récompensent les hommes qui chérissent et honorent particulièrement cette faculté, attendu qu'ils voient en eux des gens préoccupés de l'objet de leur propre amour et d'une conduite non seulement convenable, mais tout à leur honneur. Toutes ces conditions se trouvent au plus haut point réunies dans la personne du sage. Il est donc particulièrement aimé des dieux <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 9, 1179 a 22 sq.

Après avoir montré l'excellence incomparable de cette vie contemplative, et tous ses titres de noblesse, le philosophe, en effet, semble éprouver une certaine inquiétude — inquiétude analogue du reste à celle qu'il semblait avoir éprouvée dans ses Métaphysiques après avoir exalté si haut la sagesse : une telle perfection est-elle encore une perfection humaine ? — « Une telle existence, toutefois, pourrait être au-dessus de la condition humaine ? »<sup>1</sup>

Le Stagirite est obligé, du reste, de reconnaître, que « l'homme alors ne vit plus en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède en lui quelque caractère divin »<sup>2</sup>. Cette vie contemplative est une vie plus divine qu'humaine. C'est pourquoi l'homme ne la vit pas en tant qu'il est homme, mais strictement en tant qu'il possède en lui quelque chose qui l'apparente à Dieu. Ce n'est que grâce à cette partie divine de sa nature qu'il pourra mener une telle vie. Cette seule partie en est capable. Elle seule peut donc être le sujet propre de notre contemplation.

On précise par là la cause matérielle, pourrions-nous dire, de notre contemplation. Et cette cause, à son tour, nous permet d'évaluer avec plus de précision l'excellence unique de la contemplation. « Autant le caractère divin de cette partie de notre nature l'emporte sur ce qui est composé, autant cette activité excellera par rapport à celle qui résulte de toutes les autres vertus. Si donc l'esprit (*νοῦς*) par rapport à l'homme est un attribut divin, une existence conforme à l'esprit sera, par rapport à la vie humaine, véritablement divine. »<sup>3</sup>

La différence qui existe entre le *νοῦς* et la nature humaine prise dans sa totalité, se retrouve sur le plan de l'opération et de l'activité entre la vie contemplative et la vie morale. Or le *νοῦς* comparé au composé n'est plus proprement quelque chose d'humain mais bien plutôt quelque chose de divin (*θεῖον*). La contemplation, à son tour, doit être jugée comme une activité qui n'est plus proprement humaine, à la différence de nos activités morales et politiques<sup>4</sup>. Elle doit être estimée vraiment comme

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 26.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 1177 b 27 sq. et Eth. Nic. K, 8, 1178 b 25. « Si les dieux passent toute leur vie dans une félicité parfaite, l'existence de l'homme ne connaît ce bonheur que dans la mesure où elle présente quelque ressemblance avec une activité de ce genre. » Il semble que pour Aristote, la différence, psychologiquement la plus tangible entre la contemplation des dieux et celle des hommes, ce soit leur durée respective, l'une ne cesse de durer, l'autre n'est que par moment.

<sup>3</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 28.

<sup>4</sup> Au chapitre suivant Aristote insistera de nouveau sur le caractère divin de cette vie contemplative, toujours en vue de montrer qu'elle est bien le bonheur parfait. Son raisonnement



une activité divine. Toute la distance qui sépare les perfections des dieux de celles des hommes sépare également les perfections propres de la vie contemplative et de la vie active. Ce sont vraiment deux vies tout à fait différentes, qui auront chacune leurs lois propres et leurs propres exigences <sup>1</sup>.

Ces distinctions étant faites, Aristote pourra s'opposer ouvertement à l'attitude sceptique de ceux qui prétendent que l'homme n'étant qu'un être mortel n'a le droit que de s'occuper de choses temporelles, morales et politiques. « L'homme, au contraire affirme-t-il, doit autant qu'il le faut s'immortaliser et organiser toutes ses activités pour vivre selon le principe le plus parfait qu'il a en lui. Si ce principe est petit (*μικρόν*), quant au lieu qu'il occupe ; il est au-dessus de tout par la puissance et la dignité, puisque chacun semble être cela même qui est le principal et le meilleur en lui. »<sup>2</sup> C'est vraiment dans ce principe, le plus excellent qui est en nous que se réalise parfaitement notre nature humaine. La perfection de ce principe sera la perfection de l'homme. Si on rejette cette vie contemplative, c'est-à-dire l'épanouissement complet de notre *νοῦς*, on refuse par le fait même d'être profondément soi-même. « Ce qui est propre par nature à un être, est ce qui lui est le plus agréable et le plus fort. Pour l'homme, c'est de vivre selon le *νοῦς* puisque l'homme est avant tout cela. Donc cette vie sera la plus heureuse pour lui. »<sup>3</sup>

On ne peut être plus affirmatif. La nécessité de tendre vers une vie contemplative est une nécessité qui s'impose à nous par notre propre nature, ou plus exactement par ce qu'il y a de plus intime à notre nature, ce qu'il y a de plus elle-même. Mépriser une telle vie ou la rejeter délibérément comme impossible pour se livrer uniquement à une vie pratique, sociale et politique, ce serait mépriser ou nier la dignité et l'excellence propre de notre nature humaine.

Si éminente et si nécessaire que soit la vie contemplative, Aristote

---

sera celui-ci : Les dieux sont parfaitement heureux, et ils ne peuvent mener qu'une vie contemplative. « Tout ce qui concerne l'action pratique paraît mesquin et indigne des Dieux. Donc la vie contemplative qui nous rend le plus semblable aux dieux, sera la plus heureuse. » (8, 1178 b 20).

<sup>1</sup> Ceci n'empêche pas que radicalement ces deux vies appartiennent à la nature humaine, ou plus exactement relevant du même *νοῦς* en tant qu'il est considéré comme spéculatif ou comme pratique. Les relations qui existent entre Sagesse et Politique nous les retrouvons ici au plan de l'activité entre les perfections propres de la vie contemplative et celle de la vie politique et morale.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 7, 1177 b 34 sq.

<sup>3</sup> Eth. Nic. K, 7, 1178 a 5.

ne néglige pas pour autant la valeur de la vie pratique. Il veut la maintenir à sa place. « Au second rang (*δευτέρας*), dit-il, c'est la vie conforme aux autres vertus. »<sup>1</sup> Comme fin propre de cette vie il assigne un certain bonheur, mais un bonheur imparfait, relatif. Et Aristote précise même que dans cette vie active il n'y a possibilité de bonheur que dans la mesure où il y a une participation de la vie contemplative, car en réalité, pour lui le bonheur parfait s'identifie à la contemplation. Partout où il y aura une participation à la vie contemplative, il y aura un certain bonheur. Plus cette participation sera parfaite, plus le bonheur le sera. « Le bonheur n'a d'autres limites que celles de la contemplation. Plus notre faculté de contempler se développera plus se développeront nos possibilités de bonheur et cela non d'une façon fortuite, mais en vertu même de la nature de la contemplation »<sup>2</sup>.

### Conclusion.

Voilà comment Aristote exalte les perfections et l'excellence divine de la sagesse et de la contemplation. Tout en maintenant que la contemplation et la sagesse restent le trésor propre de l'homme, ou plus exactement le bien propre de la partie principale de l'homme, il montre avec force combien elles transcendent les perfections propres du composé humain. Si Aristote peut maintenir cette position aussi fortement, c'est précisément parce qu'il a montré dans son « *περὶ φύλης* »<sup>3</sup> que le *νοῦς* tout en étant d'une certaine façon « partie » de la nature humaine — il est une de ses facultés — demeure pourtant quelque chose de divin, de séparé, le *νοῦς* est envisagé même comme une sorte de « tout » précisément parce qu'il est la partie la plus excellente (*τὸ κράτιστον*) du tout, qui donne au « tout » sa vraie signification, sa vraie noblesse. La sagesse et la contemplation, dans sa pensée, sont également d'une certaine façon une partie de nos vertus et de notre vie. Elles se distinguent de nos autres vertus morales et artistiques, ainsi que des activités qui leur correspondent. Mais on peut dire aussi, que dans sa pensée, la sagesse est une vertu divine et transcendante, totale pourrait-on dire, à cause même de sa primauté absolue. De même, la contemplation est une activité divine est quasi « séparée »<sup>4</sup>, totale également, à cause de sa transcendance divine.

<sup>1</sup> Eth. Nic. K, 8, 1178 a 9.

<sup>2</sup> Eth. Nic. K, 8, 1178 b 28.

<sup>3</sup> De Anima, I, 4, 429 a 10 sq.; et aussi Met. A, 3, 1070 b 26.

<sup>4</sup> Eth. Nic. K, 8, 1178 a 20: *Ἡ εὐδαιμονία τοῦ νοῦς κερχωρισμένη*



Il n'y a que le « tout » en effet, qui puisse être indépendant et séparé. La partie, comme partie, est toujours dépendante du tout. Elle s'intègre nécessairement en lui.

Mais pour l'homme, tant qu'il vit dans son corps, sa vie contemplative qui objectivement est indépendante de toutes nos autres activités, ne peut être, de fait, qu'une partie de sa vie humaine totale, partie privilégiée, principale, supérieure à toutes les autres, il est vrai, mais partie toute de même. Car notre contemplation si élevée qu'elle soit, ne peut, dans son exercice même être totalement indépendante de notre vie humaine inférieure, on peut même dire que matériellement elle se fonde sur elle. Il en sera de même de notre sagesse. Celle-ci se définit indépendamment de nos autres vertus. Objectivement, elle les domine et dans sa structure essentielle ne dépend pas d'elles. Mais dans son exercice et donc dans son acquisition, elle reste en dépendance de celles-ci.

Aristote a vu avec netteté cette indépendance objective de la sagesse et de la contemplation, et leur dépendance dans l'exercice. Grâce à cela il a pu ouvrir à notre sagesse et à notre contemplation un horizon divin, sans mesure avec nos dimensions humaines, sans jamais refuser la valeur réelle de nos pauvres petites expériences quotidiennes. Il a pu également souligner les exigences tout à fait particulières de notre vie contemplative, sa structure, ses lois propres, inconnues de vie morale et politique, sans pourtant négliger la valeur réelle de cette dernière. Aristote a compris profondément qu'il n'y avait pas de compromis possible entre les exigences objectives de notre vie contemplative et celles de notre vie morale et politique. Ainsi il affirme avec force cette dualité de vie ; ces deux genres de vie tout à fait distinctes. Mais cette dualité ne brise pas leur unité radicale de la vie humaine, celle qui se fonde sur la substance et sur le *νοῦς*. Notre sagesse, aussi bien que nos autres vertus intellectuelles, notre contemplation aussi bien que notre vie morale et politique se fondent sur le *νοῦς*. Pour Aristote, en effet, ce *νοῦς*, dans ce qu'il a de plus lui-même, dans ce qu'il a de plus divin est purement théorétique. Il est fait pour contempler et demande d'être perfectionné par la sagesse. Mais ce *νοῦς* est aussi pratique. Il peut et il doit se prolonger, se ramifier en quelque chose, et être principe de toutes nos activités morales ou artistiques, devenir susceptible d'être achevé par toutes les vertus intellectuelles pratiques. Grâce à cette distinction du *νοῦς* en spéculatif et pratique, Aristote peut éviter l'erreur de ceux qui divisent la nature humaine en deux parties hétérogènes, absolument diverses : une nature divine et une nature sensible, unies

accidentellement —, sans sacrifier aucune des tendances les plus authentiques de notre nature, sans nier cet appel à un idéal de vie divine. Mais ces tendances ne pourront pas se réaliser en une unique opération, en un unique genre de vie. La sagesse qui épanouit toutes les aspirations du *νοῦς* théorique, qui réalise ses désirs les plus divins, ne détruit pas la prudence et la politique, vertus qui épanouissent de leur côté toutes les aspirations du *νοῦς* pratique. Les vertus entre elles, se distinguent, mais ne s'opposent pas. La sagesse même les mesure et les finalise. Comme la vie contemplative, tout en se distinguant si nettement de la vie active ne s'y oppose pas, mais la finalise. Elle se situe au-dessus, elle la transcende et par le fait même peut la finaliser. Le supérieur seule peut finaliser son inférieur.

Maintenir avec tant de rigueur une telle diversité de perfection, dans une unité si profonde révèle la pénétration métaphysique du regard d'Aristote. Celui-ci ne peut s'arrêter qu'aux principes propres de l'être et à ceux de nos diverses opérations. D'où ce réalisme et cette bonhomie même s'alliant à une telle élévation. L'homme est un animal sociable, politique, ayant une vie sensitive, passionnelle, morale ; mais il est aussi un être divin, porteur d'un élément spirituel, avide d'absolu. Il est capable de mener une vie dans la cité, comme dans la solitude. Le philosophe, ne doit perdre aucune des richesses de notre nature, mais il doit essayer d'expliquer et unifier les contradictions apparentes. C'est pourquoi tout en maintenant l'originalité à chacun de nos gestes, de chacune de nos manières de vivre, il doit déceler l'unité radicale qui les explique toutes. Aristote a été vraiment génial dans cet effort de pénétration et dans ce souci de distinction et de précision.

C'est précisément dans cet effort de pénétration et de précision qu'Aristote nous apparaît comme dépassant le Maître. De lui il est tout à fait exacte de dire qu'il reçut « l'amour de la vérité », le sens de la valeur divine du *νοῦς*. De lui, il reçut le désir de garder sa sagesse sur un Absolu ; l'être nécessaire. De lui, il reçut encore cet appel si fort à la vie contemplative et solitaire. Mais Aristote justifia scientifiquement toutes ces aspirations. Il sut préciser scientifiquement la valeur de notre connaissance intellectuelle et sensible de notre connaissance spéculative et pratique il sut discerner les distinctions et les relations qui existent entre ces divers types de nos connaissances. Grâce à cet effort de précision, il put donner une définition de la sagesse et de la contemplation respectant à la fois leur valeur divine et leur valeur humaine.



Tandis que Platon posait une participation formelle entre notre *νοῦς* et les idées divines, de beauté, de bonté, d'unité, d'être, participation qui mettait notre *νοῦς* en contact immédiat, en continuité formelle, avec les idées divines, avec Dieu, participation qui défiait tout notre *νοῦς* et lui permettait de contempler intuitivement les idées divines. Aristote critique cette participation formelle, il pose au contraire la transcendance absolue de l'être premier, séparé de tout le monde physique et même de notre *νοῦς* dans la mesure où celui-ci fait partie de notre nature humaine. Notre *νοῦς* ne peut plus atteindre le premier être, la première substance divine que par ses effets, par l'ordre et le mouvement de l'Univers.

L'immanence de la cause formelle préconisée par Platon entre notre *νοῦς* et les idées divines, qui défiait notre *νοῦς* en lui donnant une forme divine, est rejetée par Aristote. La seule immanence entre notre *νοῦς* et la substance première qu'il admette, c'est celle de la cause finale. Celle-ci suppose la causalité efficiente, qui pose la distinction et la séparation du premier être à l'égard de tous les autres. C'est pourquoi la structure de la contemplation de notre sagesse sera-t-elle pour lui toute différente. Mais elle n'abdique pas pour cela son caractère divin. Elle sera même plus divine, car elle aura une connaissance plus exacte de la transcendance et de la séparation du premier être qu'elle cherche à contempler.

Si, en raison de ce que nous venons de dire, il est exact d'affirmer, si curieux que cela nous puisse paraître à première vue, que la conception qu'Aristote se fait de la sagesse et de la contemplation est plus divine que celle que son Maître avait proclamée avec tant de splendeur, il est également vrai de dire qu'Aristote s'en fait une idée plus humaine. Il reconnaît en effet avec plus d'acuité le mode imparfait et nécessairement partiel de notre sagesse et de notre contemplation. Pour lui, cette sagesse et cette contemplation, si éminentes et si divines qu'elles soient, n'excluent pas l'utilité et la nécessité d'autres types de vertus et de connaissance inférieurs, comme nous venons de le dire. Car cette sagesse et cette contemplation se trouvent réalisées, en nous, dans une intelligence très imparfaite. Elles ne pouvaient pas alors s'épanouir selon toutes les richesses de leur raison propre de sagesse et de contemplation divine. C'est pourquoi si le philosophe grâce à sa sagesse peut seul contempler vraiment l'ordre de l'univers et celui de la cité il peut seul en fixer les limites et les perfections. Cependant, sa contemplation qui est purement spéculative, n'est immédiatement applicable aux activités morales et politiques comme leur règle propre. La sagesse réclame une prudence et une politique qui seront

seules les mesures immédiates de l'ordre moral et politique. Elle réclame également les arts qui seront seuls les mesures immédiates de tout « factible ». La sagesse ne sera leur mesure que d'une façon éminente. Le sage est nécessairement un « séparé » qui ne peut et ne doit directement descendre dans l'arène où se réalisent nos activités morales et artistiques. Les propres principes de sa vie contemplative ne peuvent régler immédiatement sa propre vie pratique ou celle de ses semblables. D'autres principes propres donnés par la prudence et la politique seront nécessaires.

Ici encore, on doit dire qu'Aristote précise ce que son maître avait dit et cet effort de précision se réalise encore en transformant des rapports de causalité formelle en rapports de causalité finale. Entre le sage et le chef d'Etat, Platon mettait une continuité formelle. Ce sage en tant que sage devait gouverner et ordonner la cité. Entre le sage et le chef d'Etat Aristote met une continuité d'ordre de la causalité finale. Continuité qui inclut nécessairement une séparation et une diversité. Le sage en tant que sage se situe au-dessus du chef d'Etat, il le finalise, et par le fait même son rôle de sage n'est plus une continuité formelle et nécessaire avec son rôle possible de chef d'Etat.

Fribourg, le 21 novembre 1945.

FR. M. D. PHILIPPE, O. P.



## **Addressed to myself**

*Hush, silence there, make place for Love,  
Clear out these many things :  
There is no space here anywhere  
For him to move his wings.  
How can you hope to hear his voice  
— So softly sounds the dove —  
Through the thick armour of your noise  
Or his low notes to rise above  
The fortress-walls your will contrives  
— In mortal fear of strife —  
To hold off all that truly lives  
Lest Love once come to life?*

C. M. MITCHELL

## **A mon adresse**

*Silence, là ! silence et fais place à l'Amour !  
Dehors ces mille bagatelles !  
Il lui faut de l'espace pour  
Y déployer à plein ses ailes.  
Sa voix, espères-tu que tu pourras l'ouïr —  
Tant est discrète la colombe —  
Au travers de l'armure épaisse de ton bruire,  
Quand ses notes graves succombent  
Sous le donjon que ton vouloir propre édifie —  
Oh ! terreur d'avoir à lutter —  
En évinçant toute vitalité  
De peur qu'un jour Amour ne prenne vie?*

Trad. de J. de M.

## Saint Jean de Dieu a-t-il simulé la folie <sup>1</sup>?

### I. — *Le fou pour l'amour du Christ* <sup>2</sup>.

Nous arrivons à l'acte décisif de la vie de Jean de Dieu, celui qui le met à un rang à part dans la blanche armée des élus, celui qui a été le plus discuté par les hommes et qui a eu le plus de conséquences, non seulement pour le saint et pour son Ordre, mais aussi pour l'histoire de l'humanité et particulièrement de cette grande fonction sociale que l'on appelle aujourd'hui l'Assistance publique et que nos pères appelaient plus simplement d'un nom chrétien : la charité.

Rappelons d'abord très simplement les faits. Nous essaierons ensuite de les comprendre.

Jean entre à Grenade en 1538, à l'âge de quarante-trois ans, avec le pressentiment que Dieu l'y attend pour lui faire goûter les fruits amers et savoureux de la croix <sup>3</sup>. Sur son dos la hotte de colporteur annonce à tous son métier. Sa mise, qui sera bientôt tout à fait misérable, est encore décente et digne d'un petit détaillant bien stylé. Il cherche l'endroit le

---

<sup>1</sup> Cette étude a été publiée dans les *Etudes*, 20 mai 1927, p. 427, où elle était précédée d'une brève note : « Ces pages font partie d'une *Vie de saint Jean de Dieu* qui est en préparation ». Voici d'ailleurs pourquoi, sûrs du bienveillant assentiment de la célèbre revue des Pères Jésuites, nous pensons utile de la reproduire. Tout d'abord c'est le meilleur hommage que nous puissions rendre à la mémoire du Père Antoine Malvy dont nous avons appris la mort récente. Nous l'avons assez connu pour savoir quelles raisons intimes et profondes avaient orienté son attention vers la « folie » de saint Jean de Dieu : ces raisons donnent en quelque sorte à son analyse la valeur et la profondeur exceptionnelle d'un témoignage. Il n'a pas pu, hélas, achever la *Vie de saint Jean de Dieu* : peut-être, au fond, n'était-il destiné qu'à en écrire cet unique chapitre, qui est essentiel et qui tient par lui seul. En outre, nous tenions à rapprocher du numéro 3 de *Nova et Vetera*, où se trouvent deux études sur la Russie, ces pages où le P. Malvy, dresse, en regard des « fous du Christ » de l'Eglise russe, — dont Pierre Pascal vient de parler dans son magistral ouvrage sur *Avvakum et les débuts du Raskol*, Paris, 1938, notamment aux pages 318, 332, 355, 392, 444, 502, — la grande et prodigieuse image de saint Jean de Dieu (*N. d. l. R.*).

<sup>2</sup> Cette expression est empruntée à la liturgie orientale qui a un commun spécial pour les saints qui ont simulé la folie par amour de la Croix. Notre Occident n'a qu'un cas bien net à opposer à cette abondance. Mais il est de taille.

<sup>3</sup> *Grenade sera la croix*. C'est aux approches de Grenade, après le passage de Jean à Gibraltar, que les biographes placent l'apparition célèbre de l'Enfant Jésus, qui lui aurait adressé ces paroles, en lui tendant un fruit de grenadier. Saglier, *Vie de saint Jean de Dieu*, Paris, 1877, p. 71. Gouvea dans les *Acta Sanctorum*, cap. I, 8, 9.



plus fréquenté de la ville, près des portes d'Elvire, et y dresse sa petite boutique en plein vent. Les curieux accourent et bientôt, les romans de chevalerie aidant, c'est un petit commerce de brochures pieuses, d'almanachs, d'images de sainteté, de médailles bénites, commerce qui dissimule pas mal de charité, de largesses même aux pauvres, mais ne va pas non plus sans une véritable ingéniosité et tout un art de modeste réclame, fait de cette bonhomie souriante, qui n'est pas un des moindres attraits humains de la physionomie de Jean.

Des mois s'écoulaient ainsi, presque une année, sans rien de saillant. Le 20 janvier 1539, Jean va comme tout le monde à l'ermitage de Saint-Sébastien, sur les hauteurs qui entourent l'Alhambra, célébrer avec toute la population, en l'honneur du soldat martyr, une de ces fêtes religieuses et civiles qui, sous le soleil de l'Andalousie, ont toujours eu tant d'éclat.

L'orateur de la fête était le bienheureux et célébrer maître Jean d'Avila, prêtre renommé pour sa haute sainteté, son zèle apostolique et le succès de ses prédications, ami intime de tout ce que l'Espagne compta alors de grands amis de Dieu, un Ignace de Loyola, un François de Borgia, un Pierre d'Alcantara, et que l'Eglise devait mettre avec eux sur ses autels <sup>1</sup>.

Maître Jean parla des souffrances des martyrs, de l'unique nécessaire, du salut et des fins dernières. Thème bien rebattu assurément, mais que l'éloquence du saint sut rendre vivant. Dans le fond de l'église, debout, Jean de Dieu écoute... Tout à coup, il n'y tient plus. La grâce de Dieu, en même temps que la parole du prêtre, a frappé à grands coups sur l'enclume de son cœur. Ce cœur éclate.

Ses péchés, tant de fois pleurés déjà, s'offrent à ses yeux en un raccourci saisissant. Il se voit à la fois l'objet unique de la miséricorde divine et en danger immédiat de perdre son âme. Ses sanglots couvrent la voix du prêtre, il se roule à terre, se frappe la poitrine et, sorti de l'église, suivi par la foule, déplore à grands cris ses péchés. Il n'en fallait pas tant pour amener la multitude. Les enfants, cruels comme en tout pays, le suivent en criant ; on le montre du doigt. Les graves bourgeois se retournent ou ébahis ou indignés ; des femmes pleurent, d'autres se voilent la face en se signant et déjà retentit le cri sinistre : *Loco ! loco !... Au fou ! au fou !*

---

<sup>1</sup> Jean d'Avila, né au diocèse de Tolède, ancien élève de l'Université de Salamanque, puis de celle d'Alcala, où il entendit les leçons du célèbre dominicain Dominique Soto et reçut la prêtrise. Ami et condisciple de Don Pedro Guerrero, archevêque de Grenade, il survécut dix-neuf ans à notre saint (1569) et put témoigner pour lui. Béatifié par Léon XIII... Fête le 10 mai.

Mais c'est bien pis quand Jean arrive à sa boutique. Il disperse ses livres, distribue gratuitement à qui veut les prendre les objets de piété. Quant aux livres profanes, qui ont fait le principal attrait de son commerce, pris de je ne sais quel remords, dévoré de scrupules, il les déchire de ses mains, voire de ses dents, les foule aux pieds, pendant que les badauds s'en disputent les morceaux.

En quelques instants tout est fini. La boutique est à sac. Jean est ruiné, commercialement fini. Mais c'est bien à cela qu'il a songé ! Il n'a que ses péchés en tête. Et pour fuir l'affreuse obsession, possédé de ce besoin de mouvement que connaissent bien et les nerveux et les psychiatres, il court à la cathédrale, se prosterne sur le pavé et à grands cris renouvelle la confession publique de Saint-Sébastien. Heureusement, appelé ou venu de lui-même, Jean d'Avila se trouve là. Le pauvre égaré aperçoit le prêtre et se jette à ses pieds, il lui demande d'entendre sa confession générale.

Ce pouvait être la fin de la crise nerveuse qui, à n'en pas douter, accompagnait et doublait, comme un envers maladif, cette extraordinaire manifestation de la grâce divine... Jean d'Avila, vraisemblablement, essaya de pacifier cette âme troublée, de lui faire entendre les paroles de paix et de pardon qui, jointes à la grâce sacramentelle, ont été pour tant d'âmes une rosée bienfaisante.

Mais à vrai dire, nous ignorons tout de l'entrevue des deux saints. Jean d'Avila conseilla-t-il à Jean de Dieu, comme nous l'aurions fait nous-même, de couper court à ses manifestations extérieures et au scandale qu'elles provoquaient ?... Ou bien, au contraire, avec cet instinct, ce flair divin qui n'appartient qu'aux saints, se trouvant en présence d'une grâce extraordinaire de Dieu, laissa-t-il de côté les règles ordinaires de la prudence pour encourager dans ses voies nouvelles celui qu'il voyait déjà marqué du sceau des élus et appelé à cette sorte de délice divin que saint Paul a nommé du nom hardi, mais juste, de folie de la croix ?

Il nous importerait beaucoup de savoir dans quel sens parla le confesseur. Mais nous l'ignorons toujours. Les harangues que quelques biographes ont jugé à propos de mettre dans sa bouche ressemblent par trop aux morceaux de bravoure des historiens anciens et manquent à nos yeux de toute garantie. Respectons le secret de Dieu et des âmes.

Tout ce que nous savons, c'est que Jean, momentanément calmé peut-être par la confession, sortit de la cathédrale pour se rendre tout droit à la place Bivarrambla et que là, loin d'arrêter ses exercices de péni-



tence, mais avec plus de décision peut-être et moins de fougue, il recommença sa confession publique, étendu de tout son long dans la vasque d'une fontaine alors à sec et que les historiens nous représentent (à bon droit sans doute, vu le climat) comme un bourbier malodorant.

Les scènes qui s'ensuivirent furent pénibles. Abrégeons-les. Grenade avait, comme toutes les villes, un hôpital, et dans cet hôpital un quartier réservé pour les malheureux que la langue juridique appelle, d'un nom bien expressif, les « aliénés », véritablement étrangers, en effet, au monde, à leurs semblables, à leur famille, et parfois, à eux-mêmes, mais alors traités plutôt en coupables qu'en malades. C'est là que la place de Jean était marquée d'avance. Des personnes charitables s'entremirent, des hommes bien pensants, désireux d'épargner un scandale à la religion, à la bonne cause. Le directeur de l'hôpital se montra humain : c'était d'ailleurs son métier de recevoir de pareils pensionnaires, et il en avait de plus rétifs. Des médecins furent-ils consultés ? On ne nous le dit pas. Et d'ailleurs, quand on connaît la médecine du temps, on ne voit pas bien ce qu'elle aurait pu dire : elle aurait parlé, nous n'en doutons pas, et longuement, mais on n'en aurait pas été plus avancé<sup>1</sup>. Le plus pressé était de parer au scandale, on y para. Le doux illuminé se laissa faire sans résistance. Et quelques heures après, il était dans une basse-fosse, les fers aux mains et aux pieds, avec tout le loisir de méditer sur les inconvénients d'étaler au grand jour les manifestations qu'une piété plus discrète réserve pour le for intérieur de l'âme.

On aurait tort de se représenter l'asile de Grenade sur le modèle de ces établissements luxueux où nos millionnaires dissimulent, dans des pavillons d'isolement à l'ombre discrète des fusains ou des lauriers roses, les misères héréditaires accumulées par la débauche et l'abus des dons de Dieu. Si, aujourd'hui, la psychiatrie s'entoure de confort, si la médiocrité même trouve au moins la décence dans les asiles de l'Assistance publique, c'est précisément à saint Jean de Dieu et à son Ordre que nous devons ces incontestables progrès.

Mais à l'époque où le saint faisait ses premières armes dans la voie royale de la croix, les aliénés n'avaient pour asile que des cavités que nous comparerons, sans aucune intention de rire, mais dans le souci d'être

<sup>1</sup> On trouvera l'essentiel de l'ancienne doctrine médicale sur les maladies mentales, particulièrement sur la manie religieuse et ses entours, dans le célèbre ouvrage de Benoît XIV (Prosper Lambertini) : *De Beatificatione et canonizatione Sanctorum*. M. le docteur Denys Gorce a traduit et publié ce chapitre, avec d'intéressants commentaires, dans sa remarquable thèse d'histoire médicale sur Prosper Lambertini, couronnée par la Faculté de médecine de Bordeaux.

exacts, aux fosses aux ours des jardins zoologiques. Là, attachés à un pilier par de lourdes chaînes de fer scellées dans la pierre, les détenus attendaient, durant de longues heures, qu'on leur jetât de haut une pitance dont les bêtes n'auraient pas voulu.

C'est là que saint Jean de Dieu a médité durant de longs jours sa vocation. C'est là, sans nul doute possible, qu'il a résolu d'ouvrir un hôpital où la simple humanité, où la douce charité du Christ prendraient la place de la violence et de la contrainte, où les pauvres fous seraient traités non en coupables, mais en malades, où les malades seraient reçus, non en importuns, mais comme des frères bienvenus. C'est là qu'il a mérité à une postérité, encore insoupçonnée de lui, l'honneur incomparable, et d'ailleurs peu envié, de monter la faction de la charité chrétienne à côté des malheureux égarés, non moins à plaindre aujourd'hui qu'alors<sup>1</sup>, d'être ce que les papes aiment à se dire : les serviteurs des serviteurs de Dieu, les gardes du corps de Jésus-Christ en ses membres souffrants.

Avant lui, François d'Assise avait connu pareille épreuve. Un de ses plus récents biographes, le génial Chesterton, a souligné bien à propos l'importance, dans l'éducation morale et la genèse d'âme du *Poverello*, de ces huit jours passés dans la basse-fosse d'Assise et où retentissait sans cesse, à l'oreille de celui qui hier encore était le roi de la mode, la huée du petit peuple criant sur lui : *Matto !... Matto !...*

A vrai dire, cette rude épreuve est moins rare qu'on ne pense sans doute ; mais Dieu l'épargne aux âmes communes, et il est tels bourgeois d'âme, à la piété réglée comme leurs livres de comptes, qui sont solidement vaccinés contre la folie de la croix... Pour peu qu'on médite les exemples de Jésus-Christ, il est difficile qu'on ne tombe pas, même extérieurement, dans quelqu'un de ces pieux excès que les hommes, si indulgents à d'autres faiblesses, ne pardonnent pas. Jésus-Christ, le premier, a été qualifié de maniaque, et non pas seulement dans sa Passion où la robe blanche d'Hérode l'a signalé aux sarcasmes de la foule ; mais dès

---

<sup>1</sup> On se tromperait d'ailleurs en croyant que le soin des aliénés est le but exclusif de l'Ordre. Celui-ci possède en France (pour ne pas sortir de notre pays) un asile de nuit et une maison de retraite à Marseille et une maison d'opérations chirurgicales à Paris (rue Oudinot), une maison de repos dans les environs de Paris à Laville-Tertre, un sanatorium au Croisic, etc., et, également à Paris (rue Lecourbe, n° 223), une maison pour l'éducation des enfants délaissés ou infirmes qui est vraiment unique en son genre.



sa vie publique, ses « frères <sup>1</sup> », impatientes de tout éclat, voulaient le chambrer, parce qu'ils le jugeaient « hors de lui <sup>2</sup> ».

D'ailleurs, un saint peut être malade. Et nous ne voyons pas ce qu'une crise passagère d'exaltation nerveuse aurait de déshonorant pour la mémoire de Jean. Il nous semble indubitable que sa confession publique a dépassé les bornes de la prudence normale. D'ailleurs, les avis de Jean d'Avila <sup>3</sup> paraissent l'avoir assagi. Mais il est remarquable qu'après l'avoir écouté, Jean de Dieu n'a pas cessé de se crier pécheur. L'aveu de ses torts est pour les hommes ordinaires chose si extravagante qu'elle passe facilement pour folie.

Quant à l'opinion publique, elle est simpliste. A Grenade, elle s'est nettement déclarée en deux sens opposés. Avant la réclusion, elle s'est universellement prononcée pour la folie de Jean. Plus tard, même quand Jean est devenu le bienfaiteur insigne et la gloire unique de la ville, elle s'est non moins énergiquement prononcée pour la contrefaçon. Mais il faut bien remarquer que c'était le seul moyen de rétracter sa première et lourde erreur, et que si Jean n'a pas protesté contre une interprétation qui ne ménageait guère son passé, c'est peut-être par humilité ou plutôt par un effet de sa magnifique indépendance à l'égard de toute opinion humaine.

Et maintenant, on nous demandera sans doute quel fut le secret de Jean. Y eut-il dans son cas folie ou contrefaçon de la folie ? Les deux choses sont plus voisines qu'on ne pense. Tous les psychiatres connaissent les « simulateurs », et les expertises médico-légales, où il y va souvent de la tête d'un homme, ne seraient pas si difficiles, si angoissantes, s'il n'était pas facile à certains hommes de passer presque à volonté des réalités de la folie aux prodromes et parfois aux violences du crime... Le crime est moins rare que la sainteté. Celle-ci a rarement passé par les mains des

<sup>1</sup> On sait qu'il faut entendre sous ce mot, conformément à l'usage biblique, et à la suggestion impérieuse des textes évangéliques, de proches parents de Jésus. Sur le détail, on peut voir l'excellent mémoire d'Alfred Durand, *Frères du Seigneur*, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, éd. A. d'Alès, II, col. 131-148.

<sup>2</sup> Marc, 3, 21 : « Quoniam in furorem versus est ». Cette traduction de la Vulgate, dont l'Eglise n'a pas eu peur, force un peu, mais à peine, le texte grec, qui peut entendre d'un excès ou d'un égarement momentané. Dans la souple langue grecque, le même mot peut exprimer selon les circonstances ou au gré de celui qui parle, l'extase, la folie, l'inspiration, ou même la simple et vulgaire « distraction ».

<sup>3</sup> Il n'est pas très facile de savoir si la rencontre des deux Jean à la cathédrale après le sermon a été fortuite ou voulue. Autrement dit, Jean d'Avila se trouvait-il par hasard à la cathédrale quand Jean de Dieu a été poussé par la grâce à lui demander de l'entendre en confession ? ou a-t-on été chercher le prêtre pour calmer l'égaré ? La seconde interprétation, que Saglier semble adopter sans discussion, paraît plus vraisemblable.

aliénistes. Est-il certain qu'ils la reconnaîtraient ? Pour nous, s'il faut conclure ce difficile chapitre, il nous semble qu'il y a eu dans le cas de Jean de Dieu plusieurs facteurs psychologiques enchevêtrés. Et tout d'abord, distinguons bien les phases de sa crise.

Après une jeunesse militaire des plus normales, une longue période de scrupules et d'angoisses qui commence sous les murs de Pampelune, s'accentue à Gibraltar et le mène à Grenade, à travers des manifestations surnaturelles que nous n'avons pas dissimulées, mais sous lesquelles tout psychiatre averti devinera un travail latent capable de bouleverser le subconscient et d'affiner jusqu'à l'extrême une sensibilité qui paraît avoir été naturellement des plus vives et des plus tendres.

Cette crise, — qu'il serait bon d'avoir traversée pour s'ériger ici en juge, — cette crise paraît avoir eu son maximum à Grenade durant l'hiver de 1539. Le 20 janvier, se place fortuitement le sermon de Jean d'Avila à Saint-Sébastien qui, par le fait de la rencontre de deux âmes aussi exceptionnelles, semble avoir provoqué le « choc émotionnel ».

Bouleversé par le discours du maître, Jean sort en larmes de l'église, crie ses péchés à la foule et provoque sans le vouloir un scandale.

Qu'est ceci ? Folie, névrose, auto-accusation ? Laissons ce jargon, de grâce, quand il s'agit de pareilles âmes. C'est tout simplement contrition sensible, phénomène des plus ordinaires en pays chrétien, plus fréquent, il est vrai, dans le Midi que dans le Nord, mais moins étrange cependant que les scènes violentes qui accompagnèrent souvent, qui accompagnent encore aujourd'hui tel *revival* méthodiste du pays de Galles ou de l'Amérique.

La réaction de la foule doit nous avertir cependant qu'il y a eu dans les attitudes de Jean des anomalies, des excentricités, peut-être davantage. Encore est-il bon de se rappeler que les foules de Grenade réagissent plus violemment que celles de Christiania ou de Cincinnati.

D'ailleurs, nous sommes très convaincu que Jean aurait pu facilement, s'il l'eût voulu, endiguer l'exubérance de ses manifestations religieuses. Il n'était pas sourd ; et il n'est agréable à personne d'être traité de fou et traité en fou. Mais voilà : qui sait ce que peut produire en des âmes exceptionnelles l'ablation presque totale de l'amour-propre, ou plutôt son absorption par une passion inverse, par l'amour enthousiaste de celui qui est allé au-devant de la croix et des épines et qu'un prophète d'Israël, cinq cents ans d'avance, décrivait déjà de ce trait si juste et si fort : « *Salurabitur opprobriis*, il se saoulera d'opprobres » ? Que pareille ivresse



soit rare, d'accord. Mais qu'elle produise des effets extérieurs analogues à ceux d'excitants plus vulgaires, qui pourrait s'en étonner ? Il serait d'un diagnostic bien grossier de confondre ivresse et folie.

Si, d'ailleurs, on peut douter des intentions de Jean de Dieu jusqu'au moment où on l'enferma (et ce fut le même jour, d'après les meilleurs témoignages), il est certain qu'à partir de ce moment, une fois déclaré officiellement fou ou aliéné par l'opinion publique et l'autorité d'alors, il s'empressa de se conformer à cette opinion et à cette autorité, se souvenant peut-être que Jésus et saint Paul nous ont donné la consigne d'obéir à César comme à Dieu, et à un César qui s'est appelé Néron. A partir de ce moment, la simulation de sa part est certaine. Jean d'Avila et le vénérable Louis de Grenade ont pris sa défense, et le verdict mesuré de celui-ci pourrait être notre conclusion : « Ceux qui font à Jean de tels reproches ne considèrent pas quelle est dans certaines âmes la force du repentir »<sup>1</sup>.

Nous ajouterons néanmoins ceci. Au repentir, qui n'est pas nécessairement exubérant et gagnerait à se renfermer dans l'intime du cœur, se mêle souvent une sorte de griserie, d'ébriété spirituelle (le mot a été employé par de grands mystiques), effet naturel et légèrement désordonné de l'indifférence à l'égard de tous les biens créés, et de cette transformation de l'amour-propre en amour du Crucifié qui marque dans la vie des saints l'époque décisive, ce que saint Paul appelle la « plénitude de l'âge du Christ ».

On ne sait pas assez, en général, que cette transformation a un moment précis dans la vie des saints. On se représente ceux-ci, ou comme perpétuellement suspendus entre ciel et terre, ou comme soumis jusqu'à la mort à nos communes misères. Ces deux représentations sont également fausses. Il faut savoir qu'il est un moment, tantôt très près du berceau tantôt très près de la tombe, où se termine le travail de purification de l'âme, où l'homme nouveau succède définitivement à l'homme ancien. Que cette mue de la chrysalide en papillon (la comparaison est de sainte Thérèse) ne s'opère pas sans quelques soubresauts, qui risquent de déconcerter notre commune sagesse, il faudrait être bien naïf pour s'en étonner.

Pour nous, dont la transformation s'opérera sans doute au purgatoire, admirons les saints, mais gardons-nous de leur appliquer les communes mesures de la sagesse humaine toujours déficientes par quelque endroit.

---

<sup>1</sup> Nous empruntons cette citation à l'ouvrage si mesuré de Saglier qui nous a guidé dans tout notre travail et dont les conclusions ici sont les nôtres.

II. — *Ex lacu leonum.*

Au directeur de l'hôpital de Grenade, les personnes charitables qui s'étaient entremises avaient demandé pour Jean un traitement de faveur. Ce traitement consista dans une flagellation préalable, moyen dont on se servait alors dans les asiles pour fouetter le sang des aliénés et réveiller leur attention, par trop endormie aux réalités de ce monde, les seules qui comptent.

Ainsi réveillé, Jean ouvrit les yeux et vit dans l'asile bien des choses qui devaient lui servir plus tard. La façon dont on traitait les pauvres égarés lui inspira des réflexions amères, car jamais, ni là ni plus tard, la crainte des autorités humaines, même de celles dont il dépendait le plus étroitement, n'obtint de lui ce silence digne et plein de réserves où s'enveloppent ordinairement les plus courageux.

Mais la principale diversion à ses ennuis lui vint de Jean d'Avila qui, ne pouvant d'abord venir le voir, le soutint par sa correspondance et ses messagers (c'était tout un, car la poste royale n'existait pas encore). Faut-il attribuer aux sages avis du directeur le grand changement qui s'opère dès lors dans l'état mental de Jean ?

Il est certain que quelques mois après son entrée à l'hôpital (qu'on note bien cette durée, car dans de pareilles maisons les mois paraissent des siècles), Dieu le délivra presque subitement des angoisses et des scrupules où il se débattait depuis dix-huit ans. Du point de vue de la théologie mystique, dont nous évitons autant que possible la terminologie, on peut dire que la « nuit obscure » était passée. C'était comme la sortie d'un tunnel, comme la délivrance de l'oiseau pris aux lacs, et Jean pouvait dire dans le secret de son cœur : *Laqueus contritus est et nos liberati sumus... O beata nox quae dilavit Hebraeos !*

Plus jamais, dans sa vie, il ne sera question de la peur de Dieu. L'amour, comme dit un autre Jean, l'avait chassée dehors.

Le changement fut si prompt<sup>1</sup> qu'il frappa même les yeux des psychiatres du temps, si opaques qu'ils fussent. On fit tomber des mains de Jean les chaînes qui les avaient longtemps meurtries, et on le laissa circuler dans l'hôpital. Ce que les médecins appellent la « période d'observation » était sans doute terminé, et le traitement rationnel allait commencer.

---

<sup>1</sup> Certains l'attribuent à une visite de Jean d'Avila et à ses sages avis.



Jean en profita naturellement pour se mettre au service des malades. Il allait de l'un à l'autre et ne négligeait pas les gardiens, à qui il faisait entendre de temps à autre des vérités utiles. Cet aliéné devenait gênant. On songea à lui rendre la clef des champs.

D'ailleurs, Jean lui-même croyait avoir appris tout ce dont il avait besoin pour son œuvre future. Les biographes rattachent au 21 octobre 1539, jour consacré à la mémoire de saint Hilarion, un des premiers modèles de la vie érémitique, la décision importante qui le rendit à sa vie de pèlerin.

Jean était assis à la porte de l'hôpital et méditait. Passe un convoi funèbre. La pompe en était si extraordinaire qu'elle devait frapper jusqu'aux yeux d'un contemplatif. Était-ce, comme l'ont voulu quelques-uns, le convoi de l'impératrice-reine, Isabelle Augusta de Portugal, épouse de Charles-Quint, et mère de Philippe II, celle-là même dont le cadavre en décomposition aurait tellement bouleversé le duc de Gandie, chargé de la reconnaissance légale, que cette vue le changea subitement et en fit saint François de Borgia ?... Il semble qu'il y ait dans ces rapprochements quelques raccords artificiels<sup>1</sup>.

Qu'il nous suffise de savoir que c'était le convoi d'un grand de ce monde. Tant de luxe autour d'un cercueil, tant de dureté pour les pauvres, il n'en fallait pas tant pour décider Jean. Ici encore, le choc détermine une résolution subite qui d'un contemplatif va faire un actif.

Jean se lève, va trouver le directeur de l'hôpital et réclame sa liberté. Après ce que nous avons dit, on comprendra qu'elle lui fut accordée tout de suite.

On se sépara, comme on dit en pareil cas, d'un commun accord. Grenade perdait un saint. Mais il devait lui revenir.

ANTOINE MALVY, S. J.

---

<sup>1</sup> L'impératrice, morte à Tolède le 1<sup>er</sup> mai 1539, aurait été ensevelie à Grenade le 7 mai, d'après Wilmet. Saglier (p. 99) conteste cette date un peu rapprochée en effet. Il admet que le corps sera resté à Grenade, jusqu'à sept mois avant les funérailles définitives. Mais il reconnaît que Gouvea ignore le rapprochement sur lequel Castro a insisté. D'autre part, d'après le P. Suau, il semble qu'on ait beaucoup exagéré l'importance de cet épisode dans la vie de saint François de Borgia. Tous ceux qui ont essayé d'écrire l'histoire d'après les sources connaissent ces « tassements » de faits éloignés ou disparates qu'opèrent soit la légende, soit les premiers chroniqueurs et qui aboutissent parfois à des résultats d'une haute valeur esthétique ou morale dont on dit communément qu'ils sont « plus vrais que l'histoire ».

## Poèmes

### *L'EAU ET L'AIR*

*Noyés qui flottons dans l'entre-deux songes,  
Trop faibles pour remonter ou plonger,  
Entre vie et mort, somme et vérité,  
Dis-nous, soleil de l'immuable été,  
Si hommes sommes ou molles éponges ?*

*Plumes de paon qu'exercent tous les vents,  
Ne savons prier, ne voulons nous taire,  
Ne s'ouvre pour nous ni la pleine terre  
Ni le creux d'azur du simple mystère,  
Mais souffle le vent, l'après et l'avant,*

*Tourne la roue du temps.  
Espérance, désespoir,  
Jamais le jour éclatant  
Et jamais la nuit noire.*

### *SAINT-DENIS 1938*

*O soir ouvrier brossé de fumées basses !  
Je revois ce grand fleuve soucieux  
Des visages soulevés de la houle énorme de haine  
Qui coule entre les masures tous feux allumés.  
J'entends des pas d'hommes et leurs soupirs en rêve,  
Le sirènes forant le ciel sans trêve,  
Comme pour un départ.*



*Quand glisse une lune d'ambre aux rousseurs du ciel,  
Quand le gel à minuit surprend les hautes chambres  
— Le silence bleuit la vitre bossue de pleurs, —  
Dis-tu ! Et tu souris ! Mais moi j'entends  
Résonner d'étranges pas dans l'escalier tournant  
Aux portes par milliers fermées sur le sommeil :  
Ceux des folles Furies dont la colère monte  
Vêtue de cendre chaude, armée de torches vermeilles.*

### LE VIN DU SOIR

*Baïllonnées par le vent, dispersées par l'averse,  
Les fumées se tordent en proie à des tourments !  
Femme ardente au plaisir la ville vers le soir  
Se penche à son miroir où mûrissent les lampes,  
Et du néon magique allise un feu d'enfer.  
Voici l'heure où le soir à l'horizon nous verse  
Son vin sombre, étoilé, baume de ta douleur.  
Tandis que des hauteurs tu regardes la ville  
Dont le ciel noir se teint de rose et de grésil,  
O liseuse nocturne, écoute le silence !  
Décante l'heure et bois ! dernière goutte amère !  
Dans ce verre trembleur tu bois le calme étrange  
— O très belle en la robe ancienne de Cassandre —  
Du veilleur fort qui sait et ne craint plus sa peur.*

LOUIS BOLLE

## La Puissance et la Gloire<sup>1</sup>

Graham Greene ne s'est pas donné la peine d'inventer pour son roman une technique originale ; car il est de force à se passer d'artifices. En art, toute école est vraiment grande lorsqu'elle trouve, par convention, une forme adéquate à sa matière, et qu'elle rend ainsi disponible l'énergie qu'elle aurait dû, sans cela, consacrer aux douloureux tâtonnements que requiert la recherche d'un style nouveau. C'est à l'école des romanciers américains, — celle de Faulkner et Dos Passos, de Steinbeck et de Hemingway — qu'appartient, quoique anglais, Graham Greene. Mais il n'est pas seulement un second Faulkner, un autre Hemingway. Il emploie leur forme puisqu'il l'a sous la main, mais il y verse une vie nouvelle. Cette vie est assez différente de la leur : elle respire plus profondément que celle de Hemingway, est plus solidement vertébrée — quoique moins poétique — que celle de Faulkner, plus riche que celle de Dos Passos. Il sait autant que Richard Hughes éluder toute sentimentalité dans sa présentation des caractères ; mais, tandis que « *High Wind in Jamaica* » — étrangement enchanteur — semblait écrit avec dédain par quelque habitant d'une planète glaciale et lointaine, nous sentons dans la main qui dessine si nettement les tragiques figures de *La Puissance et la Gloire*, courir le sang d'un cœur intensément humain.

C'est par ce caractère complètement humain, autant que par l'exactitude de l'observation, que Greene nous rappelle les écrits mexicains de Lawrence. Mais son livre n'est pas gâté, comme l'étaient trop souvent ceux de son grand prédécesseur, par les charades grotesques que ce dernier, sous l'influence de ses poussées d'infantilisme, s'obstinait à y introduire. Greene, au contraire, se possède parfaitement, et toute l'intention didactique qu'il a pu avoir, n'est qu'implicite. Voici pourquoi ce roman est aussi un précieux « documentaire » de cette époque étonnante et peu connue, — maintenant déjà à son déclin : l'époque toute récente de la Révolution totalitaire mexicaine. La révolution n'était pas une nouveauté pour le Mexique, l'athéisme non plus. Ce qui l'était, c'était l'énergie dirigée qui s'efforça de rendre cette révolution totale, cet athéisme final. Le livre raconte la cruelle histoire de cette tentative et de son succès apparent dans un pays où l'opposition inhérente entre pics neigeux et marais, déserts et forêts,

---

<sup>1</sup> Roman de Graham Greene.



sécheresse et pluies diluviennes, Indiens primitifs et Espagnols, richesse naturelle et incroyable pauvreté humaine, s'accordaient pour résister à tout plan d'unification, de nivellement ou d'égalisation artificiels. C'est l'histoire d'une victoire superficielle et d'une défaite profonde. Et, elle est d'autant plus significative pour nous que l'Europe essaye encore d'appliquer un plan analogue sur un terrain plus vaste et dépourvu de la protection qu'offraient, au Mexique les profonds contrastes naturels qui usèrent à la longue la révolution.

Le personnage central de l'étonnante expérience spirituelle où l'auteur nous entraîne, est un prêtre ; il est, à ce titre, condamné à mort comme traître à la patrie, en vertu des récentes lois antireligieuses de l'Etat qu'il habite. Seul de son espèce dans un territoire immense, couvert de marais et de jungles, le malheureux a perdu tout contact avec l'Eglise. Les paysans le protègent parce qu'il peut leur rendre les quelques services que leur foi (faite de crainte, mais non d'amour) demande encore au ministre de Dieu. Perpétuellement traqué par la police, harassé par la nature inclémente et sauvage, il n'a qu'un but : trouver un autre prêtre à qui confesser le péché mortel commis il y a bien des années. Il ressent un profond amour paternel pour le fruit de ce péché : sa fille ; et l'auteur nous fait assister au combat qui se livre dans l'âme de ce prêtre, qui ne parvient pas à aimer son prochain autant que cet enfant. Au péril de sa vie, et surtout du salut de son âme — car pense-t-il, s'il est pris avant d'avoir rejoint un prêtre il mourra en état de péché mortel — il se voue avec acharnement à son ministère, confessant, baptisant et donnant tout le secours spirituel possible aux sauvages habitants de la jungle.

Dans cet étrange paysage mexicain, gras et métallique à la fois, — il nous semble le connaître, tant les peintures du Douanier Rousseau nous l'ont méticuleusement montré — nous suivons ce double drame de l'homme chassé qui fuit et de l'âme torturée qui ne bronchera pas. Le jeune lieutenant de police qui, prenant la loi au pied de la lettre, engage la lutte à mort contre le prêtre, est, lui aussi une figure étonnante de vérité et de compréhension. Sa bonne foi, sa charité même — qui survit encore dans la gaine froide et dure de son credo matérialiste — sont parfaitement appréciées par l'auteur. Sa cruauté a quelque chose de presque honorable. Son cas n'est pas celui du lamentable métis qui paraît à travers la trame du roman, chaque fois pour tenter de trahir. Il finit par entraîner le prêtre, sous le prétexte de confesser un mourant, au poteau d'exécution. La mort saisit le malheureux sans lui apporter l'ultime consolation du pardon tant

désiré. Souvent pitoyable en sa faiblesse et sa peur, cet homme néanmoins meurt martyr. Oh ! il n'en a pas envie ; c'est à son corps défendant qu'il subit cet honneur. Il ne s'en doute d'ailleurs pas : « Les martyrs ne sont pas des êtres comme moi ; pourvu que ces pauvres gens n'aillent pas s'imaginer que j'en suis un ». Telle est sa pensée inquiète — et il meurt, conscient seulement de son indignité, de son incapacité, de sa faillite.

Chez notre héros — comme chez tous les personnages de ce roman —, aucune recherche, rien de littéraire, rien qu'une terrible honnêteté tropicale ; le soleil mexicain a fait sauter le vernis, et les pluies torrentielles ont mis ces âmes à nu. C'est dans ces êtres réduits à leur plus simple expression que nous voyons opérer le christianisme, non plus comme un ordre extérieur — car tout ce qui en était la marque visible a disparu — mais comme un ferment secret qui travaille à faire lever toute la pâte.

La pâte, en ce pauvre prêtre n'a pas encore entièrement levé quand la mort vient couper court à sa destinée. Il a la foi à un degré héroïque, mais son espérance est presque ruinée. Il ose très peu espérer pour lui-même : « Je sais que si jamais un homme de cette province a été damné je le serai, » dit-il avec conviction. Et la charité est restée informe en lui : une tremblante tendresse amicale pour les hommes, nourrie de sacrifices et de renoncements, mais arrêtée dans son plein épanouissement surnaturel par la nuit du péché mortel. Celui-ci a mis entre lui et Dieu un voile épais qui lui cache toute sa douceur et le prive de toute la joie qu'il aurait eue en Dieu. « L'amour parfait chasse la crainte. » Son amour, imparfait à cause de son état, est impuissant à chasser la crainte. Il a peur de tout et ne cesse jamais d'avoir peur, subit tous les tourments de l'homme naturel sans jouir d'aucun de ses plaisirs, et supporte en plus les souffrances de l'âme en quête de Dieu sans les adoucissements de la grâce. Il n'oublie jamais Dieu ; son vouloir foncier en garde toujours la conscience très nette, mais une conscience douloureuse et blessée. Son désir de confession devient toujours plus aigu ; il sent sa contrition comme figée en lui et sait qu'il faudrait, pour la faire fondre et couler en féconds ruisseaux la chaleur du sacrement de pénitence. Mais ce qu'il y a d'admirable dans ce caractère, c'est que, malgré le froid et les ténèbres et la conviction intime de la damnation, il ne succombe plus jamais (après sa faute initiale) au désespoir ni à l'indifférence ; il n'hésite jamais (tout en maugréant quelquefois, car faute d'amour surnaturel l'exécution de son devoir lui est très pénible) à s'exposer et à souffrir — lui qui craint tant la souffrance — pour ouvrir, à une autre âme, ce ciel auquel la sienne n'ose plus aspirer.



Dans sa nouvelle violence chrétienne, ce roman rappelle *Jeunesse sans Dieu* d'Odon de Horvath, et tout en dépeignant encore plus de sang et d'horreur que lui Greene a écrit un livre plus heureux. Cela tient en partie à ce que la barbarie que Greene nous montre est celle d'une société encore primitive, tandis que Horvath nous décrit les derniers soubresauts d'une vieille culture en régression. Il y a d'autres exemples dans la littérature contemporaine de cette jeune violence à laquelle le Christ a promis le Royaume des Cieux. J'en vois un — d'une forme très différente mais de qualité analogue — mais sur un autre plan — dans *The Screwtape Letters*<sup>1</sup> de C. S. Lewis. On pourrait citer le *Journal d'un curé de Campagne*, de Bernanos. Surtout, l'on doit penser à Bloy dont la voix cria la première (avant Péguy, avant « Théophile Delaporte », et avec quelle violence !) dans le désert du dix-neuvième siècle pour réveiller le cœur chrétien de son sommeil. Depuis, les voix se multiplient, deviennent un chœur qui se lève pour donner la réplique au « Grand Inquisiteur ». Ils nous disent que l'ordre divin de l'Eglise de Dieu, n'est justement pas l'ordre-tout-court des bien-pensants<sup>2</sup>. Il nous disent que les chrétiens sont avec le Christ et contre le Grand Inquisiteur paternaliste de la légende de Dostoïevski<sup>3</sup>. Ils nous apportent non pas la paix mais le glaive. Dans ces livres, nous pouvons mesurer la profondeur de la révolution qui nous sépare du dix-neuvième siècle. Rien ne les relie à la littérature « chrétienne » de cette époque. L'on y sent le souffle des Pères du Désert<sup>4</sup>, qui étaient eux aussi, sans crainte et sans fausse honte, comme le doivent être des chrétiens. Leur temps, comme le nôtre, connaissait la persécution, puisant remède au pharisaïsme des époques prospères. Le sens caché de la persécution nous est révélé par un livre comme celui de Greene : et il en est comme un avertissement pour nos cœurs endurcis et un signe dans le ciel devant nos yeux aveugles.

MARION STANCIOFF

---

<sup>1</sup> Traduit en Français sous le titre de « *Tactique du Diable* ».

<sup>2</sup> Il me semble que l'on devrait écrire non pas bien-pensants, ce qui pourrait suggérer la signification de personnes pensant au Bien, mais biens-pensant qui donnerait le sens plus exacte de personnes pensant à leurs biens.

<sup>3</sup> Là-dessus voir Nova et Vetera, 1932, p. 77 (N. d. la R.).

<sup>4</sup> Je songe à saint Paphnuce arrivé à un très haut degré de sainteté, auquel fut révélé la sainteté encore bien plus élevée d'un musicien de village, brigand des grands chemin, cher au cœur de Dieu pour une action généreuse ; à saint Ephrem, qui pour convertir une prostituée ne craignit pas, tout ermite et diacre qu'il était, de se promener sur la place du marché d'Edesse avec elle afin de l'arracher à sa vie de péché.

## **Message de l'Episcopat des Etats-Unis <sup>1</sup>**

### **« Entre la guerre et la paix »**

La guerre est terminée, mais la paix ne règne pas encore sur le monde. La Charte de l'Atlantique nous donna le schéma général de la paix pour laquelle nous avons combattu et souffert, puis remporté, à un prix inestimable, une grande victoire militaire. Ce fut ce programme de paix qui soutint notre courage durant la guerre et qui inspira l'héroïque défense de la liberté à des millions d'hommes contraints de vivre loin de leur terre natale dans des régions qui avaient connu l'esclavage. C'est grâce à lui que de petits pays opprimés se tournèrent vers nous avec confiance et nous regardèrent comme les vengeurs et les garants de leur liberté. Serions-nous maintenant sur le point d'abandonner le programme et l'idéal de paix que nous nous étions ainsi proposé ? Si nous devions en arriver là sous prétexte d'obéir à un réalisme trompeur, nous nous trouverions face à face avec l'horrible réalité de la guerre atomique.

Lors de la conférence de Moscou, en 1943, les Etats-Unis, la Grande-Bretagne et la Russie ont assumé la mission d'établir progressivement la paix qu'ils sont maintenant en train d'imposer aux nations. Un plan de paix mûrit lentement des accords conclus entre les puissances victorieuses. Ce plan ne pourrait être plus décevant. Des assurances nous sont données quant aux principes de paix qui inspirent notre Pays, mais les résultats n'ont pas correspondu jusqu'ici aux principes énoncés. La crise que nous traversons est peut-être la plus grave qu'ait jamais connue l'humanité. Notre Pays est en mesure, il a le droit et le devoir d'exiger une vraie paix fondée sur la justice, qui réponde à l'attente des hommes de tous les pays. Nous voulons travailler de concert avec les autres peuples pour jeter les bases d'une telle paix. Il a peut-être été nécessaire, durant la guerre, de remettre à plus tard, pour des raisons contingentes, les décisions prises durant les conférences des trois grandes puissances. Mais le moment est venu maintenant de regarder la réalité en face.

Nous constatons que de profondes divergences de vues et de directives politiques ont surgi entre la Russie et les démocraties occidentales ; la Rus-

---

<sup>1</sup> Ce message, imprimé depuis longtemps, n'est publié maintenant qu'à titre documentaire. Il n'a pas, dans notre esprit, le caractère d'un éditorial. Nous pensons qu'il faut, jusqu'au bout, lutter contre la formation de deux blocs antagonistes.



sie a agi de manière unilatérale au moment de prendre plusieurs décisions importantes. Elle a cherché à établir sa sphère d'influence en Europe orientale et sud-orientale non sur la base d'accords régionaux où seraient respectés la souveraineté et les droits des pays intéressés, mais en imposant à ceux-ci sa propre souveraineté et en constituant des Etats-tampons privés de toute autonomie. Sa politique asiatique, si importante pour la paix du monde, demeure mystérieuse. Les dictateurs des régimes totalitaires avaient promis des récompenses illusoires aux masses soumises à un Etat rigoureusement policé et tout puissant qui étendait son pouvoir sur tous les domaines de l'activité humaine et ne reconnaissait aucun droit naturel. D'après leurs théories, en outre, le bien de l'humanité aurait dû découler de l'inclusion des autres nations dans leur propre système. La Russie emploie parfois notre terminologie et parle de démocratie et de respect des droits fondamentaux, mais elle a faussé le sens de ces mots.

Nous savons, quant à nous, que chaque homme a des droits inviolables qui lui viennent de Dieu et nous concevons la démocratie comme la libre collaboration des citoyens d'un pays libre dans le cadre de la loi. Or, nous assistons à un heurt d'idéologies. Il faut faire précéder tout effort sincère en faveur d'une effective collaboration mondiale par la reconnaissance loyale de ces divergences. La base de cette collaboration doit être le respect commun de la justice. Nous pécherions contre la justice en violant les droits des nations, des groupes ou des individus, où qu'ils soient dans le monde.

Si l'on veut établir un bon traité de paix, il faut commencer par en faire le plan. Un bon plan doit définir les principes en vertu desquels seront résolus tous les problèmes concrets qui demandent une solution. Jusqu'ici nous n'avons obtenu que des compromis, même en ce qui concerne les problèmes les plus graves, que nous nous sommes contentés de résoudre au jour le jour plutôt que de les affronter dans une discussion complète et définitive. Nous assistons au retour de la lutte tragique des influences et voyons revenir les dangers que comporte la politique d'équilibre, systèmes qui, en substituant l'intérêt à la justice, n'ont amené que guerre sur guerre. Nous devons nous donner pour but de collaborer avec tous nos alliés pour l'édification d'une paix juste. Mais il y a des concessions que nous n'avons pas le courage de faire parce qu'elles seraient immorales et contraires à ce qui est requis pour obtenir une paix juste.

Notre programme de paix comporte une organisation mondiale des nations. La charte qui fut approuvée à la conférence de San Francisco représente un progrès sur les projets de Dombarton Oaks, mais elle ne prévoit pas cependant une saine organisation juridique de la société internationale. Les décisions relatives au conseil de sécurité ne créent pas autre chose qu'une alliance virtuelle entre les grandes puissances pour le maintien de la paix. Il en résulte que l'on impose aux nations des conditions en marge de toute loi. Notre pays agit toutefois avec sagesse lorsqu'il décida de faire partie de cette organisation, car elle est encore préférable au chaos mondial. Les dispositions de la charte qui prévoient pour l'avenir une assemblée consti-



tuante nous font espérer qu'avec le temps les défauts de l'organisation pourront être éliminés et que nous aurons alors une organisation juridique de la communauté internationale qui se manifestera non par une suite de compromis, mais par la reconnaissance des droits et des devoirs de chaque pays.

Aucune considération de caractère politique ne saurait justifier notre silence. Ce qui est en train de se produire derrière l'écran cachant l'Europe orientale et sud-orientale contredit ouvertement les principes supérieurs qui inspirèrent notre lutte pour la libération du monde de l'agression totalitaire.

Personne ne peut méconnaître l'importance que représente une Europe reconstruite et régénérée, cette Europe qui est le berceau de la culture occidentale. Nous déplorons les sentiments de tragique indifférence dont est l'objet le peuple italien qui jeta au loin les chaînes de l'esclavage fasciste et combattit à nos côtés avec ardeur et en toute loyauté. Pendant plus de deux longues années d'agonie les amis de la démocratie dans ce pays sont demeurés impuissants, tandis que nous nous occupions des problèmes vitaux d'assistance et de secours matériels tout en différant la réalisation de nos promesses solennelles. Notre intérêt national, la cause de la paix mondiale, de même que le destin de la civilisation chrétienne sont en jeu en Italie. L'Italie est aujourd'hui un avant-poste de la civilisation occidentale. Nous croyons avec confiance qu'en secourant le peuple italien et en l'arrachant au désespoir en lui témoignant à temps notre intérêt, nous l'aiderons à demeurer sourd aux appels trompeurs d'idéologies étrangères et subversives et à construire son avenir selon l'esprit de ses nobles traditions chrétiennes.

Tandis que l'on s'efforce de conclure la paix, il est d'urgents problèmes qui ne sauraient demeurer plus longtemps sans solution. A Yalta nous avons donné notre garantie au peuple polonais et nous avons assumé l'engagement en face du monde de faire en sorte que la Pologne puisse se donner en toute liberté un gouvernement indépendant et démocratique. Sommes-nous en train de travailler à l'accomplissement de cette promesse en ayant devant les yeux le sentiment de notre pleine responsabilité et de notre puissance ? Quelles excuses peut-on faire valoir pour atténuer l'incapacité des chefs de la démocratie à protester contre l'absorption forcée et artificielle des Etats baltes par l'Union des Républiques soviétiques ? Nous sommes profondément bouleversés par les nouvelles qui filtrent de la Tchécoslovaquie, de la Croatie, de la Slovénie et d'autres pays du sud-est européen. Une persécution religieuse à la fois brutale et raffinée sévit en de nombreux endroits.

Nous ne pouvons non plus nous désintéresser de l'avenir de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Hongrie. Quelle que soit la période d'épreuves imposées aux nations vaincues, nous devons les aider à prendre la place qui leur revient dans la famille des nations. Les traiter avec des sentiments de vengeance ne serait ni juste ni sage au point de vue politique. La justice demande incontestablement que les coupables soient châtiés et que les torts qu'ils ont causés soient réparés. Mais nous ne pouvons oublier ou permettre à nos représentants d'oublier que notre notion traditionnelle de la justice



est liée au concept de la responsabilité individuelle. Les cruautés qui distinguent les déportations en masse des populations, l'utilisation systématique du travail forcé, le cruel traitement infligé aux prisonniers de guerre ne devraient pas trouver de place dans notre civilisation.

Des populations entières, dans de nombreux pays dévastés par la guerre n'ont pour tout pain quotidien que de terribles souffrances. Toutes les nouvelles parvenues à ce sujet indiquent que si d'héroïques mesures ne sont prises immédiatement, des millions de personnes mourront de faim et de froid au cours de l'hiver imminent.

Procurer des aliments, des vêtements et un toit à ces populations si éprouvées n'est pas une œuvre qui puisse être renvoyée à plus tard. Notre pays, précisément parce qu'il dispose des plus grandes ressources, doit accomplir la plus grande partie de cette action de secours. Nous avons le droit et le devoir d'insister pour que le résultat corresponde à nos sacrifices et à nos contributions. Il est absolument nécessaire que le Congrès fasse accorder par le Trésor de plus larges subsides à cette action. Il est également nécessaire que la plus grande liberté d'initiative et d'action soit accordée aux œuvres privées de secours. Notre aide ne doit pas se limiter à donner à manger à ceux qui ont faim et un toit à ceux qui n'en ont pas. Elle doit viser plus haut encore. Notre aide doit être donnée aux peuples dont l'économie est ruinée, car ils ont le droit d'être aidés à retrouver une vie économique normale. Ni la prospérité des nations les plus riches, ni leur puissance ne pourront empêcher les guerres si l'on n'en aura pas éliminé tout d'abord les causes, qui dérivent du fait que des peuples pauvres et abandonnés à eux-mêmes ne peuvent se procurer un niveau de vie convenable.

Le monde ne forme qu'une seule famille parce que les hommes vivent côte à côte comme des frères sous le regard de Dieu. Notre responsabilité est très lourde. Le cœur et le bras de l'Amérique sont appelés à faire un effort qui est non seulement unique dans l'histoire de notre pays, mais aussi dans celle de l'humanité. Nous savons que la démocratie est capable de résoudre les délicats problèmes de la paix tout comme ceux de la guerre.

Soyons cohérents avec nous-mêmes et demeurons fidèles à nos libres institutions. Repoussons sans hésitations ceux qui, heureusement en petit nombre, cherchent à les saboter. Nous pouvons avoir pitié de ceux qui, dans des sentiments de sympathie à peine voilés pour le totalitarisme, caressent l'espoir que le jour de leur triomphe est proche. Demandons à genoux à Dieu et à sa sainte Providence de nous aider à être les vaillants champions de la liberté démocratique et les généreux amis des opprimés et des pauvres dans le monde.

*Washington, hiver 1945.*

## **Albert Béguin et les cahiers du Rhône**

Un anniversaire qui ne sera pas célébré c'est celui des « Cahiers du Rhône ». Ils vont entrer néanmoins dans la cinquième année de leur publication. N'est-il pas temps d'examiner s'ils ont tenu leurs promesses ? Pour entendre le rôle qu'ils se proposaient de jouer nous devons remonter à l'époque de leur conception, à l'automne de 1941. Partout l'armée allemande triomphe insolemment. Nul ne croit encore à la puissance russe. Un vent de défaitisme souffle sur l'Europe entière. A Genève, cependant, quelques étudiants tant suisses que français éprouvent le besoin de témoigner leur foi et leur espérance. Mais, comprenant que pour être efficace ce témoignage doit répondre aux angoisses de l'heure par une analyse qui remonte jusqu'à la source éternelle dont elles sont issues, ils décident de requérir l'aide de leurs aînés et choisissent Albert Béguin comme mandataire.

Est-ce hasard ? Non point ? Car si Albert Béguin est né en Suisse et professe maintenant l'histoire de la littérature française à l'Université de Bâle, s'il a enseigné en Prusse et acquis là une science directe de l'Allemagne, cependant ses années de Paris et son amour de la France lui ont permis de connaître ce pays non seulement à travers les lettres et le passé, mais encore en communiant à l'être vivant que forment une terre, une ville et des hommes. Du vrai réalisme français rien a été dit qui vaille les deux pages de « Nos cahiers ».

Mais cela n'aurait pas été titres suffisants si Béguin n'avait de l'homme et de ce qui lui est dû une notion sortie de nombreuses expériences. Voir l'origine de son anti-capitalisme dans l'attrait que Marx exerça sur ses dix-huit ans est-il erroné ? A la Grèce antique, il doit des lumières assez semblables à celles dont elle dota le monde de l'histoire pour le préparer au christianisme. Ne lui-est-il pas aussi redevable de cette prise de l'esprit qui l'aurait égaré dans un rationalisme de nuance positiviste, si les surréalistes n'avaient rompu ce cercle trop étroit en lui révélant l'existence hors de l'intelligence de pouvoirs humains. Novalis et Nerval l'ont



conduit sur le chemin qui mène vers l'intérieur. Il n'est que de relire les dernières pages de « L'âme romantique et le rêve » pour y sentir affleurer les premières aperceptions des vérités religieuses auxquelles il allait accéder un peu plus tard. Mais alors son expérience allemande l'orientait vers l'histoire qui se fait, et l'étude des romantiques le conduisait à découvrir le mythe nazi dont il dénonça les périls dès 1932. Ne pouvait-on voir dans les articles sur le néo-paganisme et l'impérialisme germaniques donnés aux revues pour alarmer l'opinion française, un point de départ tout près pour l'œuvre qui deviendra les cahiers? Mais ce sont les poètes, Péguy et Claudel et plus récemment Bloy et Bernanos qui lui ont enseigné la vocation des nations, la valeur de la personne, le sens de l'histoire et l'incommensurable portée de l'Incarnation.

D'aucun le jugent partisan; ils le connaissent mal. S'il est vrai, et ses écrits le prouvent, qu'il a pris parti résolument, qu'il est engagé, cependant il n'adhéra jamais à aucun parti, jamais il n'accepta aucun mot d'ordre. N'en avons-nous pas dit suffisamment pour expliquer la présence d'Albert Béguin à la tête des « Cahiers du Rhône »?

Après l'homme, le programme, ou plutôt ce qui en tient lieu, puisqu'il n'y a pas de programme préconçu. « Nos cahiers, a écrit leur directeur, obéiront à un esprit et à notre désir de servir cet esprit dans l'actuel. » Leur unité, c'est l'esprit chrétien tourné vers le temporel mais si l'Esprit est universel ses incarnations varient en raison des particularités et des caractères de chaque nation, en raison de la vocation qu'elles ont reçu de Dieu. Aussi Béguin a-t-il limité l'entreprise à l'étude des problèmes tel qu'ils se posent actuellement en Suisse et en France, certain d'ailleurs qu'en travaillant à remettre séparément chaque nation dans sa voie, l'on prépare à l'organisation universelle, parce que la communauté des peuples ne peut être fondée que sur l'accord des vocations nationales et sur le respect de leurs particularités.

Bien que leur intention fût de parler pour le temps présent, les Cahiers du Rhône ne se voulaient pas une revue, afin de ne pas être liés à l'événement; ils prétendaient apporter une réponse plus haute à tous ceux qui sont soucieux à la fois de spiritualité, de poésie et du salut temporel et intemporel de l'Europe. Aussi à côté des problèmes de l'homme qui se posent *hic et nunc*, une place d'honneur était destinée aux poètes tant dans les cahiers que dans les collections des cahiers.

Avant de jeter les yeux sur ce qui est fait, il est juste de relever ce que les cahiers du Rhône doivent à l'éditeur de la « Baconnière » et leur pu-

blication au temps fixé et leur succession. M. Hauser, en effet, s'est engagé sans souci de faire une affaire et n'a pas reculé devant le silence profond dont la presse romande a accueilli l'œuvre naissante. Maistre dit quelque part que tout ce qui est destiné à devenir grand commence humblement ; peut-être nos journaux n'ont-ils pas voulu lui donner tort ?

Aujourd'hui près de soixante volumes sont là, restituant les trois couleurs, discret hommage rendu à la France en un temps où elle ne pouvait plus faire entendre sa voie qu'en dehors de ses frontières, et portant cette devise non équivoque : Dieu premier servy. Qui jette un coup d'œil sur le catalogue est frappé par la diversité des œuvres : cahiers de doctrine et d'étude des problèmes actuels voisinent avec romans et récits, écrits de spiritualité coudoient critique littéraire et poésie. Mais le lecteur qui remonte le cours de ses souvenirs, s'il s'est ouvert au message est surpris au contraire par la cohérence et l'unité enfouis sous la diversité du tout. Il comprend que toutes ces œuvres peuvent se ranger sous ce titre : primauté du spirituel ; il saisit que romanciers et poètes ont redit sous une forme plus imagée ce que penseurs et essayistes avaient exprimé plus abstraitement. Il voit aussi que la collaboration du catholique Fumet et du communiste Aragon qui étonnait si fort André Germain ne dissone pas parce que tout poète atteint le spirituel et que, comme disait Du Bos, en Occident il n'y a de spirituel que chrétien.

Enfin si le lecteur avait une tendance même inconsciente à croire que l'homme doit travailler à l'élaboration d'un second paradis terrestre, il pénètre maintenant cette vérité que J. Maritain a si bien exprimée dans sa « Profession de foi » : « On ne comprend rien au travail du chrétien si l'on s' imagine qu'il prétend installer le monde dans un état d'où aurait disparu tout mal et toute injustice... Le travail du chrétien est de maintenir et d'augmenter dans le monde la tension interne et le mouvement de lente et douloureuse délivrance, dus aux puissances de vérité et de justice, de beauté et d'amour, en activité dans la masse qui le contrarie ».

Les cahiers bleus ont défini intentions et préférences, trois d'entre eux, qui traitent explicitement des relations du spirituel et du temporel sont susceptibles de redresser bien des idées. « Politique divine » enseigne que toute histoire relève de la justice divine et que la politique est un chapitre de la morale. Roland de Pury et Ch. Journet y affirment le prix de la justice et les exigences d'une politique chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Sous la plume de Miramon et de J. Benet « Le vrai réalisme » fait la critique du réalisme politique machiavélique en montrant



que ce dernier a tort dans l'absolu et sur le plan temporel parce qu'il appauvrit la réalité de tout ce qui ne tombe pas sous le sens, ce qui tôt ou tard le conduit à l'échec. Les exemples tirés de l'histoire antique sous le titre de « Leçons athéniennes » illustrent le même thème. Un essai des plus remarquables de E. J. Chevalier y éclaire le vrai réalisme de Platon opposé à celui d'Eschine et de Démosthène. On y voit exposé sous toutes ses faces et sans aucune sollicitation des textes le problème de la collaboration tel qu'il s'est posé à la Grèce au temps de Philippe. Un quatrième cahier, sans faire suite au précédent, se place dans la même perspective : « L'Allemagne et la réorganisation de l'Europe ». Cl. Moret, a réuni sous ce titre tous les documents allemands d'où apparaissent les directives politiques et les programmes techniques qui devaient orienter le monde nouveau.

Précédant ces études générales « Génie de la France » et « Les controverses sur le génie de la France » s'étaient inscrits dans la projection de l'étude des vocations nationales. Marcel Raymond qui s'astreint à méditer les textes littéraires comme un contemplatif médite l'écriture a recherché les conditions dans lesquelles s'exercent en France les aptitudes créatrices. Il a aussi suscité un débat sur les origines et les constantes des grandes traditions françaises au cours duquel la voix des catholiques Fumet et Bady se rencontre avec elle de l'incroyant Secrétain et de l'agnostique Aragon.

La critique littéraire a aussi sa part aux cahiers bleus. Elle a porté au premier plan Péguy qui est un des maîtres qu'on révère. A. Béguin y a donné sa subtile et résonnante analyse de la prière de l'auteur d'*Eve* et A. Rousseaux la première étude qui parte du centre de la pensée de Péguy pour éclairer toute l'œuvre. Vient ensuite Léon Bloy, cet autre voyant que nous peignent les proches du vieillard et qu'étudient ceux qui le connaissent le mieux.

Quant à la poésie, elle tient une place que d'aucuns jugent excessive. Non seulement la série rouge qui lui est exclusivement réservée ; elle débordé dans la série blanche et même dans la bleue. En un temps où la France subissait la tyrannie, les cahiers du Rhône ont donné accueil à ses authentiques poètes, de St. John Perse l'exilé, à Aragon le chanteur de la France renaissante, en passant par Jouve, Supervielle, Eluard, Emmanuel, Loys Masson et Parrot. Des voix s'élevèrent même des camps de prisonniers : G. L. M. dont les poèmes très humains sont signés Garamond, P. H. Simon, Descaunes et Cayrol qui disent la captivité, l'espérance et la rédemption.

La collection blanche enfin est divisée en deux rayons principaux. Les œuvres romancées dont « Elisabeth » de Raymonde Vincent, qui célèbre l'œuvre sensible de Dieu dans une petite fille et les « Récits d'un Pèlerin » dont nous avons relevé ailleurs le prix, sont les plus remarquables, avec, pour la poésie, « Meurtre dans la cathédrale » de T. S., Eliot ce chef-d'œuvre du drame anglais. Mention est due aussi à M. Pobé dont « Nuits de Veille » révèle une imagination intense qui a trouvé son mode d'expression. L'autre rayon groupe les écrits de spiritualité: un Nicolas de Flue discret et essentiel de Ch. Journet, d'émouvants poèmes mystiques de Saint Jean de la Croix dans une traduction poétique du P. Lavaud; un excellent « Saint Louis politique » de Cattau et récemment « l'Affrontement chrétien » dans lequel Mounier médite sur les déviations des chrétiens; l'important « Sort de l'homme » Jacques Maritain. Faut-il citer encore? N'en avons-nous pas dit assez pour étayer ce jugement du Directeur d'une de nos bibliothèques cantonales: les « Cahiers du Rhône » sont ce qu'il y a de mieux en Suisse.

Mais il est temps de nous arrêter. Nous ne savons pas de conclusion plus pertinente que ces mots de Ch. Journet ici-même: « Il nous faudra dire un jour dignement toute la reconnaissance que nous avons à Albert Béguin pour l'intense, pour le constant effort de redressement qu'il a dépensé afin de tenir tout au long de cette guerre nos âmes tournées vers la justice et vers la grandeur »...

HENRI TREYER

---





**Conditions d'abonnement:**

**Abonnement annuel (Suisse et Etranger) . . . . . Fr. 9.—**

**Prix du numéro . . . . . » 2.50**

**S'adresser aux éditeurs: Fragnière Frères, Fribourg**

**Compte de chèques: II a 20**

**Téléphone 2.32.12**