

Selma Santos Ferraz

Professeuse de Théorie et de Philosophie du Droit,
De l'Université Catholique du Paraná, Brésil,

nous fait l'honneur de cette communication en **français** de sa main.

Philosophie du Droit et contexte historique de Thomas d'Aquin.

1. La doctrine du Droit de Saint Thomas : une rupture qu'il faut réparer

La marche de l'histoire est parfois impitoyable : elle efface sans aucun souci les quelques traces du passé sans lesquels nous n'arrivons plus à lier les diverses circonstances qui forment la ligne chronologique du temps. L'absence de ces informations représente, en fait, un obstacle au travail de découverte, fondé sur le passé, de ce qui a causé, par exemple, un changement dans les mœurs ou dans l'organisation politique d'une société déterminée. D'ailleurs, la difficulté de maintenir cette liaison avec le passé est aussi regrettée par des écrivains, les poètes et les compositeurs, qui se demandent souvent comment faire pour ressentir la saveur d'un fruit volé, le parfum de la fleur amoureusement offerte, le gâteau mangé en cachette ; tous ces petits enfantillages chéris de notre enfance vers lesquels se tourne la mémoire « à la recherche » d'une source qu'on pourrait appeler « source de sens ». Malheureusement la succession des années emporte avec elle une véritable source de « sens » dont la (re-)découverte est très importante, quoiqu'elle ne soit pas aussi accessible qu'on le voudrait.

L'œuvre de Saint Thomas pourrait être placée parmi celles dont l'ensemble constitue une importante source de « sens ». Une source riche de lumières notamment pour ceux qui étudient le Droit, métier pour lequel elle est demeurée quasiment dans l'ombre jusqu'au présent. En dépit de cela, ou mieux, justement pour cela, il est très méritoire de s'efforcer de reprendre intellectuellement la route tracée par sa Philosophie du Droit, ou par son Traité de Justice – chrétiens bien sûr, et pourtant très attachés à la réalité humaine, une réalité qu'il avait découverte très tôt et qui signifiait pour lui « nature parfaite dessinée (conçue) par le Dieu créateur ».

En entreprenant donc cette remontée vers le XIII^{ème} siècle, époque où vivait Saint Thomas, on se heurte dès les premiers pas à une constatation étrange et paradoxale : pourquoi lui, le grand commentateur d'Aristote ainsi que des jurisconsultes romains – deux sources païennes par excellence – n'a pas eu son œuvre consultée par des philosophes post-métaphysiques du Droit autant que celle de Saint Augustin, le grand théologien, écrite huit siècles avant ? Certes, il faut reconnaître qu'après les anciennes traductions de la Somme Théologique, commencent à paraître quelques traductions de ses « Questions Disputées sur la

Vérité », cependant, on ne les voit pas citées dans des articles de Philosophie du Droit, discipline dont les bases furent si particulièrement inspirées par l'actualisation des concepts de justice qu'il a réalisé d'après l'Éthique à Nicomaque d' Aristote.

Il faut évidemment souligner l'existence d'une assez importante bibliographie traitant de sa vie et de sa pensée. On pourrait citer, par exemple, le livre de G.K.Chesterton, « St. Thomas d'Aquin », jusqu'à la grandiose œuvre d' Étienne Gilson, sans oublier l'excellence des écrits de Josef Pieper ainsi que ceux de Luis Jean Lauand, dont la valeur est en fait inestimable pour ceux qui veulent connaître la vie et la pensée du frère Dominicain. Néanmoins, en ce qui concerne la Philosophie du Droit, on ne trouvera pas d'écrit qui soit vraiment significatif.

Par contre, le Rationalisme n'a fait qu'éloigner encore plus des classes des Universités du Droit brésiliennes, la doctrine de Saint Thomas ; un dommage, un préjudice dont la réparation est possible si elle est faite en douceur, c'est-à-dire, en déliant tous les préjugés qui tournent autour du droit naturel et surtout du Christianisme réaliste du moyen âge.

La tâche n'est pas facile, mais toutefois le plaisir de l'affronter est grand.

2. L'option pour l'Ordre des Mendians: contexte historique révélateur du caractère d'un jeune résolu.

L'époque du jeune italien Thomas d'Aquin était bien tumultueuse. D'après la description de Josef Pieper, (The Silence of. St.Thomas, St.Augustine's Press South Bend, Indiana, 1999), l'intrusion à Monte Casino de la bataille entre l'empereur germanique Hohenstaufen Frédérique II et le Pape Innocent IV, oblige les moines à s'en éloigner rapidement. Pour le jeune Thomas d'Aquin, on pourrait dire que cette fuite a complètement modifié le cours de son histoire. Après de longues années d'études dans l'abbaye bénédictine de Monte Casino, où il était arrivé à l'âge de cinq ou six ans, Saint Thomas a dû recommencer ses études à l'Université de Naples, qui avait été fondée par l'empereur Frédérique dans le but de concurrencer l'enseignement de l'Eglise.

Une fois devenu étudiant de l'Université païenne, il est mis sous la tutelle de l'Irlandais Pierre d'Espagne, avec qui il connaîtra l'œuvre d'Aristote, considérée en ce temps comme suspecte par les clercs de l'église séculière. C'est aussi à Naples que son cœur sera inexorablement envahi par la force du jeune mouvement nommé « Ordre des Mendians ».

Ces deux mots, (Josef Pieper œuvre citée page. 6) « Aristote » et « mendians », vont introduire les deux plus importantes disputes de la première moitié du XIII^{ème} siècle, et jeter le christianisme dans une violente passion qu'on aurait - avec nos valeurs actuelles - du mal à comprendre, puisque les deux termes susciteront une tempête d'adhésions et de réprobations.

Cette turbulence historique liée à la condition de fils d'un vassal du Roi Frédéric – pour qui rien n'était plus important que de voir succéder son fils à son oncle à la direction du couvent de Monte Cassino – est la source de l'immense difficulté que Saint Thomas a dû surmonter avant d'entrer définitivement dans l'Ordre des Mendicants. En fait, pour son père, le Conte Landulf d'Aquin, la première option était préférable à celle d'entrer dans un Ordre inférieur et sans réputation.

En dépit de la volonté de son père, le jeune résolu décida de partir en direction de Paris. Les circonstances relatives à ce voyage ont été immortalisées par des peintres, des écrivains, etc., dont l'âme a été touchée par la souffrance de Saint Thomas lorsque ses frères l'ont capturé et l'ont emprisonné dans le Château de Saint Giovanni, avec l'aide – on le soupçonne – de l'empereur Frédéric. La contemplation de la souffrance du captif, en fait, nous permet de constater le caractère inébranlable de sa vocation religieuse.

Parmi les maintes épreuves imposées par ses frères, il y en eut une dont la cruauté dépassa largement les limites de la dignité humaine : l'engagement d'une courtisane pour le dissuader. Devant toutes ces difficultés, il est demeuré en prière pendant plus d'un an, et réussit à s'échapper avec l'aide de sa sœur. Cette posture de priant, ferme et sereine en même temps, était difficile à comprendre pour ceux qui n'agissaient alors, que sous l'impulsion de l'intérêt politique ; intérêt, d'ailleurs, envers lequel sa décision représentait une rupture définitive avec l'empereur Frédéric.

Malgré ces pénibles obstacles, Saint Thomas arrive, enfin, à Paris en 1252 pour y enseigner comme bachelier sententiaire conformément à la recommandation de Saint Albert, à son ami Jean de Wildeshausen, maître général de l'ordre des Dominicains. (« Questions Disputées sur la Vérité », Question X, L'Esprit (De Mente), Introduction, p. 7, traduction, notes et postface par Kim Sang ONG-VAN-CUNG, Vrin, 1998).

Pourtant, la réalité qui l'accueille à son arrivée à Saint Jacques n'était pas très favorable. Josef Pieper raconte encore (*The Silence of St. Thomas*, p10) que les Dominicains ainsi que leurs collègues, les Franciscains, ne pouvaient pas montrer leur visage dans les rues ; tout de suite commençaient les insultes ou même des attaques. Leur situation était si délicate que Saint Louis, le Roi de France, devenu plus tard un grand ami de Saint Thomas, a dû intervenir en désignant une garde pour protéger les portes du couvent.

Les agressions ne restaient pas dans la rue, elles traversaient aussi les murs de l'Université. A l'intérieur, c'était au tour des disciples de Saint-Amour de continuer un harcèlement qui comprenait : mensonge, calomnie et falsification.

En dépit de cette atmosphère de rivalité, Saint Thomas, en réussissant à se tenir absolument concentré – ce qui était, d'ailleurs le trait principal de sa personnalité – publie son premier traité sur « L'Essence et L'Existence ».

3. *La réalité créée: source de toute connaissance possible pour l'intelligence humaine.*

Mais quelle était la grande nouvelle annoncée par le frère Dominique, contre laquelle s'est tellement révolté Saint-Amour et, plus tard, Siger de Brabant, le leader de l'Averroïsme dans l'Université de Paris ? Pourquoi autant de disputes ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il nous faut d'abord essayer de comprendre, quoique de façon résumée, pourquoi Saint Thomas affirmait l'unité entre corps et âme et pour quelle raison cette affirmation heurtait celle des autres maîtres de l'Université.

Contre la pensée dualiste, héritée de la philosophie de Saint Augustin, ainsi que du dénommé « Averroïsme Latin », pour lesquels l'intelligence était une réalité extrinsèque ou indépendante de la capacité sensitive, Saint Thomas, se positionnera pour défendre la thèse contraire.

Si dans un premier temps cette affirmation nous semble peu significative, une simple querelle entre deux écoles, (Pieper, p 29), pour Saint Thomas elle représentait la seule voie possible pour sauver la création, en tant que réalité visible, contre toute tentative de réduction, de dévaluation ou d'annihilation.

Cette façon de raisonner sur l'existence est beaucoup plus ample parce qu'elle dépasse toute idée d'ésotérisme, de mysticisme pour dire que dans l'homme il n'y a pas une partie réelle, l'âme, et une autre partie séparée, le corps, entendu comme une prison de l'esprit.

L'amplitude de raisonnement dont on a fait mention, nous impose l'acceptation d'un point fondamental : le corps appartient à l'essence de l'homme. D'ailleurs cette unité conduit à reconnaître une autre caractéristique fondamentale des choses créées : son effectivité, sa réalité, d'où émerge toute essence et toute signification.

La deuxième affirmation est une conséquence logique de la première à partir du moment où elle propose le fondement de la capacité de connaître comme étant une puissance intellectuelle indissociablement liée à la dimension corporelle, autrement dit une faculté humaine, certes, mais inexorablement incluse dans la réalité créée.

C'est pour cette raison que la doctrine de Saint Thomas, il faut l'admettre, dépasse de beaucoup la simple proposition d'une théorie alternative à l'anthropologie de Platon, racine première de la pensée de Saint Augustin ou d'Averroès. La différence la plus significative introduite par sa pensée résulte surtout de la surprenante façon avec laquelle il a su, en s'appuyant sur la structure essence-puissance imaginée par Aristote, construire une proposition nouvelle

capable de prouver l'unité existant entre matière et esprit et par conséquent capable de dépasser, par la logique, la théorie dualiste.

Quand Aristote affirme l'union intrinsèque entre esprit et corps, il associe en outre, de façon révolutionnaire, l'esprit à la réflexion, à l'intelligence, mais contrairement à son maître, Platon, il ne nous l'attribue pas comme essence, mais comme puissance.

Toutefois, cette intelligence signifie plutôt la capacité humaine de comprendre l'essence abstraite des choses sensibles. Étant donc une capacité, une potentialité, la réflexion peut être transformée en acte, c'est-à-dire, en réalisation pleine de cette potentialité, dès que la volonté le décide ainsi, c'est-à-dire que par essence, l'intelligence nous est infusée mais en caractère de puissance et non d'acte, puisque son accroissement dépend toujours de l'activité – décision – humaine que le philosophe a mise en exergue par l'utilisation de la notion d'« habitus », comme méthode capable de transformer la nature humaine, de la guider en direction des vertus morales. Différemment de la pierre qu'on jette en haut et qui tombe toujours, ou du feu qui brûle de la même façon partout.

Dans cette ligne de considération, on peut citer plusieurs actes humains capables de nous révéler, au-delà de l'éthique, d'autres potentialités de l'âme : l'acte de chanter, (qui découle de la faculté d'émettre des sons) de jouer d'un instrument, de composer une musique, un poème, de construire une maison, d'établir des règles de vie communautaire, etc. ; tout ce qui peut mettre en valeur le prodige humain connaissable par ses facultés spécifiques. Ce sont des puissances intellectuelles, en fait, et pourtant absolument attachées à la réalité matérielle, dans un rapport de total interdépendance.

Par ailleurs, Il faut encore souligner, que l'effort de Saint Thomas pour dépasser le dualisme platonicien n'a pas été vain puisque nous voyons la « Renaissance » glorifier toutes les créations divines, parmi lesquelles, d'une façon spéciale, la perfection du corps humain, tellement refusée par le Manichéisme. On arrive enfin à comprendre la connexion entre les dimensions corporelle et spirituelle, ce qui nous permet de saisir le sens de la subjectivité, notamment défendue, quoique implicitement, par Descartes dans le « cogito ».

L'importance de l'introduction de la notion de subjectivité pour la consolidation du processus historique de compréhension de la « dignité humaine » est, d'ailleurs notable, parce que la puissance intellectuelle d'abstraction, selon Aristote, suivi par St.Thomas, représente un degré révélateur de la rationalité qui n'est plus une exclusivité de quelques uns, mais une réalité ouverte à tous les hommes, donc, passible d'être objectivée.

La puissance intellectuelle n'est plus, dans cette ligne de raisonnement, une exclusivité de certains esprits illuminés, mais une capacité disponible à tous, justement parce que cette même rationalité ne subsiste jamais sans les facultés de l'âme attachées à la dimension corporelle, qui lui permettent de prendre contact

avec la réalité, de s'exprimer, d'interférer avec la réalité à travers des actions guidées par la volonté : « La part de subjectivité cède le pas à l'objectivité dans la connaissance intellectuelle, car elle est à son service. » (Lecture du Commentaire de Thomas d'Aquin sur le Traité de l'âme d'Aristote, L'âme, souffle de vie, p 149, Guy-François Delaporte, L'Harmattan Inc., 1999).

L'extraordinaire de la révision de la doctrine de l'âme d'Aristote entreprise par Saint Thomas, résulte aussi du fait qu'elle dépasse l'étroit cercle de l'union parfaite entre esprit et corps, qui libère l'intelligence, qui la jette à la contemplation du réel, sans pour autant lui fournir un nord pour la guider.

Le chemin indiqué par le philosophe dans l'Éthique, qui suppose l'habitus comme une possible forme d'éducation de la nature humaine en direction des vertus cardinales, est déjà un moyen bon et cohérent pour atteindre la perfection morale, mais, pourtant, tout bien considéré, elle n'est qu'une réduction de la capacité cognitive de l'homme. L'habitus associé à une action mécanique de répétition, se distancie, s'éloigne d'une orientation divine vers le bien, le beau et le vrai qui oblige l'homme à adopter une posture d'absolue ouverture au réel, c'est-à-dire, à une effective participation - contemplation – à la création divine en tant que mesure du « design » qu'informe la matière, puisque « le chrétien ne peut ni choisir ni trouver un royaume sans Christ » (Summa Théologique, I,II,113,9 ad 2.)

En prenant l'ensemble de la réalité créée, en considérant toutes les facultés inhérentes à la nature humaine, sa capacité de transformer objets en signes des représentations, comme de transformer le pain et le vin, dans la grâce du sacrement, (in « Verdade e Conhecimento », oeuvre citée, p70) on arrive à comprendre le projet (design) de Dieu très sagement indiqué par Saint Thomas (in « De potentia » 5, 10 ad 5) : l'âme a besoin du corps pour atteindre son but, puisque c'est à travers le corps qu'elle va acquérir la perfection tant de la connaissance que de la vertu.

4. La deuxième vertu cardinal : la justice humaine.

Dans le cadre de la justice humaine la principale source de réflexion de Saint Thomas sera les propositions offertes par Aristote dans le chapitre 5 de l'Éthique à Nicomaque.

Premièrement, il va suivre la proposition d'un principe de justice générale où se situe la notion de perfection morale – éthique –, représentée par la volonté constante et perpétuelle – la même idée d'« habitus » présentée auparavant comme chemin de perfection morale – de donner à chacun ce qui lui appartient ; notion, il faut le remarquer, que le Droit Romain a su préserver de la culture hellénique.

Cependant, l'adoption de la notion d'habitus pour la justice, reste une difficulté surtout envers la nécessité d'assurer l'accord intellectuel de l'agent. Afin de bien expliciter le fait que la dimension de subjectivité doit être le résultat de l'action

guidée par la volonté, entendue ici comme expression de l'appétit intellectuel, Aristote souligne la nécessité absolue de connecter l'action à l'intention du sujet. C'est pourquoi il impose, pour que l'acte soit considéré comme juste : 1^o que son auteur sache ce qu'il fait ; 2^o qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise ; 3^o qu'il agisse avec constance (Éthique, IV).

Sans ces réquisits, l'action ne peut être que le résultat d'une cause extrinsèque à l'auteur, c'est-à-dire, une cause dont il méconnaît, par exemple, le potentiel de danger et qui peut pourtant occasionner de graves accidents.

De toute façon, pour pouvoir attribuer à une action quelconque la vertu d'être juste, il est impératif de constater sa source suprême : la prudence. Appelée mère de toutes les vertus, la prudence oriente l'action vers le juste en laissant transparaître la volonté consciente, celle qui indique que l'auteur sait ce qu'il fait parce qu'il le fait après avoir réfléchi et pour atteindre une fin déterminée.

C'est pour cette raison qu'on distingue le résultat poursuivi – avec intention – de celui dont la conséquence est inattendue, imprévue.

Cependant, pour pouvoir comprendre la position du droit en face d'une telle distinction, il faut s'appuyer sur la nécessaire division établie entre celui-ci et l'idéal de perfection morale grecque, lequel vise la correction de l'action humaine.

Après le mouvement de défense de l'humanisation du droit criminel initié à partir de la première moitié du XX siècle en Allemagne, la finalité de la punition n'est plus la correction morale du délinquant ni la prévention de la criminalité moyennant l'imposition de la sanction, mais plutôt la réprobation morale de la délinquance qui désordonne la vie en société. Par conséquent, la responsabilité pour la formation – pas la correction – morale de l'individu sera partagée entre les religions, les écoles et la force éducatrice spécifique exercée par des associations de classe ainsi que par des corporations.

En suivant encore, dans ce contexte, l'évolution historique du droit criminel, on remarque aussi le surgissement de l'interdiction de punir le sujet pour des raisons morales, lorsque il agit par négligence, imprudence ou impéritie. Dans ce cas là , il ne reste, à celui qui a souffert le dommage qu'à exiger sa réparation, – justice corrective – c'est-à-dire, une juste indemnisation. La seule censure morale qu'on puisse envisager pour ce genre de conduite résulterait nécessairement du mépris de la part de l'auteur, de l'obligation, imposée à tout citoyen, de ne pas agir sans prévision.

La nécessité de bien partager les degrés de censure moral, comme par exemple, de distinguer l'action volontaire de l'involontaire, ainsi que de séparer l'action motivée par un avantage de celle qui est le fruit d'une passion incontrôlée, a aussi provoqué la pensée du Stagiritte qui offre une proposition très intéressante : il nous appelle à juger l'adultère commis par passion différemment de celui dont le but envisagé est un avantage patrimonial.

Devant cet exemple on est obligé de reconnaître l'existence de trois sources distinctes d'action: 1° l'action consciente qui poursuit le juste ou l'injuste; 2° l'action inconsciente qui peut atteindre le juste par accident, ce qui n'a donc pas de mérite, ou l'injuste par négligence; 3° l'action motivée par une passion incontrôlable, c'est-à-dire, contraire à la règle qu'ordonnent la tempérance et la force.

Les deux dernières, étant donné le degré réduit de censure vis-à-vis de l'injuste pratiqué volontairement, recevront une censure plus légère.

Par rapport au degré de censure morale, il semble que les alternatives se posent sans plus de difficulté pour le sens commun. Pourtant, il subsiste un domaine, la volonté, d'où découlent des problèmes pour lesquels les solutions ne sont pas aussi simples qu'on l'estime, puisqu'elles touchent la source même de la prise de conscience, laquelle à son tour, ne saurait se passer de la considération de la doctrine de la connaissance de Saint Thomas.

Il y a, certes, le problème qui touche l'idéal de conduite conforme à la morale, à cause duquel on a établi des règles qui interdisent de nombreux actes malhonnêtes, placés pour cette raison, dans le champs propre de la compréhension de l'éthique en tant que règle créée par la raison naturelle : ne pas voler, ne pas tuer, ne pas frauder, etc. Ces règles rendent possible le rêve de perfection de l'homme.

Mais, d'autre part, il faut l'admettre, la justice, nous oblige à regarder le prochain comme un égal. « La justice, parmi les autres vertus, a pour fonction propre d'ordonner l'homme en ce qui est relatif à autrui. En effet, elle implique une certaine égalité, comme son nom lui-même l'indique: ce qui s'égalise, s'ajuste, dit-on communément; or l'égalité se définit par rapport à autrui » (Thomas d'Aquin, Somme Théologique, tome 3, La Justice, question 57, article 1°, p 378, Les Éditions du Cerf, 1996, Introduction et notes par Carlos-J.Pinto de Oliveira).

Mais, pourquoi faut-il que la justice implique toujours un rapport avec autrui ? Aristote répond à cette question en affirmant que l'unité entre père et fils dispense de la règle de justice (Éthique, chapitre IV). Saint Thomas, (oeuvre citée, p 385) en face de la même question dira : « On n'est jamais égal à soi-même, mais à un autre ». « Donc, la justice proprement dite exige la diversité des sujets, et il n'y a de justice que d'un homme par rapport à un autre ».

Ces réponses ne laissent aucun doute : la justice suppose la diversité. Dans le même sens, il est aussi clair que parce que la justice est un acte de volonté, elle peut être graduée selon le degré de conscience de l'acte pratiqué : par cupidité ou par passion. Pour finir, il faut voir comment l'acte de justice s'extériorise, c'est-à-dire, s'il a son siège dans l'intelligence ou dans une puissance appétitive ou encore si le milieu de la justice est un critère objectif.

Concernant la première question, Saint Thomas, en nous offrant le fondement même de toute vertu, annonce déjà quel est le siège propre de la justice : « La justice a son siège dans la puissance dont elle a pour fonction de rectifier l'acte » (oeuvre citée, p387).

On ne peut pas douter de la profondeur d'une telle réponse. Nonobstant qu'elle soit présentée d'une façon, disons, abrégée ou plutôt simplifiée, bien à la façon d'écrire de Saint Thomas, il faut tout de même essayer de faire une investigation de contenu afin d'éviter le risque de perdre le sens qu'il a voulu attribuer.

Qu'est-ce que veut dire l'expression « rectifier l'acte » ? Toute vertu s'exprime moyennant une action parce qu' « on ne nous appelle pas justes du fait que nous connaissons quelque chose avec exactitude, mais parce que nous accomplissons quelque chose avec droiture ». (Oeuvre citée, p 387).

Mais l'action juste découle de quelle puissance appétitive ? Saint Thomas parle de « puissance appétitive » parce que pour lui « c'est l'appétit qui est le principe prochain d'un acte » (p387).

Pour pouvoir découvrir de quelle puissance, il s'agit, il faut d'abord comprendre que « l'appétit est double: la volonté, qui est dans la raison, et, l'appétit sensible qui suit la perception sensible et qui se divise en irascible et concupiscible. Mais rendre à chacun son dû ne peut dépendre de l'appétit sensible, car la perception sensible ne va pas jusqu'à pouvoir considérer le rapport d'une chose à une autre : c'est là le propre de la raison. Il s'ensuit que la justice ne saurait avoir son siège dans l'irascible ou le concupiscible, mais dans la volonté. C'est pourquoi le Philosophe définit la justice par l'acte de la volonté. » (p 387)

5. *Considérations finales*

Les brefs commentaires présentés ci-dessus ne pourront jamais avoir la prétention d'être une analyse approfondie du Traité de la Justice de Saint Thomas, car on est devant une œuvre vraiment grandiose.

Ce qui nous a motivé : le désir d'approcher le début de la Philosophie du Droit, dont la doctrine risque de disparaître malgré toute son importance pour la compréhension de l'homme et du monde où il vit.

Au-delà du préjugé qui affecte n'importe quelle manifestation de pensée issue de la religion, il faut voir qu'une division trop rigide entre argument de foi et de raison, – comme s'il était possible de partager le monde entre d'une part la vérité scientifique et d'autre part d'« insolites » affirmations sur l'existence de l'âme – ne peut absolument pas se soutenir.

Il est difficile de préciser le moment à partir duquel on commence à rejeter les découvertes de la raison spéculative qui, comme on a essayé de l'exposer, peut

conduire à la découverte de la réalité créée. Peut-être à partir de Kant, plus précisément, après son Traité de la Raison Pratique auquel on attribue le mérite d'avoir remplacé la Métaphysique par l'Éthique.

En fait pour Kant, l'usage spéculatif de la raison appliqué à la nature mène à la nécessité absolue de quelque cause suprême du monde tandis que l'usage pratique de la raison appliqué à la liberté, mène à une nécessité absolue, mais, seulement des lois de l'action d'un être rationnel (in Fondazione della Metafisica dei Costumi, TEA, 1997, pag. 84).

D'autre part, on est obligé de reconnaître l'immense influence exercée par le contexte historique dans la pensée de Kant. Son idée de liberté, par exemple, dérive presque intégralement de celle défendue par Rousseau, selon laquelle l'homme étant maître et seigneur de son destin peut modifier complètement la structure de l'organisation sociale à travers la créations de lois appelées « rationnelles ».

Sans aucun reproche pour la notion de rationalité, puisqu'elle a, après Platon et Aristote, émergé dans la propre philosophie de Saint Thomas, il subsiste, pourtant une déformation qu'il faut signaler et qui se trouve au centre de l'idée générale de raison.

Qu'est-ce que la raison ? C'est la question qu'il faut se poser maintenant. Saint Thomas dirait que la raison s'exprime par la volonté qui, nous le savons, est un appétit intellectif.

Mais l'appétit intellectif, il ne faut pas l'oublier, est le résultat d'une puissance intellectuelle. Cela montre que la loi, malgré toute son objectivité et même sa prétendue rationalité, n'est qu'une conclusion à titre précaire parce que dépendante d'une constante actualisation, qui à son tour ne pourra jamais se passer des constatations que l'intelligence retire de la réalité créée.

La tâche la plus difficile, surtout pour ceux qui tiennent à nier la richesse de lumière existant dans toutes choses, c'est de leur prouver que, de même que l'homme est capable de réaliser des découvertes scientifiques par spéculation, il l'est aussi pour d'autres genres de découvertes, comme la justice, la démocratie et l'éthique.

Selma Santos Ferraz
2 novembre 2001